



**HAL**  
open science

# Frontière nationale, frontières sociales : ethnographie de l'espace frontalier isan-lao.

Brett Le Saint

► **To cite this version:**

Brett Le Saint. *Frontière nationale, frontières sociales : ethnographie de l'espace frontalier isan-lao.* Sociologie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2019. Français. NNT : 2019MON30067 . tel-02931942

**HAL Id: tel-02931942**

**<https://theses.hal.science/tel-02931942>**

Submitted on 7 Sep 2020

**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.



# THÈSE

Pour obtenir le grade de  
**Docteur**

Délivré par l'**Université Paul-Valéry, Montpellier 3**

Préparée au sein de l'école doctorale Territoires, Temps,  
Sociétés et Développement – ED60  
Et de l'unité de recherche LERSEM - CERCE

Spécialité : **Ethnologie**

Présentée par **Brett LE SAINT**  
Sous la direction de M. Bernard FORMOSO

## **FRONTIERE NATIONALE, FRONTIERES SOCIALES**

**Ethnographie de l'espace frontalier isan-lao  
(Thaïlande, Laos)**

Soutenue le 3 décembre 2019 devant le Jury composé de

M. Alain BABADZAN, PR émérite, UPVM (CERCE, EA4584-E1)	Examineur
Mme Michèle BAUSSANT, DR CNRS, (ISP, UMR 7220)	Rapporteuse
Mme Magali DEMANGET, MCF, UPVM (CERCE, EA4584-E1)	Examinatrice
M. Bernard FORMOSO, PR, UPVM (CERCE, EA4584-E1)	Directeur de thèse
M. Jacques IVANOFF, CR CNRS, HDR (MNHN)	Rapporteur
Mme Vathana PHOLSENA, CR CNRS, (CASE, 8170)	Examinatrice









École Doctorale Territoires, Temps, Sociétés et Développement (ED60) – Université Paul  
Valéry Montpellier 3

Laboratoire d'Études et de Recherches en Sociologie et en Ethnologie de Montpellier  
(LERSEM-EA4584)

Centre d'Études et de Recherches Comparatives en Ethnologie (CERCE)

Brett LE SAINT

# FRONTIERE NATIONALE, FRONTIERES SOCIALES

Ethnographie de l'espace frontalier lao-isan

(Thaïlande, Laos)

Sous la direction de Bernard FORMOSO





*À mes parents*



## RESUME

### Frontière nationale, frontières sociales : ethnographie de l'espace frontalier isan-lao

En s'appuyant sur une ethnographie minutieuse des relations intervillageoises à la frontière thaï-lao ainsi que sur des corpus de données généalogiques et socio-économiques systématiques, ce travail entend dresser une étude comparative de deux localités frontalières en même temps qu'une description de l'espace frontalier thaï-lao. En faisant intervenir plusieurs échelles spatiales et temporelles dans l'analyse, cette recherche vise, d'une part, à effectuer une comparaison systématique des dynamiques transformatrices qui opèrent sur chacune de ces deux localités, caractérisées par une forte proximité géographique, culturelle et linguistique. D'autre part, au travers de la description des mobilités et des usages que les acteurs font de l'espace frontalier, ma recherche tend à questionner les affirmations générales préexistantes concernant l'existence d'un continuum social et culturel à l'œuvre entre populations lao et habitants du nord-est thaïlandais. L'analyse des modalités de la comparaison pratique, celle qui est mise en œuvre par les acteurs eux-mêmes, révèle, au travers de l'usage de répertoires communs, les mécanismes complexes de distinction à la frontière. Loin de ne constituer qu'une limite souveraine ou encore un « pont » entre les deux populations d'un ensemble ethnolinguistique, la frontière thaï-lao est un espace social intermédiaire au sein duquel se donne à voir la manipulation et la négociation de frontières symboliques témoignant d'une structuration asymétrique des rapports transfrontaliers.

Mots-clés : Thaïlande, Laos, Isan, espace frontalier, frontières sociales, migrations, alliance, État-nation, distinction.

## ABSTRACT

### National border, social boundaries : ethnography of the isan-lao borderland

Based on a thorough ethnography of inter-villages relations on the thaï-lao border, as well as on systematic genealogical and socio-economic data corpus, this work intends to draw up a comparative study of two border localities at the same time as a description of the thai-lao borderland. By involving several spatial and temporal scales on the analysis, this research aims, on the one hand, to carry out a systematic comparison of the transformative dynamics that operate on each of the two localities, characterized by a strong geographical, cultural and linguistic proximity. On the other hand, by describing the mobilities and uses that the actors make of the borderland, my research tends to question the pre-existing general statements concerning the existence of a social and cultural continuum at work between lao populations and the inhabitants of northeast Thailand. The analysis of the modalities of the practical comparison, which is carried out by the actors themselves, reveals, through the use of common repertoires, the complex mechanisms of social distinction at the border. Far from being merely a sovereign limit or a « bridge » between the two populations of an ethnolinguistic group, the thai-lao border constitutes an intermediate social space in which the manipulation and negotiation of symbolic boundaries are seen as evidence of an asymmetric structuring of cross-border relationships.

Keywords : Thailand, Laos, Isan, borderland, social boundaries, migrations, alliance, nation-state, social distinction.



# REMERCIEMENTS

C'est au moment où je dois mettre un point final à ce long travail de thèse que je souhaite remercier toutes celles et ceux qui ont contribué de près ou de loin à son aboutissement.

C'est en premier lieu envers Bernard Formoso, Professeur des Universités, que je souhaiterais exprimer toute ma gratitude pour m'avoir accompagné dans mon travail depuis ses prémisses, depuis les premiers mois de mon master à l'Université de Nanterre jusqu'à aujourd'hui, à Montpellier. La confiance qu'il m'a accordée, les conseils et les outils méthodologiques qu'il m'a fournis, ses lectures efficaces et attentives et enfin, ses commentaires rigoureux m'ont permis d'enrichir mon travail, sur le terrain comme dans le texte.

Mes remerciements les plus sincères s'adressent aux membres du jury qui me font l'honneur de lire et de discuter mon travail. Je remercie Alain Babadzan, Michèle Baussant, Magali Demanget, Jacques Ivanoff et Vathana Pholsena.

Il me faut remercier le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative ainsi que l'ED395 de l'Université Paris Nanterre pour avoir participé au financement de mon premier terrain de recherche entre août 2013 et mai 2014. C'est au sein du département d'anthropologie de Nanterre que j'ai pu apprendre les rudiments théoriques et méthodologiques de la discipline ethnologique, de la licence jusqu'aux premières années de ma thèse. Je remercie les professeurs et les équipes administratives d'avoir contribué à mon apprentissage et finalement, de m'avoir donné la possibilité d'enseigner à leurs côtés.

Le labex *les passés dans le présent : histoire, mémoire et patrimoine* a intégralement financé mon second terrain de recherche de six mois entre avril et octobre 2016. Je tiens à exprimer toute ma gratitude aux membres de l'équipe et les remercier de m'avoir accordé leur confiance. C'est dans ce cadre que j'ai eu l'opportunité de rencontrer Sarah Gensburger qui m'a offert la chance de travailler avec elle au sein de son équipe, aux côtés de Sylvain Antichan et Jeanne Teboul. Je la remercie.

C'est à Montpellier que s'achève la dernière étape du parcours intellectuel et institutionnel que constitue ma thèse. Je remercie les équipes du CERCE et de l'ED60 de l'Université Paul Valéry de m'avoir accueilli pour la dernière année de mon doctorat et suis heureux de défendre mon travail dans leurs murs.

Je ne saurais trouver les mots pour exprimer ma gratitude envers les personnes qui m'ont ouvert leurs portes en Thaïlande et au Laos. Par respect pour eux, je ne peux briser leur anonymat dans ces lignes. Je ne peux néanmoins pas me contenter d'un remerciement collectif. Aussi, j'utiliserais les noms que j'ai dû choisir pour eux et que j'ai utilisés dans les pages qui suivent.

À Mae Thom qui m'a accueilli dès mes premiers instants à Ban Hat Sai, qui m'a laissé participer aux activités et aux discussions les plus intimes de son foyer durant de long mois, qui m'a toujours aidé, orienté dans mes activités et inclus dans les siennes, merci. À Mae Lom, de l'autre côté, qui m'a, elle aussi, ouvert les portes de son foyer, qui m'a accepté parmi les siens, qui m'a accompagné durant toute la durée de mon travail, qui a sacrifié de son précieux temps pour me venir en aide et permettre que mon séjour à Na Daeng se passe le mieux possible, qui m'a, entre autres choses, appris à râper des quantités invraisemblables de jeunes pousses de bambous sans m'écharper les doigts, merci. À Mae Phim, qui dès mon arrivée à Na Daeng m'a accordé toute sa confiance, qui n'a jamais hésité à me venir en aide, à m'inclure dans ses activités, à partager son avis, ses connaissances, ses blagues, ses critiques et ses états d'âme, merci. Ma dette est colossale envers ses trois mères qui m'ont pris sous leur aile et le travail présenté ici ne saurait rendre compte de toutes les informations et les savoir-faire que j'ai pu acquérir à leur côté.

À Daeng, Som et On qui ont accepté ma présence dans leur famille, avec qui j'ai passé des moments inoubliables et dont la curiosité a nourri mon travail sur le terrain, merci. J'ai beaucoup appris avec eux, j'ai même découvert des stratégies commerciales sur les marchés de Vientiane dont je ne soupçonnais pas l'existence. À Phi Son, qui a été un si bon coéquipier que j'avais parfois l'impression de l'assister, qui a pris le temps de tout m'expliquer durant mes premiers pas, avec qui j'ai débattu de nombreuses fois de questions qui m'apparaissaient cruciales, qui m'a laissé entrer dans son cercle d'amis et qui m'a fait l'honneur de devenir le mien, merci. À Pho Tu Khaen, qui m'a témoigné de la plus grande des confiances alors que rien ne l'y obligeait, qui a toujours eu une histoire à me raconter, qui arrive toujours à résoudre les situations les plus périlleuses et qui est un grand-père formidable, merci. À Mae Tu Mue qui a toujours témoigné d'une affection et d'une bienveillance sans faille à mon égard et qui m'a, elle aussi, accepté parmi les siens. À Pho Thawi qui a toujours été là pour détendre l'atmosphère, qui a toujours su proposer les alternatives les plus plaisantes, qui a toujours fait preuve de bienveillance à mon égard, qui m'a permis de découvrir les différents aspects de la camaraderie villageoise et qui nous a fait l'honneur de nous laisser entendre sa voix à de multiples reprises, merci. À Pho Kam,



qui m'a accepté dans son foyer, qui m'a aidé et accompagné dans mes démarches, qui a bien voulu se livrer à moi et me faire part des différents aspects de la vie d'un gendre à Na Daeng, merci. À Pho Thun, qui a accepté de me présenter les rudiments de la pêche et dont le seul regard témoignait de la plus grande bienveillance, merci. Je souhaite exprimer tout particulièrement ma gratitude envers Luang Pho Sombun et Yai Chi Mon qui nous ont quitté depuis et qui ont été des personnages importants de ma recherche et les pivots de la famille qui m'a accueilli, merci. À Lam, Lae, Nok, Na Phon, Na La, Na Lak, Na Phai, Na Bat, Mae A Bua, Ueai Vi, Ueai Phat, Phi Phet, Pae, Bae, Pho Tu Lin, Pho Tu Thonkham, Mae Oi, Mae Noi, à toutes les femmes du groupe des *mae ban* de Ban Hat Sai, à Pho Ot, Pho Ta Pum, Pho Tu Lian, Pho Ta Nguen, Pa Oei, merci. Cette liste ne saurait être exhaustive tant sont nombreuses les personnes qui m'ont offert leur aide durant mes séjours thaïlandais et laotiens. Si leurs noms n'apparaissent pas ici, je les remercie néanmoins chaleureusement.

Ici, je remercie mes parents qui m'ont accordé, jusqu'au terme, une confiance sans faille malgré les longues années que m'a coûtées cette entreprise. Ils ont toujours soutenu avec bienveillance les choix que je réalisais.

Une dédicace toute particulière à mes camarades de toujours, devenus amis et avec qui nous avons débuté le long apprentissage de la recherche, Julie Cayla, Chloé Violon et Arnaud Figari. Depuis le master, j'ai bénéficié grâce à eux du soutien et de l'entraide, mais aussi des moments de détente et de fêtes, nécessaires pour entrer et persister dans le monde de la recherche. J'y ai trouvé trois amis. Un remerciement tout particulier à Arnaud Figari, avec qui j'ai partagé nombre de moments réjouissants et aussi de galères, qui m'a soutenu à biens des reprises, qui m'a permis de faire de nombreuses rencontres aussi bien dans le monde de la recherche et de l'enseignement que lors de nos escapades parisiennes. Je lui souhaite le meilleur dans sa future aventure chilienne.

Enfin, ce travail n'aurait jamais été possible s'il n'avait pas reçu le soutien inconditionnel d'Adèle Rivoalland. Les débats théoriques constants partagés entre nous ont rythmé ma réflexion ces cinq dernières années et ma recherche doit beaucoup à son regard sociologique et à sa pertinence analytique. Je la remercie infiniment de la ténacité et de l'affection dont elle a fait preuve lors de ses multiples relectures, commentaires et remarques qui m'ont permis d'arriver à la version finale de cette thèse. Surtout, elle a eu le courage de me supporter durant les périodes les plus sombres mais aussi les plus réjouissantes de cette initiative. J'espère très prochainement lui rendre la pareille, aussi bien du point de vue professionnel qu'au cours du long chemin qu'il nous reste à parcourir ensemble.



# TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ / ABSTRACT	1
REMERCIEMENTS	3
TABLE DES MATIÈRES	7
NOTES SUR LE SYSTÈME DE TRANSCRIPTION	15
THAÏ-	15
LAO-	17
UNITÉS ET MESURES	18
INTRODUCTION	19
Le nord-est thaïlandais : la production de la périphérie	22
L'unité laotienne de la comparaison	28
Frontières : États, nations et ethnicité	30
Unités villageoises et comparatisme	34
Entre deux rives : positions et pratiques de l'enquête	38
Un cas-limite parmi les études rurales	41
Le cours du discours	44
CHAPITRE I	« BAN NOK », « BAN HAO »
	LES FONDATIONS DE LA COMPARAISON
	49
De l'échelle inter-villageoise	52
De la comparaison	55
<b>A. LA TRAME COMMUNE DU TERRITOIRE</b>	<b>57</b>
1. LA STRUCTURE SPIRITUELLE DE L'ESPACE VILLAGEOIS	61
2. BAN SAO NA : LA RIZICULTURE ET LE RIZ COMME MARQUEUR D'AUTOCHTONIE	66

3. LES AUTRES ESPACES DU TERRITOIRE AGRICOLE	69
<b>B. THE (NOT SO) HIDDEN FRONTIER ? DES STRUCTURES SOCIO-ECONOMIQUES DIVERGENTES</b>	<b>73</b>
1. UN VIEILLISSEMENT UNILATERAL	73
2. LA PLACE EQUIVALENTE DE LA RIZICULTURE AU SEIN D'UNE STRUCTURE DES REVENUS DIVERGENTE	78
3. LE MAINTIEN GENERALISE D'UNE PAYSANNERIE RIZICOLE ?	83
<b>C. UNE AFFAIRE D'ÉTAT</b>	<b>93</b>
1. LA PORTEE DES TITRES SCOLAIRES	94
2. PRESENCE PUBLIQUE : MULTIPLICITE DES REPRESENTATIONS DU POUVOIR LOCAL ET INSTITUTIONNALISATION	
DIVERGENTE	98
L'ambiguïté de la représentation locale du pouvoir	99
L'assise bureaucratique du pouvoir local	103
3. ÉDIFICATION LOCALE DE REPRESENTATIONS NATIONALES	108
<b>CONCLUSION</b>	<b>113</b>
<b>CHAPITRE II</b>	<b>À LA CROISEE DES CHEMINS :</b>
<hr/>	
<b>HISTOIRE, HISTORIOGRAPHIE ET MEMOIRE DE LA CONSTRUCTION NATIONALE</b>	
<hr/>	
	<b>115</b>
<b>A. ÉTAT DE L'ART : GENEALOGIE TAÏ ET DIVISION THAÏ-LAO</b>	<b>116</b>
Peuplement taï : un schéma bien établi, une origine diversifiée	118
1. LES VOIES DE LA DISTINCTION	120
2. LA CONTINUITE ISAN-LAO EN ETHNOLOGIE	126
<b>B. FEUX CROISES : COLONIALISME ET CONSTRUCTION NATIONALE DIVERGENTE</b>	<b>132</b>
Les provinces manquantes	132
1. COLONIALISME, FRONTIERES ET CONSTITUTION DES TERRITOIRES	138
2. L'ÉMERGENCE DE DEUX ENTITES NATIONALES DISTINCTES	141
3. LE MONARQUE ET LA LIBERATION	147
<b>C. « FRERES ENNEMIS » : UNE HISTOIRE COMMUNE, DES INTERPRETATIONS CONCURRENTES</b>	<b>159</b>
1. LA REALITE DES FIGURES NATIONALE	160
2. LES TERRITOIRES PERDUS : LE STATUT DE FRONTALIER COMME POSITION INTERCHANGEABLE	167
3. LES REPERTOIRES PASSES DE L'INTERPRETATION DU PRESENT	170
Sri Khottabong, la réactivation d'un mythe	170
Frontière et nation : les cadres divergents de la fondation	177
<b>CONCLUSION</b>	<b>180</b>

---

CHAPITRE III BIOGRAPHIES D'UNE GUERRE

---

CONSÉQUENCES MATÉRIELLES ET SYMBOLIQUES DU CONFLIT À LA FRONTIÈRE

---

**183**

---

La crainte de la périphérie ?	185
<b>A. TRAQUE, FUITE ET ECLATEMENT : MOBILITES FORCEES DURANT LA « GUERRE »</b>	<b>188</b>
1. « ON SE TERRAIT SOUS LES SOUCHES DES ARBRES »	188
2. À L'INTERSECTION DES FORCES : LE CONFLIT COMME MOBILITE MILITAIRE	193
3. CAMPS DE REFUGIES : HORIZON, RESSOURCE ET ATTENTE	201
Voisins du camp : un pôle d'activités locales temporaire	202
Résidents du camp : temporalités, contraintes et stratégies	205
<b>B. DES REFUGIES « AUTOCHTONES » ? CAPITAL SYMBOLIQUE ET AMBIGUÏTE DU PASSE MIGRATOIRE</b>	<b>210</b>
1. DE SALAVAN A HAT SAI : ITINERAIRE D'UNE AUTOCHTONISATION	211
Un nom pour filiation	215
La notabilité en héritage	217
2. DE HAT SAI A SALAVAN : LES ORIGINES DE LA DISTINCTION	223
Détours vers le passé : les infrastructures laotiennes comme signe d'une jeunesse révolue	224
Des cochons parmi les hommes : la réévaluation d'une certaine échelle de ruralité.	226
Un monde de « phi »	229
3. ENTRE HISTOIRE NATIONALE ET COMMEMORATION FAMILIALE : SE FAIRE HOTE D'UNE CEREMONIE LAOTIENNE EN EXIL	237
À l'intersection d'une influence laotienne et de l'autorité thaïlandaise : un temple de méditation renommé dans le Nord-Est	238
Un chedi pour mémoire	241
Se faire les obligés d'une cérémonie commémorative familiale en l'honneur d'un symbole de la royauté laotienne	243

---

CHAPITRE IV AU-DELÀ ET AU TRAVERS DE LA FRONTIÈRE

---

UNE (DES) RÉGION(S) CARACTÉRISÉE(S) PAR LA MOBILITÉ ?

---

**255**

---

<b>A. LE CAS ISAN : TRANSFORMATION CONTEMPORAINE DU REGIME DES MOBILITES</b>	<b>258</b>
1. UNE BREVE PRESENTATION DES MIGRATIONS ISAN DANS LA LITTERATURE	258

Le tournant des années 1960 : la mobilité comme signe d'une nouvelle phase de développement	258
De la main d'œuvre isan aux villageois cosmopolites	261
2. LES FACTEURS CROISES DE LA MOBILITE	264
L' « envoi » du genre	264
Génération particulièrement mobile ou étape des parcours de vie ?	269
3. LES MOBILITES : CAPITAL A FAIRE VALOIR ET CONSEQUENCES SUR LES MAISONNEES	279
Le retour du citadin	279
Des départs avortés. Espoirs et désillusions de la migration	283
Départ et structure de la maisonnée	285
<b>B. LES NECESSAIRES MOBILITES LAOTIENNES</b>	<b>289</b>
1. ARRIVANTS A BAN NA DAENG ET GENRE DES MIGRATIONS	291
« Song khoei », un marché matrimonial transfrontalier ?	291
Un horizon transfrontalier plus féminin	296
2. ASSURER LE QUOTIDIEN, REDEFINIR SA PLACE : MIGRATION D'APPOINT ET DEVOIR FILIAL	301
La mobilité comme constante redéfinition des moyens matériels d'existence	301
L'impact social des migrations ?	303
3. UN DEVOIR TRANSFRONTALIER ? LA CONTRIBUTION FINANCIERE A L'ECONOMIE DE LA MAISONNEE	309
Une des modalités possibles de la diversification	311
Un devoir filial réservé aux filles ?	312
L'héritage des pays-tiers	314
CONCLUSION PARTIELLE	318
<b>C. UNE STRUCTURATION DES VALEURS : CE QUE DISENT LES MIGRATIONS DES RAPPORTS TRANSFRONTALIERS</b>	<b>319</b>
Une histoire localisée de la frontière	320
1. SUBORDINATION A TRAVERS LE MEKONG : L'UNILATERALITE DES MIGRATIONS AGRICOLES	321
2. PHI KHOEI KHI KHIAT ? TRANSFORMATION DES DYNAMIQUES MATRIMONIALES TRANSFRONTALIERES	324
<b>CONCLUSION</b>	<b>328</b>
<b>CHAPITRE V</b>	<b>CHRONIQUES FRONTALIÈRES</b>
	<b>L'ÉPAISSEUR DIFFÉRENCIÉE DE LA LIMITE</b>
	<b>331</b>
De la limite frontalière à l'espace frontalier	332
<b>A. L'OBJET-FRONTIERE : INTERAGIR AVEC LE MEKONG</b>	<b>335</b>
1. LE MEKONG ENTRE SUBSTANCE ET VECTEUR SACRE	335
La figure ambivalente du naga	336

Mae khong kha, une entité générique pour se prémunir des dangers de la traversée	342
2. DE PERIPHERIE NATIONALE AU CŒUR REGIONAL	344
3. LAI MONG : PARCOURIR LE FLEUVE, ORGANISER LA PECHE	348
<b>B/ PLUS QU'UNE LIMITE, UN ESPACE A PART ENTIERE : CARTOGRAPHIE AU QUOTIDIEN DE LA FRONTIERE</b>	<b>356</b>
1. « YU SUE SUE, YU LA LA » : LES FONCTIONS AMBIGÜES DES SALA RESPECTIVES	356
2. UN TERRITOIRE ETENDU. L'EXTENSION DU LICITE POUR LES FRONTALIERS LAOTIENS	368
L'espace frontalier limité des thaïlandais	377
3. LA SPECIALISATION FRONTALIERE DE CERTAINS ACTEURS THAÏLANDAIS	380
4. PASSAGES DE CLASSES : COMPLEMENT A PROPOS DU PONT DE L'AMITIE	387
Des espaces frontaliers sans commune mesure	387
Des pôles de traversée perçus comme socialement différenciés	391
<b>C/CE QUE LE PASSAGE TRANSFORME (1) : YA BA, CONTREBANDE ET MORALE</b>	<b>394</b>
1. YA BA : LE STIGMATE FRONTALIER	395
Rumeurs et visibilité	397
Violence et frontière	399
2. LA SUSPICION COMME ATTRIBUT DE LA TRAVERSEE	401
Le discrédit de la voyante	401
Des acteurs frontaliers suspects	402
L'économie morale de la frontière	404
Des espaces marginaux ?	407
<b>CONCLUSION</b>	<b>410</b>
<b>CHAPITRE VI</b>	<b>LA FRONTIÈRE ISAN-LAO</b>
	<b>UN CONTINUUM SOCIALEMENT DISCONTINU</b>
	<b>413</b>
Remarques préliminaires – stéréotypes, formalisme et réification	416
<b>A. AJUSTEMENTS NATIONALISTES A LA FRONTIERE</b>	<b>419</b>
1. PORTEE DIFFERENCIEE DE L'INSERTION NATIONALE	419
Programme étatique d'initiative locale, insertion locale au matériau national	423
Perceptions laotiennes de la classification territoriale des appartenances	427
2. DISTINCTION ET INDISTINCTION : STEREOTYPES ET REIFICATIONS MUTUELLES A LA FRONTIERE	430
Un dualisme pour définition	432
Une structure des représentations d'apparence paradoxale	439
<b>B. DIGLOSSIE, CODE-SWITCHING ET CAPITAL CULTUREL</b>	<b>444</b>

L'ensemble linguistique thaï-lao en question	444
1. « PHUT KENG » : LE « BIEN PARLER » ET L'ETENDUE DU REGISTRE LAO	447
Langue lao et langue officielle : une diglossie constante	447
Caricatures et imitations	450
2. CE QUE LE PASSAGE TRANSFORME (2)	453
<b>C. AU MILIEU DES BORDS, A L'INTERSECTION DES LIMITES</b>	<b>460</b>
1. UNE QUESTION D'ETHNICITE ?	461
L'approche de la fabrication des frontières (boundary-making approach)	461
L'intérêt et la difficulté de la typologie	464
Superposition locale de différents ordres catégoriels	467
2. UN ESPACE SOCIAL CONTINU ? ADEQUATION DES LIMITES SOCIALES ET NATIONALES	472
La structure des différences	472
Un espace social thaï-lao ?	475
Conclusion : la frontière comme interface	480
<b>CONCLUSION</b>	<b>483</b>
Un dualisme fondateur	484
Variation d'échelles	487
Contradictions logiques, cohérence pratique	491
Limites et horizons	493
<b>ANNEXES</b>	<b>497</b>
<b>ENQUETE SOCIO-ECONOMIQUE - FORMULAIRE LAO</b>	<b>498</b>
<b>ENQUETE SOCIO-ECONOMIQUE - FORMULAIRE THAÏ</b>	<b>505</b>
<b>ENQUETE SOCIO-ECONOMIQUE</b>	<b>512</b>
LIEU DE NAISSANCE DES HABITANTS DE HAT SAI	512
REVENUS ET MIGRATION – HAT SAI	513
RECEPTION DE FONDS ET REVENUS – HAT SAI	514
TYPES DE MAISONNEES ET REVENUS – HAT SAI	516
RECEPTION DE FONDS ET REVENUS – NA DAENG	517
RECEPTION DE FONDS ET TRANCHE DE REVENUS (SANS LES ENVOIS DE FONDS) – NA DAENG	518
<b>L'ITINERAIRE TRANSFRONTALIER DES PHIMMASONE</b>	<b>519</b>
<b>CHRONIQUE D'UNE CAMPAGNE ELECTORALE – HAT SAI</b>	<b>521</b>



<b>REPIQUAGE DU RIZ - NA DAENG</b>	<b>525</b>
<b>LA MISE EN SCENE DU LOCAL – HAT SAI</b>	<b>526</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>527</b>
<b>JOURNAUX ET MEDIAS</b>	<b>555</b>
<b>TABLE DES FIGURES</b>	<b>557</b>
<b>TABLE DES TABLEAUX</b>	<b>560</b>
<b>TABLE DES GRAPHIQUES</b>	<b>562</b>



# NOTES SUR LE SYSTEME DE TRANSCRIPTION

THAÏ-

La transcription choisie pour adapter le thaï est la version révisée de 1999 du RTGS (Royal Thai General System of transcription) publiée par l'Institut Royal de Thaïlande. Ce système a l'inconvénient de ne pas rendre compte des variations tonales et de l'allongement des voyelles mais facilite la lecture des personnes non coutumières de la langue. Il se présente comme suit :

Consonnes			Consonnes		
Lettre	Initiale	Finale	Lettre	Initiale	Finale
ก	k	k	ฝ	f	-
ข ฃ ค ฅ ฆ	kh	k	ฟ	ph	p
ง	ng	ng	ฝ	f	p
จ	ch	t	ภ	ph	p
ฉ ช	ch	t	ม	m	m
ซ	s	t	ย	y	-
ณ	ch	-	ร	r	n
ญ	y	n	ฤ	rue, ri, roe	-
ฎ	d	t	ฤๅ	rue	-
ฏ	t	t	ล	l	n
ฐ ฑ ฒ	th	t	ฬ	lue	-
ณ	n	n	ฬๅ	lue	-
ด	d	t	ว	w	-
ต	t	t	ศ	s	t
ถ ฑ ฐ	th	t	ษ	s	t
น	n	n	ศ	s	t
บ	b	p	ห	h	-
ป	p	p	พ	l	n
ผ	ph	-	ฮ	h	-

Voyelles	
Lettre	Romanisation
ະ, ັ, ຣຣ (avec finale), ະ	a
ຣຣ (sans finale)	an
ະຳ	am
ີ, ື	i
ື, ື, ືອ	ue
ຸ, ູ	u
ເະ, ເີ, ເ	e
ແະ, ແ	ae
ໂະ, ໂ, ໂ, ໂາະ, ໂອ	o
ເອະ, ເີ, ເອ	oe
ເືະ, ເື	ia
ເືອະ, ເືອ	uea
ເືາະ, ເືາ, ເືາ	ua
ໂ, ໂ, ໂຍ, ໂຍ, ໂຍ	ai
ເາ, ເາ	ao
ເືຍ	ui
ໂຍ, ໂຍ	oi
ເຍ	oei
ເືອຍ	ueai
ເາຍ	uai
ເີ	io
ເີ, ເີ	eo
ແີ, ແີ	aeo
ເີຍ	iao

## LAO-

Dans la mesure où il n'existe pas de système de transcription officiel pour la romanisation de la langue lao, j'ai choisi, pour simplifier la lecture, d'utiliser le même système que pour celui de la langue thaï sauf mention contraire dans le texte, lorsque la prononciation est significativement distincte de celle employée en thaïlandais. Les seules variantes concernent la consonne ນຸ qui, en lao est placée en position initiale, se prononce /ɲ/ et sera transcrite « ny », et la consonne ວ /w/, en position initiale sera transcrite « v ».

Consonnes			Consonnes		
Lettre	Initiale	Finale	Lettre	Initiale	Finale
ກ	k	k	ປ	p	p
ຂ	kh	k	ຜ	ph	-
ຄ	kh	k	ຝ	f	p
ງ	ng	ng	ຜ	ph	p
ຈ	ch	t	ຝ	f	p
ສ	s	t	ມ	m	m
ຊ	s	t	ຢ	y	-
ຮ	ny	i	ຣ	r	n
ດ	d	t	ລ	l	n
ຕ	t	t	ວ	v	-
ຖ	th	t	ຮ	h	-
ທ	th	t	ອ	-	-
ນ	n	n	ຮ	h	
ບ	b	p			

Voyelles	
Lettre	Romanisation
ະ, ັ, ອາ	a
່າ	am
ີ, ິ	i
ື, ື	ue
ູ, ຸ	u
ະ, ັ, ອ	e
ະ, ັ, ອ	ae
ໄະ, ິ, ໄ, ອາະ , ັອ, ັ, ອ	o
ເີະ, ເີ, ເີ	oe
້ຽະ, ັຽ, ເັຽ, ົຽ	ia
ເືອະ, ເືອ, ເືອ	uea
ົວະ, ັວ, ົວ, ະວ	ua
ໄ, ໄ, ັຍ, ອາຍ, າງ	ai
ເົາ	ao

Les noms de lieux et de personnes seront conservés selon leur forme usuelle. De même, les transcriptions utilisées par les auteurs cités dans le texte seront conservées sous leur forme originale.

## UNITES ET MESURES

1 *rai* = 0,16 ha

1 baht (THB) = 0,02563 EUR (taux de conversion au 1<sup>er</sup> janvier 2016)

1 kip (LAK) = 0.000112 EUR (taux de conversion au 1<sup>er</sup> janvier 2016)

# INTRODUCTION



*Figure 1. Pêche matinale à Ban Hat Sai et rives laotiennes à l'horizon (B. Le Saint).*

La « réalité » [...] est sociale de part en part et les plus « naturelles » des classifications s'appuient sur des traits qui n'ont rien de naturel et qui sont pour une grande part le produit d'une imposition arbitraire, c'est-à-dire d'un état antérieur du rapport de forces dans le champ des luttes pour la délimitation légitime. La frontière, ce produit d'un acte juridique de délimitation, produit la différence culturelle autant qu'elle n'en est le produit.

(Bourdieu, 1980a, p. 66)

Les Isan, habitants du nord-est thaïlandais, ont souvent fait l'objet de commentaires dans les différents médias nationaux, perçus simultanément comme une population périphérique lao en territoire thaïlandais, comme les derniers représentants d'un mode de vie originel au sein d'une Thaïlande ultra-moderne, mais aussi, par les commentateurs politiques conservateurs (comme Anek Laothamatas, par exemple. Cf. *infra*), comme une masse de paysans arriérés incapables de prendre des décisions politiques profitables à leur nation. De la sorte, et en raison de plusieurs épisodes politiques survenus depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle, les habitants de l'Isan représentent à la fois une masse potentiellement séditeuse (dans un registre bien différent des habitants de l'Extrême-Sud proche de la Malaisie) et sont souvent suspectés de déloyauté<sup>1</sup>. Paradoxalement, ils incarnent également une figure de l'autochtonie thaïlandaise. L'Isan symbolise ainsi une périphérie à contrôler, au regard de certains intérêts nationaux, tout autant que le cœur de la nation, face à une jeunesse urbanisée perçue comme ayant épousé les comportements d'un occident idéalisé.

Nombreuses sont les analyses qui ont visé à comprendre les rapports que les habitants de l'Isan entretenaient avec le reste de la nation et du territoire thaïlandais, tant du point de vue de l'agriculture paysanne, différente de celle pratiquée dans les régions de la plaine centrale en ce qu'elle affiche des rendements et une surface moyenne des exploitations plus faibles, du point

---

<sup>1</sup> Héritée d'une longue histoire de dissidence, cette représentation a encore été réactivée il y a peu de temps autour d'une polémique qui a éclaté à l'occasion d'un discours tenu dans une université du Nord-Est par la journaliste Orapim « Best » Raksapon en janvier 2016, soit quelques mois avant la mort du roi. Celle-ci a été subventionnée par l'armée royale thaïlandaise pour donner des conférences en l'honneur du roi. Durant son intervention, l'oratrice lance : « Habitants de l'Isan, écoutez s'il vous plaît ! Le roi vous aime. C'est étrange que, parfois, vous oubliez le roi. C'est simplement étrange. Je ne vous blâme pas. Je comprends. Vous êtes nés trop tard. Vous êtes nés et avez vu le roi malade [ma traduction]. » À la suite de cela, un avocat isan a porté plainte pour diffamation. La journaliste fut acquittée et un appel confirma la première décision. Cf. <https://prachatai.com/english/node/7356>.



de vue ethnique qui assimile les Isan à la population Lao du Laos, que du point de vue des comportements politiques contemporains où les habitants de l'Isan sont identifiés comme des soutiens indéfectibles du clan Shinawatra. Néanmoins, alors que tant du point de vue des ethnologues que dans les discours les plus communs, les Isan sont rapprochés des populations majoritaires du Laos (qualifiés parfois, dans les rues de Bangkok, comme étant des Thaï-Lao ou plus simplement des *khon lao*), peu d'études se sont attardées sur les relations réelles qui s'établissent entre les deux populations, plus d'un siècle après l'établissement de la frontière et la construction de deux États-nations différenciés.

En raison de l'établissement des frontières entre le Siam et l'Indochine française à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et d'épisodes de migrations volontaires ou forcées des siècles précédents, on considère que le nord-est thaïlandais abrite la plus grande proportion de population lao. Cette dernière assertion sert de prétexte à la production des qualifications exposées précédemment. Seulement, après plus d'un siècle de construction nationale différenciée entre le Siam, renommé Thaïlande en 1939, et cette partie de l'Indochine devenue le Laos, les relations entre ces deux populations situées de part et d'autre de la frontière sont-elles si continues ? L'Isan constitue-t-il une enclave lao en territoire thaïlandais ? La proximité culturelle des Lao et des Isan sert-elle de « pont » entre les deux populations, permettant d'entretenir des relations intenses par-delà la frontière ? L'étude des relations isan-lao permet-elle de rendre compte de ce que Jacques Ivanoff, à la suite de Charles F. Keyes, nomme « ethnorégionalisme », c'est-à-dire « un espace social intermédiaire qui fluidifie la frontière en utilisant les réseaux familiaux et culturels locaux (Ivanoff, 2011) » ?

À la différence d'études qui se sont consacrées essentiellement à l'analyse des relations que les populations isan entretiennent avec le reste du territoire national et, particulièrement, avec son centre politique et économique, l'ambition de cette thèse est de décentrer la question de l'isan thaïlandais vers ses co-frontaliers. En interrogeant les relations entre populations isan et lao telles qu'elles se jouent au quotidien dans la plus radicale des proximités, c'est-à-dire au sein de deux territoires frontaliers, je souhaite, ici, proposer une analyse localisée de l'espace social isan-lao. Dans ce cadre, l'analyse proposée oscillera entre deux perspectives – qui supposent une interprétation bien distincte des unités sociales en jeu –, l'étude comparée de deux unités villageoises situées de part et d'autre de la frontière et celle d'un espace frontalier isan-lao. Cette étude comparée se base sur une ethnographie de 15 mois de deux unités

villageoises, Ban Hat Sai<sup>2</sup>, située à une vingtaine de kilomètres à l'est de Nong Khai en Thaïlande et Ban Na Daeng, sur la rive d'en face, à une quarantaine de kilomètres de Vientiane, la capitale laotienne. Elle ambitionne de rendre compte de la construction différenciée de ces deux unités socio-politiques qui partagent une même frontière, matérialisée dans ce cas par le Mékong (qui, entre ces deux villages, est large d'1km), ainsi que du rôle et du statut de la frontière dans un contexte de grande proximité géographique et culturelle. Ce faisant, ce n'est donc pas seulement le particularisme isan que je souhaiterais questionner, mais bien l'ambiguïté des relations entretenues entre les deux populations, caractérisées par l'alternance de procédés de distinction et d'identification ; une ambiguïté qui reflète, tout autant qu'elle détermine, les rapports que chacune de ces populations entretient avec sa propre structure nationale de pouvoir. En prenant appui sur la variation des échelles spatiales et temporelles, le propos qui suit se veut prolonger les analyses émises par mes prédécesseurs sur les espaces frontaliers, qui constituent tout autant les fondations des États-nations qu'ils en sont les périphéries. L'espace transfrontalier constitue, ainsi, un *site* privilégié d'étude des reconfigurations historiques et quotidiennes des appartenances sociales, ethniques ou nationales tout autant qu'il questionne l'extension des territoires de l'État et des représentations que les groupes y attachent.

### *Le nord-est thaïlandais : la production de la périphérie*

Les territoires du nord-est de la Thaïlande correspondent à ce que l'on nomme le Plateau de Khorat, qui débute aux environs de Nakhon Ratchasima<sup>3</sup> pour s'étendre jusqu'au Mékong et qui est à la fois limitrophe du Laos au nord et au nord-est de la région et du Cambodge au sud. Cette région qui comprend 20 provinces ou *changwat* représente près d'un tiers du territoire national<sup>4</sup> et environ la même proportion en termes de population<sup>5</sup>. Le Nord-Est est la région la plus agricole du royaume, puisqu'en 2013 elle concentrait 46.4% des exploitations dans le dernier recensement national agricole (National Statistical Office, 2013). Au regard de la construction historique des États-Nations thaïlandais et laotiens, de l'enjeu qu'a constitué la région et sa

<sup>2</sup> Afin de préserver l'anonymat des personnes interrogées, les noms des deux villages et des différents protagonistes ont été modifiés.

<sup>3</sup> Son nom officiel était autrefois Khorat. Aujourd'hui, elle est encore majoritairement désignée par son ancienne appellation par les populations du Nord-Est.

<sup>4</sup> 160 000 km<sup>2</sup> sur 513 120 km<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Il est à noter que ces chiffres sont notamment basés sur la population telle qu'elle est recensée sur les titres de propriété. Il n'en reste pas moins que beaucoup de travailleurs migrants dans les Plaines Centrales et dans l'agglomération de Bangkok sont toujours affiliés à leur maison d'origine dans le Nord-Est.



LAMBERT CONFORMAL CONIC PROJECTION; STANDARD PARALLELS 18° 00' N 8° 50' N  
 Figure 2. Carte administrative de la Thaïlande et de l'Isan.

803532AI (G03664) 2-13

population durant la période coloniale et postcoloniale, sur lesquelles je reviendrai plus longuement, la majorité de la population du nord-est thaïlandais est considérée et, nous verrons jusqu'à quel point et dans quels agencements sociaux déterminés, se considère comme d'ascendance lao. Et c'est lors d'excursions dans Bangkok ou de la venue de Thaïs centraux en territoire isan notamment, que l'on peut entendre ce qualificatif sous une forme dépréciative, bien qu'il puisse néanmoins être auto-attribué dans certaines circonstances. Il peut, par exemple, être prononcé à l'égard d'une personne dont l'accent et certaines expressions utilisées se distinguent trop fortement du thaï central et renvoient à la langue du nord-est thaïlandais. Il y a une proximité linguistique évidente entre les deux langues nationales thaïlandaise et laotienne, toutes deux de langue taï<sup>6</sup>, mais les différences qui existent s'amenuisent considérablement entre les populations du nord-est thaïlandais et les locuteurs lao du Laos, avec l'utilisation d'un registre lexicale commun. De plus, cette proximité linguistique se double de plusieurs structures rituelles communes entre les habitants de la rive gauche et de la rive droite, qui les distinguent des pratiques centrales (Condominas, 1968; Tambiah, 1970; Zago, 1972; Formoso, 1992; Hayashi, 2003; Lefferts, 2017). Au-delà de ces différences formelles entre le centre et la périphérie politique du Nord-Est, tout un régime de classification incorporée opère pour distinguer les Isan du Centre avec, par exemple, la production de catégories phénotypiques hiérarchisées (et hiérarchisantes) qui opèrent comme stigmates. Ainsi, la teinte de la peau plus sombre et un nez plus large sont perçus par les élites sino-thaïes de Bangkok comme étant des attributs physiques propres aux Isan, corollaires corporels supposés d'un mode de vie paysan, tandis que la peau blanche et le nez fin seraient caractéristiques d'une partie des habitants de la Plaine Centrale<sup>7</sup>. On trouve un exemple frappant de l'argument sociobiologique selon lequel les Isan seraient physiquement voués aux tâches les plus dures et les plus ingrates, au travers des attentes formulées à l'égard du corps des combattants isan de *muai thai* analysées par Stéphane Rennesson (Renesson, 2007). Ainsi, la région du Nord-Est se trouve constituée comme périphérie politique, ethnique et culturelle en bordure de la nation thaïe par le renforcement mutuel de différents mécanismes (incorporés pour partie par les habitants de l'Isan eux-mêmes), tels que la structure des rapports de force, les jeux de positions caractéristiques du champ politique et un système hiérarchisé de valeurs qui repose sur des différences culturelles et linguistiques. Cette position périphérique est aussi liée à la relative pauvreté des sols de la région,

<sup>6</sup> J'utilise cette orthographe pour qualifier le groupe de langue taï (à l'intérieur duquel on inclut le thaï, le lao, le shan et d'autres langues de la région comme le tay dam, le tay nuea, etc.) qui se distingue de la graphie thaï et qui désigne, elle, la langue majoritaire parlée en Thaïlande.

<sup>7</sup> Bien entendu ces différentes classifications opèrent comme des stéréotypes. Les populations de la Plaine centrale comme de l'Isan sont diverses dans leurs origines et dans leurs compositions.



aux irrégularités climatiques (C. F. Keyes, 1966b; Formoso, 1997b) et au développement tardif des voies de communications et des infrastructures agricoles, faisant de cette région la plus pauvre du royaume jusqu'en 2013 si l'on considère le revenu mensuel par maisonnée<sup>8</sup>.

À ces catégorisations ethniques et une mise en périphérie géographique, économique et administrative doivent être ajoutés plusieurs épisodes de dissidence qui ont surgi au cours du XX<sup>e</sup> siècle, comme la révolte des *phu mi bun* (1901-1902) analysée par John B. Murdoch dans un article devenu classique pour le *Journal of Siam Society* (Murdoch, 1974). Réprimée et probablement la plus conséquente de ce dernier siècle, elle a été suivie par d'autres épisodes qui ont forgé l'image d'un Nord-Est séditieux du point de vue de l'État central. Le *Free Thai Movement*, qui s'est opposé à l'alliance proposée par le gouvernement de Phibun Songkhram avec le Japon durant la Seconde Guerre Mondiale, comptait nombre de soutiens parmi les politiciens du Nord-Est et la population de la région. Sa proximité avec le *Free Lao Movement* nourrissait les soupçons séparatistes à l'égard de l'Isan (C. Keyes, 2014, p. 10). Quelques décennies plus tard, la présence accrue du Parti Communiste Thaïlandais dans le Nord-Est et, encore une fois, sa proximité supposée avec son homologue laotien encourageaient l'image d'une population prête à la sédition.

Cette image d'une région isan à la loyauté douteuse a largement été réactivée durant les différents épisodes politiques qui se sont produits depuis le début des années 2000. En effet, pendant la quasi-totalité de la durée de mon premier terrain de recherche, entre août 2013 et juin 2014, la vie politique thaïlandaise était régulièrement secouée par des manifestations<sup>9</sup> menées par un ancien député de la province de Surat Thani, Suthep Thaugsuban, contre le gouvernement de Yingluck Shinawatra, sœur de Thaksin Shinawatra<sup>10</sup>. Ces manifestations de l'époque font écho à une longue séquence de déstabilisation politique que l'on peut, au minimum,

<sup>8</sup> En 2015, elle est passée devant la région du Nord (National Statistical Office, 2016).

<sup>9</sup> Initiées à la fin du mois d'octobre de la même année, elles font suite à la tentative d'adoption par la Chambre des Représentants, dans la nuit du 31 octobre au 1<sup>er</sup> novembre 2014, d'une loi d'amnistie qui aurait eu pour objectifs d'annuler les condamnations de violences proférées à l'encontre de divers manifestants depuis 2004, d'absoudre Thaksin Shinawatra (le frère de la Première Ministre de l'époque, Yingluck Shinawatra) de ses condamnations de corruption et d'annuler les accusations de meurtre à l'encontre de Suthep lui-même et d'Abhisit Vejjajiva (leader du Parti Démocrate (*Phak Prachathipat*) depuis 2005, élu Premier Ministre de Thaïlande en décembre 2008 à la suite d'une élection controversée à la Chambre des représentants). Ce dernier perdit les élections générales de 2011 au profit de la sœur cadette de Thaksin, Yingluck Shinawatra sous la bannière du parti *Pheu Thai* (« pour les Thai »).

<sup>10</sup> Ancien officier de police devenu magnat des télécommunications au travers de l'entreprise Shin Corporation, il fonda le Parti *Thai Rak Thai* (les Thai aiment les Thai) en 1998 et fut élu Premier Ministre en 2001 sur un programme à la fois néolibéral et social (Mérieau, 2014) (il mit notamment en place des programmes de réduction de la pauvreté : l'accès aux soins, des prêts agricoles à faible taux d'intérêts, des programmes de micro-crédit, etc.). Ses politiques à l'encontre du trafic de drogue et contre les insurrections dans le sud du pays ont été extrêmement répressives (2500 morts durant la « guerre contre la drogue »). Réélu en 2005, il fut renversé par un coup d'État militaire le 19 septembre 2006 et s'exila à Dubaï.

faire remonter au coup d'État militaire de 2006<sup>11</sup> contre le second gouvernement de Thaksin. Celui-ci a fait suite à de nombreuses manifestations des « Chemises Jaunes » emmenées par le *People's Alliance for Democracy* et qui accusaient le Premier ministre de corruption et d'abus de pouvoir. Jusqu'en 2014, la vie politique thaïlandaise s'est bipolarisée autour de ce que l'on a nommé les Chemises rouges (*suea daeng*) et les Chemises jaunes (*suea lueang*). Le groupe hétéroclite que constituait les Chemises Rouges (Mérieau, 2013) s'est cristallisé autour de l'*United Front for Democracy Against Dictatorship* (*naeo ruam prachaitipatai totan padetkan haeng chat*), opposé au coup d'État militaire de l'année 2006. Regroupés en partie autour de la figure de Thaksin Shinawatra, désormais en exil, les Chemises rouges provenaient majoritairement des zones rurales du nord-est thaïlandais, l'Isan, ainsi que des zones rurales du Nord et rassemblaient aussi les travailleurs immigrés originaires des mêmes régions<sup>12</sup>. Il est à noter que depuis l'élection de Thaksin, les victoires électorales du *Thai Rak thai* et du *Pheu thai* doivent beaucoup à l'électorat rural du Nord et du Nord-Est et aux classes populaires de Bangkok (Baker, 2011), tandis que le Parti Démocrate doit plus aux classes moyennes et supérieures de Bangkok et aux populations du Sud de la Thaïlande. Dans la mesure où les populations de l'Isan et du Nord constituent une bonne part de la population électorale, les élections générales depuis 2001 ont donc systématiquement donné la victoire à Thaksin ou à sa sœur, Yingluck<sup>13</sup>. Accusé, par les Chemises Jaunes et leurs soutiens, de « démoraliser » la vie politique thaïlandaise, Thaksin aurait confondu, selon les conservateurs, ses propres intérêts avec ceux de la nation thaïlandaise et serait dénué des caractéristiques morales propres aux bons leaders. Ainsi, ses soutiens, et notamment les divers manifestants qui ont protesté en 2009 et 2010 dans les rues de Bangkok, étaient perçus comme des paysans, payés par Thaksin lui-même, incapables de reconnaître ce qui était bon pour la nation<sup>14</sup>. Selon ces critiques conservatrices, cette population ne serait pas encore prête pour une démocratie mais devrait être contrôlée et ainsi, être empêchée de remettre en cause les formes existantes de pouvoir et de privilèges (Hewison & Kitirianglarp, 2010). Cette relégation au rang d'« idiot politique » auquel les conservateurs assignent les ruraux du Nord et du Nord-Est, s'est peu à peu cristallisée autour de ce qu'Eugénie Mérieau

<sup>11</sup> Depuis 1939, la Thaïlande a subi au total 12 coups d'État réalisés par l'armée et sept tentatives.

<sup>12</sup> Les taxis de Bangkok, majoritairement issus de l'Isan, ont joué un rôle très important dans le relai et l'organisation des différentes manifestations des Chemises rouges (Sopranzetti, 2012b).

<sup>13</sup> La population du nord-est de la Thaïlande constituait à elle seule, en 2010, le tiers de la population nationale. À elle deux, les régions du Nord et du Nord-Est constituent près de la moitié de la population.

<sup>14</sup> Charles F. Keyes donne un exemple frappant de cette vision conservatrice lorsqu'il reprend, dans son ouvrage, une bande dessinée, extraite du magazine *The Manager*, dont Sondi Limthongkul, un leader des Chemises Jaunes, est le propriétaire. Celle-ci représente les rues de Bangkok envahies par des buffles, créatures souvent décrites comme stupides et dépeint ainsi les manifestants des Chemises Rouges comme des paysans incapables de jugement, tout juste bons à être les clients d'un leader fortuné.

qualifie de *nomos* de la Thaïlande (Mérieau, 2014), le conte des deux démocraties, popularisé par le politiste Anek Laothamatas<sup>15</sup>. Selon cet auteur, la vie politique serait divisée entre deux types de visions de la démocratie, celle des classes populaires et rurales de l'intérieur du pays, paupérisées, sans éducation et qui choisiraient mal les leaders de leur pays, et celle des classes moyennes, aisées et éduquées de Bangkok qui choisiraient, elles, des leaders intègres, habitués de la politique et qui se caractériseraient par leurs qualités morales, quitte à se détourner des règles démocratiques (Laothamatas, 1996). Ainsi, alors que les habitants du Nord et du Nord-Est font désormais pleinement partie du jeu politique national et que leurs voix semblent porter (C. Keyes, 2014), les élites et le palais les accusent de ne pas saisir le concept d'une « démocratie à la Thaïlandaise » sous l'égide du monarque<sup>16</sup> (Hewison & Kitirianglarp, 2010; Ivarsson & Isager, 2010).

Ces différents facteurs politiques ont conduit à produire l'image d'une périphérie lao au sein de la nation thaïlandaise. Néanmoins, cette périphérie doit être replacée au sein d'un contexte national où l'appartenance thaïe de certaines populations du nord montagneux (Winichakul, 2000; Pesses, 2004; Ashley, 2013; Scott, 2013) ou des populations musulmanes du Sud (McCargo, 2010) est elle aussi largement remise en cause. Eût-égard à d'autres populations minoritaires thaïlandaises, les populations du nord-est thaïlandais peuvent tout au contraire représenter, dans l'imagerie populaire, une forme d'authenticité thaïe (Renneson, 2007) et, dans un schéma évolutionniste, une forme réifiée, et encore pas tout à fait polluée par l'occidentalisation des villes, d'une Thaïlande pure, résumée ainsi par M. Herzfeld :

Northeastern Thailand, where eating with the hands remains most acceptable, is also the zone considered by Bangkok residents to be the most « backward », permitting them the slightly coy pleasures of « cultural intimacy » when they nevertheless follow this practice in northeast-style restaurants at home and tell each other in knowing voices that the Northeast is the only part of the country that really still escapes the malignancies of consumerism and Western influence – and that the Lao state next door, with its similar food

<sup>15</sup> Politiste de l'université Thammasat à Bangkok mais aussi politicien. Il a été membre du Parti Démocrate. Depuis le dernier coup d'État militaire en mai 2014, il a été successivement nommé à des postes d'importance dans la nouvelle construction politique à venir. Il a notamment été nommé directeur du sous-comité à la promotion de la réconciliation au sein du Comité de Rédaction de la Constitution (CDC : *Constitution Drafting Committee*).

<sup>16</sup> Cette idée d'une démocratie à la thaïlandaise (*prachathipatai baep thai*) a conduit à instaurer plusieurs réformes constitutionnelles dont l'un des objectifs était de donner moins de force de décision au suffrage des électeurs (Lamubol, 2013; Pundit, 2014). Cette idée, que l'on peut faire remonter à la période de Sarit Thanarat, officier de l'armée thaïlandaise devenu Premier ministre après un coup d'État (1957-1963), est aujourd'hui réactivée, pour justifier l'autorité du gouvernement militaire de Prayut Chan-O-Cha, sous le terme de *thai niyom* (« thaïsme ») (Chan-o-Cha, 2018; Somjittranukit, 2018).

and language, even more genuinely preserves things as they once were » (Herzfeld, 2010, p. 73).

### *L'unité laotienne de la comparaison*

Le « problème isan » est alors perçu selon une perspective politique adoptée depuis le centre de la Thaïlande ou à l'échelle de la nation prise comme totalité. Nombre de travaux ont visé à comprendre ce « problème » dans le cadre du champ politique national thaïlandais en l'adossant à une différence culturelle historiquement construite, très bien décrite par ailleurs. La justification de ces monographies, sur le plan de l'anthropologie culturelle, se joue dans une perspective comparative dont les unités à comparer sont les unités régionales circonscrites à l'échelle nationale.

La proximité et la parenté entre les deux populations – on considère historiquement qu'une partie de la population de l'Isan est issue de différentes vagues d'immigrations de la rive gauche du Mékong vers sa rive droite – ont d'ailleurs nourri plusieurs ambitions irrédentistes lors de la construction des deux États. Les rives du Mékong ont constitué un enjeu de luttes entre le Siam et la France coloniale à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Le Siam comptait récupérer les territoires orientaux du Mékong occupés par des locuteurs de langue taï. Par la suite, durant le XX<sup>e</sup> siècle, ce projet fut prolongé avec la création de la Thaïlande et la volonté de constituer un territoire national réunissant la totalité des populations taï. De la même manière, les ambitions coloniales françaises de recouvrir la totalité des anciens territoires assimilés à ceux du Lan Xang<sup>17</sup>, incluant le nord-est de la Thaïlande dans un Laos plus grand, en réponse à l'ambition panthaïe, ont aussi été prolongées par certains nationalistes laotiens, dont le Prince Phetsarath<sup>18</sup> (Goscha & Ivarsson, 2003b, pp. xiii-xiv; Stuart-fox, 2006, p. 348; Ivarsson, 2008, p. 166). Ainsi, le plateau de Khorat et les rives du Mékong ont constitué un enjeu particulier de la construction nationale des deux États frontaliers. Pour autant, si la population lao semble avoir toujours constitué un arrière-plan comparatif pour qualifier les habitants du nord-est thaïlandais, c'est avant tout les différences avec les populations des plaines centrales thaïlandaise que les monographies villageoises en terres Isan ont voulu souligner pour saisir leur intégration au

---

<sup>17</sup> Essentiel dans l'historiographie laotienne contemporaine et pour reconstituer l'idée d'un territoire lao homogène et unitaire bien avant la construction étatico-nationale, le royaume du Lan Xang est censé constituer un royaume unifié qui aurait existé du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle.

<sup>18</sup> [1890-1959] fils du vice-roi de Luang Prabang et de la princesse Thong Di, mais aussi frère aîné des leaders politiques Souvanna Phouma et Souphanouvong, il devint le fondateur du Lao Issara, un mouvement nationaliste et indépendantiste laotien. Il deviendra chef d'État du Laos durant une courte période.



territoire national. Ces différences ont notamment été analysées en s'appuyant sur la catégorisation ethnolinguistique reposant sur les migrations historiques dans la région, qui distinguent culturellement et linguistiquement la majorité de la population de l'Isan du reste du territoire à l'intérieur du seul cadre national thaïlandais (nationalisme méthodologique). Ces deux schèmes d'interprétation (catégorisation ethnolinguistique et nationalisme méthodologique) demeurent pertinents dans l'analyse des populations frontalières du Mékong dans cette région. En effet, la proximité linguistique et culturelle est manifeste et les constructions nationales différenciées ont évidemment eu un impact qu'il s'agira de mesurer au regard de la définition et l'auto-définition des populations, comme nous le verrons plus tard. Néanmoins, peu d'études se sont intéressées aux interactions et à la structuration des relations telle qu'elles se réalisent au quotidien entre co-frontaliers. Comment cette ambiguïté de qualification des habitants du nord-est de la Thaïlande se négocie-t-elle matériellement et quotidiennement entre les habitants de la rive gauche et de la rive droite ?

La question des rapports ethniques dans le Laos contemporain se pose de manière bien différente qu'en Thaïlande et l'élaboration historique même d'une entité nationale lao entre le colonialisme français en Indochine et une construction nationale thaïlandaise a été un enjeu crucial de l'historiographie laotienne du XX<sup>e</sup> siècle (Ivarsson, 2008). Se sont donc constitués politiquement des stratégies et mécanismes de construction étatico-nationaux qui ont eu pour vocation de réunir dans un même territoire des populations qui devaient alors partager la même histoire, malgré l'existence d'une hiérarchie entre elles. Dans un État multi-ethnique tel que le Laos contemporain, où sont représentés officiellement 49 groupes ethniques, la construction nationale, à la suite de l'indépendance puis après l'instauration de la République Démocratique et Populaire du Laos (RDPL) en 1975, a eu pour ambition d'homogénéiser la population autour d'une norme sociale et culturelle que serait censée incarner la population lao, légèrement majoritaire dans le pays<sup>19</sup>. Le qualificatif de lao est dans ce cadre « used as a synecdoche for the whole population (Pholsena, 2006, p. 175) ». Pourtant, selon certains critères classificatoires, la majorité de la population lao (au sens ethnique) ne se situerait pas dans les territoires du Laos contemporain mais habiterait sur la rive droite du Mékong (Taillard, 1989). Les locuteurs lao

---

<sup>19</sup> Selon le recensement général de la population en 2005, la population lao constituerait 55% du total de la population, les Khmou 11%, les Hmongs 8%, les Tai 3.8%, les Puthai 3.3%, les Lu (2.2%) (Schlemmer, 2015). Le même auteur nous explique comment le terme d'ethnie *son phao*, n'est pas utilisé pour désigner la population lao mais ne sert qu'à caractériser celles qui relèveraient des « minorités ». Les différents gouvernements laotiens depuis les années 1950 font référence à la diversité de la population nationale selon une répartition tripartite : les *Lao Loum* (« Lao des basses-terres ») composés par la population majoritaire et les groupes tai en général, *Lao Theung* (« Lao des collines ») incluant les groupes môn-khmers et austronésiens et les *Lao Soung* (« Lao des sommets ») composés par les groupes tibéto-birmans et hmong-yao (Evans, 1999).

seraient alors près de dix fois plus nombreux en Thaïlande. Ainsi, les Lao du Laos constitueraient, du point de vue statistique, la part minoritaire des Lao de la région alors que les habitants du nord-est thaïlandais en seraient les représentants les plus nombreux. Pour autant, les premiers constituent du point de vue symbolique la majorité sur laquelle s'adosse le projet politique national laotien, alors que les seconds sont perçus comme une périphérie culturelle au sein d'un État-nation fortement centralisé. Dès lors, quelles conséquences cette opposition paradoxale entre la représentation statistique et la représentation politique et symbolique a-t-elle sur les rapports entretenus par les deux populations frontalières ?

### *Frontières : États, nations et ethnicité*

Si l'étude de deux localités frontalières permet d'adopter une perspective comparative à l'égard de populations placées dans un même ensemble culturel mais séparées par deux entités étatiques distinctes, la démarche adoptée ici vise aussi à analyser l'usage de la frontière comme lieu de passage et de mobilité mais aussi de limite dont l'un des effets est celui de la production renégociée des appartenances.

La distinction a été maintes fois opérée entre les trois déclinaisons anglophones du terme français « frontière ». En effet, les termes de *border*, *frontier* et de *boundary* renvoient à des réalités différentes mais qui se rejoignent en plusieurs points. Le premier terme est plus souvent utilisé pour désigner la limite administrative des États et le synonyme que l'on pourrait lui trouver en langues thaïlandaise et laotienne serait celui de *chai/sai daen*, utilisé dans le registre administratif et politique. Néanmoins, ce terme peut aussi être utilisé pour qualifier une zone frontalière plutôt qu'une ligne de démarcation et pour faire référence à des « régions frontalières ». Le second terme anglais, ayant plutôt comme équivalent l'expression *phrom daen* en thaïlandais (Boonwanno, 2014, p. 35), bien que pouvant faire référence à la frontière entre deux États, évoque plutôt l'idée de zone-frontière toujours en devenir, avec notamment la référence classique à l'expansion coloniale de la conquête de l'Ouest. Ainsi, le terme de *frontier*, plus généralement, peut-être renvoyé à l'idée d'un espace à conquérir, d'une limite à repousser, d'une vision expansionniste visant à étendre les limites de la « civilisation » aux dépens de la « sauvagerie », mais renvoie aussi aux marges, aux extrémités et aux périphéries. Le dernier terme, celui de *boundary*, qui en langue thaï et lao serait désigné par le terme de *khet daen*, désigne une ligne de démarcation, qu'elle soit physique ou figurative. Cette catégorie a une

longue histoire en anthropologie ainsi qu'en sociologie (Lamont & Molnár, 2002), et demeure une notion majeure dans l'histoire des théories de l'ethnicité avec le texte, devenu canonique de F. Barth, en introduction à l'ouvrage *Ethnic groups and boundaries : the social organization of cultural difference*, publié en 1969, texte précurseur de l'approche constructiviste à propos de l'ethnicité. Dans ce cadre, le terme *boundary* renvoie à l'idée de frontière, de limite ou de ligne de séparation entre les groupes sociaux, qui peuvent éventuellement se maintenir dans le cadre où des individus les transgressent et renvoient bien plus à des processus interactionnels d'exclusion et d'inclusion qu'à une barrière objective entre deux entités culturelles discrètes fondées sur des essences généalogiques différenciées (Barth, 1998a [1969]). C'est principalement par cet usage que l'on peut concevoir la frontière comme un concept dans la mesure où il sert, ici, d'outil d'analyse pour interroger les limites et la constitution des groupes en tant que tels. Nombreux sont les textes qui se sont inspirés de la conception barthienne de l'ethnicité et nombreuses en ont été aussi les critiques provenant de l'anthropologie sociale (C. F. Keyes, 1976) ou encore de l'approche cognitiviste (Gil-White, 2001), mais elle continue, néanmoins, de nourrir les réflexions autour de l'ethnicité.

Les analyses de Barth ont été précédées par des réflexions initiées par des chercheurs spécialistes de l'Asie du Sud-Est, comme Edmund Leach<sup>20</sup> et Michael Moerman (Leach, 1964; Moerman, 1965) qui remettaient déjà en cause le paradigme primordialiste en ethnologie. Par la suite, et de manière générale, nombreuses sont les contributions concernant la production des frontières et les relations interethniques qui ont été le fruit de chercheurs spécialistes de la région (Wijeyewardene, 1990; Formoso, 2000; Goudineau, 2000; Turton, 2000; King & Wilder, 2003, Chapitre 6; Pesses, 2004; Farrelly, 2009). Le prolongement des débats concernant ce qu'il est convenu d'appeler la Zomia (Van Schendel, 2002; Formoso, 2010; Scott, 2013) comme une zone-frontière (*borderlands*) construite à la périphérie des États-agraires d'Asie du Sud-Est, en est un des reflets. Ces dernières années, les études consacrées aux espaces frontaliers (*borderlands*) constituent sans aucun doute une des tendances les plus prolifiques autour de la question des frontières en sciences humaines et sociales, caractérisées par des comptes rendus localisés de l'expérience frontalière. Ces études analysent comment la frontière transforme la vie des *borderlanders* et questionnent, en retour, la place donnée à l'État et à la nation par l'étude des

---

<sup>20</sup> « On the contrary I would claim that it is largely an academic fiction to suppose that in a « normal » ethnographic situation one ordinarily finds distinct « tribes » distributed about the map in orderly fashion with clear-cut boundaries between them. I agree of course that ethnographic monographs frequently suggest that this is the case, but are the facts proved ? My own view is that the ethnographer has often only managed to discern the existence of a « tribe » because he took it as axiomatic that this kind of cultural entity must exist. Many such tribes are, in a sense, ethnographic fictions (Leach, 1964, pp. 290–291). »

périphéries (Wilson & Donnan, 1988; Sahlins, 1996; Baud & Van Schendel, 1997; Walker, 1999; Wendl & Rösler, 1999; Horstmann, 2006; Horstmann & Wadley, 2006; Ishikawa, 2010; Singh, 2014). Elles constituent une approche décentrée bénéficiant d'un atout heuristique majeur pour éviter d' « appliquer à l'État une pensée d'État (Bourdieu, 2012, p. 13) ».

En même temps que les études sur l'Asie du Sud-Est servaient de support à l'étude des relations interethniques, ce sont notamment les questions de domination et de rapports au pouvoir qui ont été mises en exergue par l'analyse des relations entretenues durant la période prémoderne entre les centres des États-agraires et leurs périphéries. La forme politique du *mueang* (sous sa forme Taï) caractérise la structure des royaumes prémodernes. Le *mueang*<sup>21</sup> désigne en même temps une ville, une principauté, un royaume ou un pays et qualifie un pôle dont le pouvoir se diffuse à partir de son centre. Dès lors, dans une telle conception du pouvoir<sup>22</sup>, caractérisant la période précédant la construction étatico-nationale dans la région, l'autorité politique se définissait moins par l'étendue de ses limites, qui ne semblaient pas clairement définies, que par la population et les chefs locaux qu'elle arrivait à placer sous son influence. Les limites d'une telle autorité ne se définissaient ainsi que par les marques d'allégeance que pouvaient manifester les seigneurs locaux. Dès lors, à la périphérie de ces centres, on pouvait trouver des territoires qui se trouvaient sous l'influence de plusieurs royaumes et pouvaient multiplier ou alterner leurs allégeances, comme l'a très bien montré l'historien Thongchai Winichakul :

In the indigenous polity in which the power field of a supreme overlord radiated like a candle's light, the tiny chiefdoms were always located in the overlapping arena of the power fields. Unlike the border between Siam and Burma which kept both sides apart, all other borders of Siam were shared by others. Their frontiers were overlapping. In the indigenous interstate relations, the overlapping margin of two power fields was not necessarily considered a problem unless it served as a bridge for the enemy to invade. Multiple sovereignty was well recognized by the parties involved as the status quo (Winichakul, 1994, p. 100).

<sup>21</sup> Le terme est toujours utilisé aujourd'hui et peut servir tout autant à désigner le pays en son entier (*mueang thai*, *mueang lao*), la capitale ou bien une localité urbaine. Ainsi, les villageois de Na Daeng peuvent utiliser l'expression « *pai nai mueang* » pour désigner Vientiane alors que les habitants de Hat Sai utiliseront la même expression pour signifier qu'ils partent à Nong Khai.

<sup>22</sup> En adéquation avec une conception cosmologique de l'espace hérité du bouddhisme.

Ainsi :

We may see numerous boundaries which might not be connected but which were flexible. Some might be thick, some might be blurred. Many had disappeared or never existed. Siam before the last decade of the nineteenth century was not like an « old axe », but a discontinuous, patchy arrangement of power units [...]. The political sphere could be mapped only by power relationships, not by territorial integrity (Thongchai, 1994, p. 79).

L'auteur Thongchai Winichakul montre comment la cartographie est devenue, au moment où la délimitation territoriale a remplacé l'allégeance des populations comme enjeu de souveraineté, un outil participant à la construction d'un nouveau *geo-body* national aux frontières délimitées. L'anthropologue A. Walker, en conclusion de l'ouvrage *On the borders of state power. Frontiers in the Greater Mekong Sub-Region* critique en partie cette vision selon laquelle les frontières prémodernes étaient inexistantes. Il remet notamment en cause les schémas généralistes qui prêtent à toute frontière un cycle historique commun caractérisé par trois phases : (1) une phase prémoderne caractérisée par une ambiguïté des marges frontalières, (2) une phase coloniale au XX<sup>e</sup> siècle, secouée par des tensions interétatiques, où les frontières sont difficiles à traverser et (3) une dernière séquence de globalisation marquée par une ouverture des frontières. Ayant mené un terrain près du Mékong dans la région de Chiang Khong au milieu des années 1990, A. Walker affirme que la régulation d'État est bien plus forte à l'époque de son enquête qu'elle ne l'était dans les périodes antérieures. De même, pour la période moderne, si le traité franco-siamois a établi une cartographie précise de la frontière, il n'en reste pas moins que les flux de marchandises transitaient bien plus par la frontière lao-siamoise qu'à l'intérieur de l'Indochine française. Walker en appelle donc à multiplier les études sur les zones frontalières, à en effectuer des comptes rendus locaux et temporellement situés et à rendre compte des négociations situées entre pratiques restrictives et pratiques plus permissives sur les frontières (Walker, 2009). On le voit bien, la thématique frontalière, et particulièrement en Asie du Sud-Est, lie les problématiques de construction et d'exclusion des groupes avec la question de l'étendue des pouvoirs politiques et de l'interaction entre différents pôles d'autorité.

L'ambition de mon travail ne réside absolument pas dans une volonté d'objectivation de ce que serait la réalité définitive d'une frontière. L'objectif est ici d'analyser les chevauchements locaux et temporellement situés entre les structures de pouvoir à différentes échelles et la constitution des groupes au travers de leurs interactions et de leurs mobilités. Mon analyse tente

d'articuler, dans la continuité des études des *borderlands*, non pas comment émerge une « culture frontalière » (Alvarez, 1995), mais de réfléchir aux modalités selon lesquelles, par le *medium* de la frontière et au sein d'un espace frontalier élargi, sont produits des effets de classements. En tant que lieu de passage, de mobilité et d'interaction entre les groupes, mais aussi en tant que limite et barrière entre deux territoires nationaux, l'espace frontalier serait alors un *locus* privilégié de la production locale de ces *boundaries* définie par Barth. Néanmoins, même à l'échelle réduite de l'ethnographie, la constitution des groupes et le positionnement des individus ne doit pas seulement à l'échelle interactionnelle et il apparaît nécessaire d'intégrer dans l'analyse, comme le préconise A. Wimmer à propos des théories de l'ethnicité, différentes variables, comme les structures politiques et institutionnelles qui participent à la définition de la validité de tel ou tel type de frontières, mais aussi les formes de hiérarchisation à l'échelle locale (Wimmer, 2008). Ainsi, considérant les théories barthiennes d'un grand intérêt mais qui omettent, néanmoins, de souligner l'importance de certaines structures sociales dans la constitution des frontières, le point de vue adopté ici dans l'étude de l'espace frontalier thaï-lao permet de réintroduire de la verticalité au sein des analyses interactionnelles, trop horizontales.

Cette étude se consacre à l'espace frontalier thai-lao comme lieu de production d'une (ou de plusieurs) « intimité(s) culturelle(s) », c'est-à-dire de ce processus par lequel on retrouve, incarné au niveau le plus *infra* des faits quotidiens, les manifestations les plus officielles des États-Nations, et leurs stéréotypes essentialisants associés, tout autant que les réactions de défiance et de sédition à leurs égards (Herzfeld, 2007). Considérant que l'échelle ethnographique la plus réduite permet d'analyser les manifestations et les productions les plus concrètes des structures de pouvoir, des imaginaires nationaux et de leurs particularités à l'échelle locale, l'étude de l'espace frontalier thaï-lao vise à l'analyse des recompositions quotidiennes des écarts entre États et Nations (Wilson & Donnan, 1998).

### *Unités villageoises et comparatisme*

Si les préoccupations frontalières en anthropologie – et dans d'autres disciplines des sciences humaines et sociales – visent tout particulièrement à questionner la structuration sociale contemporaine de l'espace, l'analyse de l'espace frontalier ne saurait être complète s'il elle ne faisait pas intervenir le registre historique. À différentes échelles, les évolutions des rapports de force interétatiques et les changements politiques de l'administration du territoire



national ont transformé et laissent leurs traces sur les régimes des mobilités à la frontière. À cet égard, les conséquences locales de la Seconde guerre d'Indochine, le conflit en territoire laotien et les changements politiques et économiques qui en ont découlé, ont constitué des événements majeurs à même de transformer le rôle et le statut frontalier. C'est dans cette optique que je me suis tourné dans un premier temps vers une localité (Ban Hat Sai), située non loin de la ville provinciale de Nong Khai, qui avait constitué l'un des passages principaux pour les Laotiens en exil à la fin du conflit et avait accueilli un camp de réfugiés<sup>23</sup>, principalement composé de ce que le gouvernement laotien nommait les « Lao des Plaines », mais aussi d'ethnies dites montagnardes en majorité Hmong<sup>24</sup>. De plus, la présence du poste-frontière, installé en même temps que le premier pont de l'Amitié thaï-lao en 1994, faisait de cette zone frontalière une voie de communication privilégiée entre les deux populations. Mon choix s'est porté sur un village situé à une vingtaine de kilomètres de la capitale provinciale avec l'hypothèse que l'installation au sein d'une petite unité spatiale m'aurait permis d'observer, au plus près, les régimes d'interactions entre l'ancienne population réfugiée, les personnes installées dans la région depuis plusieurs générations ainsi que les allées et venues de parents ou de connaissances habitant sur l'autre rive. De plus, cette localité constituait de longue date un accès informel des frontaliers laotiens vers le territoire thaïlandais.

C'est dans cette optique d'étudier les migrations conséquentes à la Seconde guerre d'Indochine que j'ai débuté mon premier terrain de recherche de neuf mois entre août 2013 et juin 2014, financé, pour partie, par l'École Doctorale 395 « Milieux, cultures et sociétés du passé et du présent » ainsi que par le Laboratoire d'Ethnologie et de Sociologie Comparative de l'Université de Nanterre.

Néanmoins, cette seule focalisation sur une séquence particulière de l'histoire et sur ses effets contemporains ne rendait pas compte des dynamiques migratoires qui leurs préexistaient et sur leurs évolutions contemporaines. C'est alors par la confrontation directe avec le terrain, lors de mes premiers mois de recherche, que j'ai décidé d'étendre mon projet à l'étude des relations entre deux localités frontalières. Si la migration provoquée par les conséquences militaires et politiques de la Guerre du Vietnam se présentait à moi par les récits de certains des habitants de Ban Hat Sai, leur généalogie et les réseaux encore entretenus avec la rive laotienne,

---

<sup>23</sup> Situé à l'est de la ville et qualifié par l'acronyme TCD (« *To Cho Do* » pour ตจต ซึ่ง désigne en vérité le corps policier chargé de l'administration et du contrôle des frontières).

<sup>24</sup> Le nombre de Hmongs ayant pris le chemin des camps thaïlandais du Nord et du Nord-Est à l'époque est estimé à 150 000 (Hassoun, 1997, p. 16).

la proximité évidente du territoire laotien mettait en lumière des réseaux de relations d'un autre ordre, qui préexistaient et dépassaient les conditions de l'exil du dernier quart du siècle précédent.

Nombreuses sont les études ethnographiques ayant traité de la particularité de la région du Nord-Est dans l'espace national thaïlandais et notamment des différentes migrations intérieures et saisonnières des paysans du Nord-Est (Jampaklay, 2016; C. Keyes, 2014; Mills, 2012; Rigg & Salamanca, 2011.), ainsi que de quelques-unes des mobilités internationales de cette même population (Chamaratana, Ayuwat, Knippenberg, & Jong, 2010; C. Keyes, 2012). Bien que plusieurs études se soient penchées très récemment sur les migrations laotiennes de travail dirigées vers la Thaïlande (Barney, 2009, 2012; High, 2009, 2014; Huijsmans, 2010; Molland, 2010b, 2010a), il existe peu d'études qui traitent, dans l'histoire récente, des mobilités régulières au travers de la frontière<sup>25</sup> et qui lient, dans l'analyse, ces mobilités régulières aux migrations plus étendues des deux populations, permettant ainsi de dresser un schéma général d'analyse des différentes mobilités et de leurs influences.

De la localité de Ban Hat Sai, située à 20 km de la ville de Nong Khai, mon ethnographie s'est étendue au village de Ban Na Daeng, sur l'autre rive, à 40 km de la capitale laotienne, Vientiane. De tailles relativement similaires – la totalité des deux unités administratives de Ban

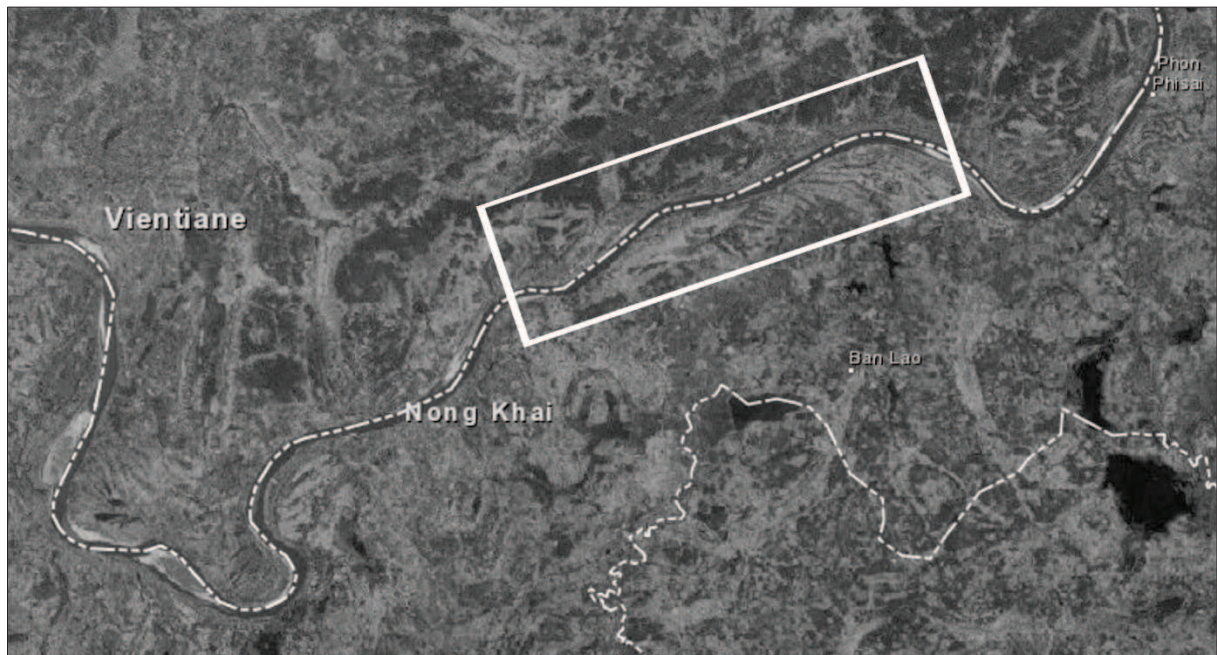


Figure 3. Zone dans laquelle se situent Ban Na Daeng (LAO) et Ban Hat Sai (TH). Image satellite (Source <https://landsatlook.usgs.gov/viewer.html>)

<sup>25</sup> Il faut néanmoins mentionner la thèse récente de Soimart Rungmanee (2014).



Hat Sai comporte 306 maisonnées et Ban Na Daeng en comporte 256 —, les deux localités distantes de moins d'un kilomètre constituent deux unités sociales idéales pour la comparaison et permettent ainsi de confronter les facteurs socio-économiques qui président à la mobilité frontalière et qui s'ajoutent aux déterminants politiques nationaux. Je reviendrai dans le premier chapitre sur les fondements de la comparaison entre ces deux villages.

Depuis plus de vingt ans, nombreuses ont été les critiques, justifiées, à l'égard des monographies et d'une certaine *bounded ethnography*, une ethnographie qui se baserait sur des unités spatiales conçues comme totalités sociales, typiquement, le village. Elles ont, dès lors, plutôt prônées l'étude de la circulation des sens culturels, des objets et des identités dans des espaces-temps diffus, une ethnographie multi-située (Marcus, 1995). Dans notre cas, c'est pourtant bien le projet inverse puisqu'il s'agit d'interroger la construction et la structuration d'un espace culturel tel qu'il a été conçu jusqu'alors. Autrement dit, plutôt que de considérer *a priori* l'unité d'un espace culturel lao qui irait des bassins du Moyen-Mékong jusqu'à Khorat, le but est d'interroger, non pas la réalité de cet espace, mais son incorporation par les acteurs frontaliers dans le cadre d'une analyse localisée. L'échelle réduite de l'analyse permet ainsi de rendre compte de la production de limites, de frontières sociales et des agencements de pouvoirs qui traversent, croisent et structurent la zone étudiée. Le choix de deux unités villageoises doit ainsi se percevoir comme le choix d'un dispositif heuristique (Candea, 2007).

Aussi bien dans la localité de Ban Hat Sai que dans celle de Ban Na Daeng, l'appartenance à une unité villageoise, de naissance ou d'adoption<sup>26</sup>, est profondément marquée et signifiée par l'expression consacrée *ban hao*, « notre village ». Dans le cas de Ban Hat Sai, le village thaïlandais, il y a une certaine ambiguïté à cette appartenance dans la mesure où le village a été divisé en deux unités administratives distinctes, Ban Hat Sai Nuea et Ban Hat Sai Tai. Cette division administrative n'est pas clairement marquée par des frontières paysagères ou architecturales mais simplement par la présence de panneaux indiquant le passage de l'un à l'autre. Selon le contexte d'énonciation, l'appartenance à l'une ou l'autre des unités de ce village peut être signifiée même si, la plupart du temps, la distinction n'est pas réalisée.

---

<sup>26</sup> Comme c'est le cas, selon une certaine tendance à l'uxorilocalité, d'une grande partie des époux sans que cela ne les empêche d'occuper des fonctions politiques et religieuses au sein des villages.

## *Entre deux rives : positions et pratiques de l'enquête*

À Ban Hat Sai, plutôt jeune *farang*<sup>27</sup>, comparé à la population d'Allemands ou d'Américains sexagénaires installés ou de passage dans la région et qui ont, me dit-on, le plus souvent, trouvé une épouse dans les villages environnants la capitale provinciale, j'étais néanmoins tributaire des structures de pouvoirs antérieures ou contemporaines qui traversaient mon terrain de recherche. Dès lors, mon projet de recherche initiale, explicité dès les premiers instants de mon arrivée dans le village de Ban Hat Sai, était perçu comme une lubie propre à l'héritage historique que la France avait fait porter sur les territoires laotiens. Autrement dit, je ne devais ma présence que par mon intérêt à l'histoire coloniale de mon propre pays. Il y avait donc, dans les premiers temps, une certaine incompréhension et frustration pour les villageois de Ban Hat Sai de ne me voir rechercher que certains types d'individus ou de familles liés aux événements de la guerre du Vietnam.

C'est par ce premier intérêt de recherche que j'ai pu prendre contact avec Mae Thom, comme je l'appelle, qui était la seconde née d'une fratrie de dix personnes, issue du mariage d'un homme d'une grande famille<sup>28</sup> de Ban Hat Sai et d'une femme née au Sud du Laos. Avec quelques-uns de ses frères et sœurs, Mae Thom a dû s'exiler durant la guerre, parcourir la moitié du Laos et traverser la frontière pour rejoindre la maison familiale de son père à Ban Hat Sai. Au moment où j'arrivais dans le village de Ban Hat Sai, Mae Thom faisait partie d'une initiative locale regroupant plusieurs *mae ban*. Le terme de *mae ban* désigne littéralement « femme de maison » ou « femme du village ». Dans ce cadre, elle désigne le groupe de femmes inscrites au sein de l'initiative *homestay* mais aussi OTOP<sup>29</sup>. L'initiative *homestay* vise à développer l'accueil et le tourisme au sein de petites unités villageoises et assurer d'autres sources de revenus aux

---

<sup>27</sup> Catégorie générique désignant, le plus souvent, l'Occident ou les Occidentaux ou plus généralement des populations qui se sont comportées de manière impérialiste vis-à-vis des Thaïlandais ou des Lao. Par extension, elle peut parfois servir à désigner tout étranger non-asiatique. L'expression charrie avec elle toute une représentation de l'Occident contre laquelle la Thaïlande, notamment, s'est en partie construite. Comme le dit Pattana Kitiarsa : « I conceived farang as an expression of Siamese/Thai occidentalism, that is, an historically and culturally constructed way of knowing, dealing with, criticizing, condemning, consuming and imagining the West as a powerful and suspicious Other. [...] Farang is not a matter-of-fact representation of the West but rather represents an ethnocultural mirror that measures the imagined hierarchical distance between the Thai 'We-self' and the constructed Western 'Other' (Kitiarsa, 2010, p. 58). »

<sup>28</sup> Elle n'est pas nécessairement grande en termes de ressources et de capitaux, sujet sur lequel je reviendrai, mais est considérée comme l'une des familles fondatrices du village.

<sup>29</sup> *One Tambon, One Product* : Programme économique à l'échelle du *tambon* visant à promouvoir une production locale (alimentaire, outillage, ...), mettant en avant les compétences et les ressources naturelles locales. Il vise à générer de nouvelles sources de revenus au sein des communautés villageoises. Le programme, inspiré d'une initiative japonaise du même type créée dans les années 1980, a été mis en place en Thaïlande en 2001 par Thaksin Shinawatra.

locaux. Ainsi, régulièrement, des groupes, très majoritairement thaïlandais, sont accueillis pour un repas ou une ou deux nuits par les *mae ban* qui sont rémunérées en conséquence. Mae Thom, en tant que responsable de cette initiative<sup>30</sup>, s'est proposée de m'accueillir durant la durée intégrale de mon séjour. J'ai donc pu observer une grande partie des activités de ce collectif de femmes du village au cours de mon premier et de mon deuxième terrain. Dès lors, je bénéficiais d'un statut particulier situé entre un invité *farang*, se devant d'agir en tant que tel, et d'obligé vis-à-vis de Mae Thom, de sa maison et des responsabilités qu'elle occupait à l'échelle villageoise. J'ai pu ainsi profiter des interactions quotidiennes que permettait ma présence au sein d'une maisonnée du village et participer aux activités hebdomadaires réalisées par le groupe des *mae ban*. Dans ce contexte, j'ai été amené à faire œuvre de représentation lors de la venue de *khaek*<sup>31</sup>, d'invités ou lors de rencontres officielles liées à l'initiative, autrement dit, il me fallait parfois interpréter le rôle d'invité, de touriste intéressé par l'initiative. Enfin, je devais assurer mon rôle de chercheur et parfois me mettre à l'écart de ces statuts assignés pour prolonger ma recherche.

Mon ethnographie s'est donc focalisée, dans un premier temps, autour des cercles que l'on m'avait assignés et c'est à partir de ces cercles, constitués par la famille mentionnée plus tôt et leurs proches ainsi que les cercles de clients qui gravitent autour, que j'ai débuté mon intégration en participant à la fois aux événements familiaux et politiques liés à la personne de Mae Thom<sup>32</sup>. Ainsi, j'ai pu effectuer une première approche des sphères de pouvoir à l'échelle du village. C'est aussi par cet intermédiaire que j'ai pu recueillir les premiers récits de vie et anecdotes autour de l'exil laotien en terre isan.

Cependant, au-delà du recueil de récits biographiques, d'anecdotes autour de l'exil, de la guerre en général, de l'implication thaïlandaise au sein de celle-ci et de la conduite d'une ethnographie du quotidien, j'ai constitué un corpus généalogique de première main nécessaire à l'exploration de logiques sociales contemporaines plus générales et des déterminants sociaux des différentes mobilités frontalières. Celui-ci m'a permis d'évaluer la part de familles d'origine ultra-frontalières dans la population de Ban Hat Sai et des alentours, mais aussi de qualifier plus

---

<sup>30</sup> On la désigne officiellement par le terme de *mae prathan homestay* : แม่ประธานโฮมสเตย์.

<sup>31</sup> แทก : « invité », « visiteur ».

<sup>32</sup> Lors de mon arrivée en septembre 2013 dans le village de Ban Hat Sai, Mae Thom se présentait à une élection locale au poste de « *samachik OBT* », autrement dit, au poste de représentant du village de Ban Hat Sai au conseil du sous-district (*tambon*). Le sigle OBT (อบต) correspond à l'administration du sous-district (องค์การบริหารส่วนตำบล). La campagne (*ha siang*) dura jusqu'au milieu du mois d'octobre suivant et fut l'opportunité, pour moi, de rencontrer les personnes affiliées au réseau de Mae Thom, dans la mesure où elle prenait soin de m'amener avec elle lorsqu'elle organisait des dîners pour susciter l'adhésion de ses co-villageois. Ma présence ne semble pas avoir été suffisante à la récolte du nombre de voix nécessaires et c'est un homme, ancien chef du village (*phu yai ban*) qui fut élu au poste convoité.

généralement les dynamiques matrimoniales et les autres mobilités et migrations intérieures ou internationales.

Au regard de l'évaluation quantitative des migrations consécutives à la Seconde Guerre d'Indochine et la mise au jour, grâce à ces mêmes données, des transformations plus contemporaines des mobilités frontalières, je me suis donc tourné vers une enquête qui se partageait entre les deux rives du Mékong et vers l'analyse de la structuration sociale, politique et économique de l'espace frontalier dans un tel contexte. J'ai voulu, dans un premier temps, prolonger mon enquête sur les rives laotiennes par l'intermédiaire de mon réseau déjà constitué sur la rive droite en pensant que cela faciliterait mon intégration. Cependant, j'étais attaché au premier cercle d'interconnaissance connu dans le village de Ban Hat Sai dont le noyau était constitué par des personnes qui étaient, certes, liées à l'histoire et au territoire laotien mais qui, d'une certaine manière, n'avait pas réinvesti cette appartenance et n'entretenaient pas de liens directs (en tous les cas de liens désirés) avec le village de Ban Na Daeng, sur l'autre rive. On a donc largement tenté de me dissuader de mener mon enquête sur l'autre rive en me disant que ça allait être difficile, que je risquais la prison ou pire encore. « *Pen khommionit !!* », m'avertissent, littéralement : « ce sont des communistes ! », terme sur lequel j'aurai l'occasion de revenir et qui, au-delà de qualifier une idéologie ou un type particulier d'organisation politique qualifie, dans son usage, plutôt un régime liberticide en général et, plus important encore, pointe l'origine étrangère voire coloniale de ce régime.

Malgré les contacts hérités de mon premier séjour à Ban Hat Sai, il m'a fallu temporairement contourner ce premier cercle de connaissances et c'est directement sur le marché de Vientiane que j'ai pu rencontrer un vieil homme originaire de Ban Na Daeng et dont l'histoire, elle aussi, était liée à la guerre qui avait secoué le Laos. En effet, cet homme, migrant intérieur du Laos, a fui les bombardements américains dans la Province de Xieng Khuang avec sa famille dont la totalité a pu s'exiler dans un pays-tiers, la France. Son histoire a eu un rôle déterminant, compte-tenu du fait que je sois moi-même un Français, quant au type de rapport que j'ai pu entretenir avec ce deuxième cercle, noyau à partir duquel mon enquête a débuté à Ban Na Daeng. Tout en pratiquant une ethnographie du quotidien des familles qui circulaient autour de ce cercle, j'ai pu découvrir le rôle prédominant qu'y jouaient la traversée et l'investissement de l'espace frontalier par rapport au premier cercle établi sur la rive thaïlandaise. Participant aux activités agricoles et commerciales de la famille, c'est par cet intermédiaire qu'a pu m'apparaître de manière privilégiée l'ampleur de l'économie transfrontalière et des liens tissés au-delà du Mékong. Parallèlement à une ethnographie qui porte

une attention particulière aux interactions qui peuvent paraître anodines, aux conflits de voisinage, à la vie domestique, aux rumeurs de la vie quotidienne et qui consiste aussi à suivre les différentes familles dans leurs activités à l'extérieur, j'ai prolongé le travail de récolte de généalogies<sup>33</sup>, initié sur l'autre rive, dans le but d'obtenir un corpus permettant de déterminer les dynamiques historiques des installations transfrontalières, mais aussi d'établir un matériau comparatif concernant les logiques migratoires et matrimoniales au sein des deux villages.

J'ai, par la suite, pu conduire un second terrain de recherche de six mois, entre mai et octobre 2016, financé par le labex « *les passés dans le présent* », qui m'a permis de développer la démarche ethnographique initiée durant le premier terrain mais aussi d'acquérir de nouvelles données systématiques concernant l'économie et la composition sociale des maisonnées au sein des deux villages par le biais de questionnaires que j'ai moi-même pu administrer<sup>34</sup>, largement inspirés de ceux utilisés par B. Formoso dans le cadre de ses enquêtes concernant deux villages de la province de Khon Kaen (Formoso, 2016a, 2018). Ce nouveau corpus a constitué, une nouvelle fois, un matériau comparatif permettant d'insérer dans la problématique transfrontalière certains déterminants socio-économiques qui, certes apparaissaient de manière diffuse au travers de l'ethnographie, mais nécessitaient l'appui de données plus systématiques. À ce temps passé dans les deux localités, il faut ajouter tous les moments où il a été nécessaire de suivre les personnes dans leur traversée, leurs réunions officielles, au marché de Vientiane, etc., essentiels à l'analyse des structures de l'espace frontalier et de son étendue.

### *Un cas-limite parmi les études rurales*

La quasi-totalité des monographies rurales, qui ont pris pour cadre d'analyse une localité qui se situe dans le territoire isan, se sont attelées à la description d'unités villageoises qui se trouvaient à l'intérieur de la région. Charles F. Keyes, déjà cité à plusieurs reprises et qui est l'un des plus notables spécialistes de la région a surtout travaillé, tout au long de sa carrière, dans un village situé dans la province de Maha Sarakham (C. F. Keyes, 1966b; C. Keyes, 2012, 2014). D'autres géographes et ethnologues se sont aussi consacrés à l'étude d'unités villageoises situées dans les provinces de l'intérieur de la région, telles que Khon Kaen (Mizuno, 1968; Rigg, 1988; Fukui, 1991; Formoso, 1997a; Barnaud, Trébuil, Dufumier, & Suphanchaimart, 2006; Funahashi,

<sup>33</sup> À l'issu de ce premier terrain, les généalogies récoltées de part et d'autre de la frontière faisaient mention de plus de 8 000 individus.

<sup>34</sup> Le lecteur peut se reporter aux annexes pour consulter les formulaires administrés [Annexes].

2009), Maha Sarakham (McCargo & Hongladarom, 2004; Rigg & Salamanca, 2011) ou encore Yasothon (Parnwell & Khamanarong, 1990; Parnwell, 2006).

Les premières études rurales thaïlandaises, comme l'explique B. Formoso dans l'introduction de l'ouvrage comparatif *Ban Amphawan et Ban Han : le devenir de deux villages rizicoles*, avaient pour point commun de ne traiter que des unités villageoises du centre de la Thaïlande (Formoso, 1997a). Après la Seconde Guerre Mondiale, c'est à l'initiative de plusieurs chercheurs américains que furent réalisées ces premières études en Thaïlande, avec notamment l'équipe dirigée par L. Sharp qui mena une enquête sur le village de Bang Chan, qui deviendra par la suite l'un des villages thaïlandais les plus étudiés. Cette localité avait été choisie parce qu'elle était censée préfigurer le devenir, notamment socio-économique, de la plupart des villages thaïlandais. Pourtant, la situation de ce village ne pouvait représenter qu'une partie des mécanismes agricoles et commerciaux thaïlandais, alors qu'il en existait bien d'autres, notamment au nord et au nord-est thaïlandais. En effet, le village de Bang Chan, situé à 40 km de Bangkok, donc facilement raccordé à la capitale, était pleinement engagé dans la riziculture commerciale à la différence d'autres localités plus excentrées. Compte-tenu des différences climatiques, de sols, d'hydrométrie, de réseaux de communication et d'irrigation caractéristiques du Nord-Est, les études rurales sur cette région constituaient à l'époque une contre-mesure aux études sur la riziculture du centre du pays. Dans l'objectif d'évaluer l'« intégration » régionale de l'Isan au regard du commerce agricole, du développement des infrastructures et de leurs effets sur les communautés villageoises, ce sont majoritairement des localités situées au milieu de l'Isan qui semblent avoir été privilégiées, dans la mesure où la relative absence de périmètre irrigué naturel et la pauvreté des sols permettaient de rendre compte de la situation idéal-typique du nord-est thaïlandais<sup>35</sup> par rapport à celle du centre du pays. Ainsi, rares sont les études ethnographiques ayant pris pour objet un territoire isan en bordure frontalière.

Considérant la majorité des études consacrées à des unités villageoises du nord-est thaïlandais, la localité de Ban Hat Sai se trouve dans une situation particulière. Bordée par les rives du Mékong au nord, les difficultés de mises en place d'infrastructures d'irrigation ne s'y posent évidemment pas de la même manière que dans l'arrière-pays isan et deux récoltes de riz peuvent, la plupart du temps, être assurées durant une année grâce à un système de pompage de

---

<sup>35</sup> À cet égard, il faut mentionner l'ouvrage collectif dirigé par B. Formoso, déjà cité, qui introduit une perspective comparative, absente généralement des précédentes études et permet de cerner l'évolution de deux villages dont les infrastructures diffèrent, l'un Ban Amphawan situé dans le périmètre irrigué de la Nong Wai et l'autre, Ban Han, qui à l'époque de l'étude (1985), ne pouvait compter que sur les pluies saisonnières pour assurer la production rizicole.



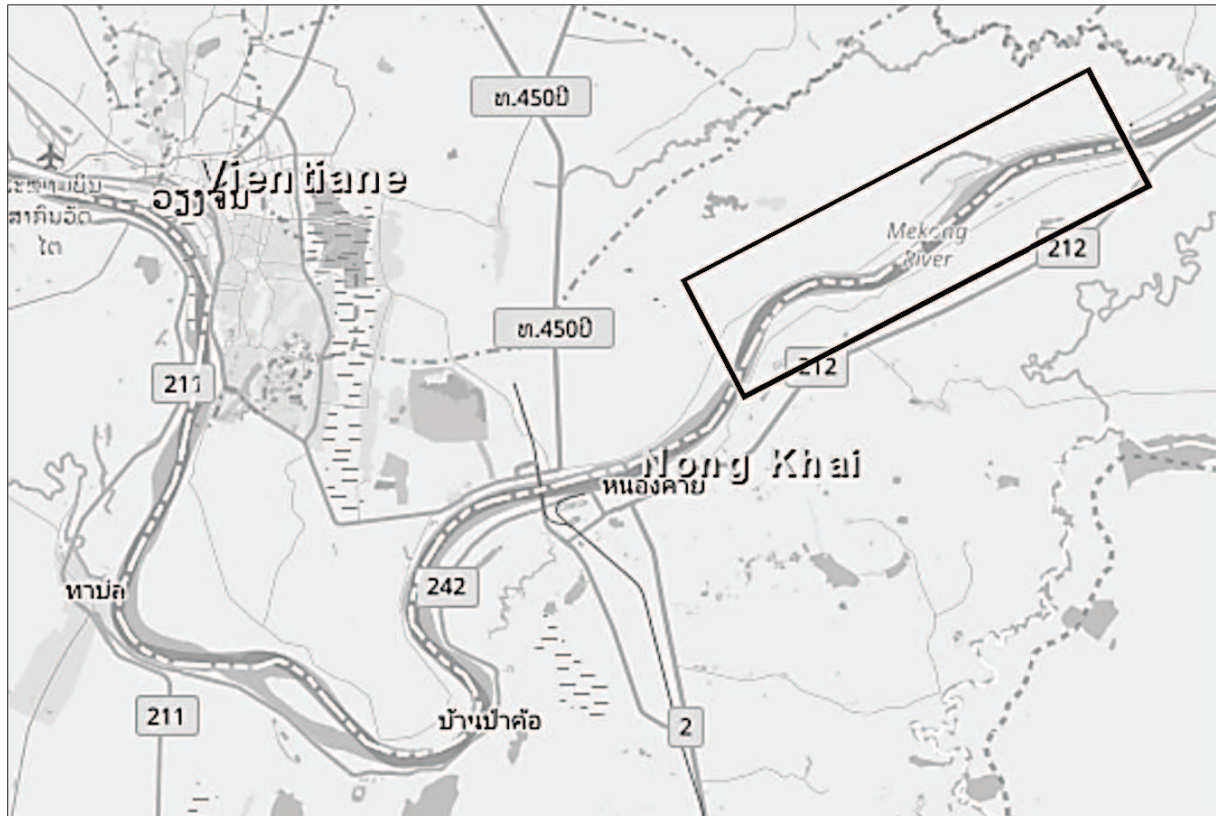


Figure 4. Ban Na Daeng et Ban Hat Sai. Carte des routes et limites administratives (Fond de carte : <https://landsatlook.usgs.gov/viewer.html>).

l'eau du Mékong. En outre, plus de 30 ans désormais après l'étude menée à Ban Han et Ban Amphawan, le développement de ce type d'infrastructure s'est accru et la commercialisation de l'agriculture s'est, elle aussi, intensifiée<sup>36</sup>. Situé à moins de 20 km de la capitale de la province et non loin d'un axe routier reliant celle-ci à Phon Phisai, Ban Hat Sai a vu se développer les emplois salariés au sein du village, bien que la riziculture demeure l'activité dominante. De l'autre côté du fleuve, le village laotien de Na Daeng bénéficie, lui aussi, de l'avantage initial que procure en irrigation le fleuve Mékong, comparé à d'autres villages de l'arrière-pays. Néanmoins, bien que distante de seulement 40km, il faut parfois plus de deux heures aux habitants de Na Daeng pour atteindre Vientiane, parfois plus en saison des pluies dans la mesure où une grande proportion de la route est constituée de chemins de terre. Malgré le fait que certaines activités de commerce nécessitent d'effectuer l'aller-retour tous les jours, la proportion d'emplois salariés est nettement moindre, comme nous pourrons le voir, au sein de la population

<sup>36</sup> Voir à ce sujet l'enquête consacrée à la réactualisation des données sociales et économiques des deux villages étudiés au milieu des années 1980 dans deux récents articles de la revue *Moussons* (Formoso, 2016a) et *Études rurales* (Formoso, 2018), ainsi que le numéro spécial de *Southeast Asian Studies*, dirigé par Yasuyuki Kono, Promkhambut Arunee et Terry Rambo, consacré à ces questions (Kono, Arunee, & Rambo, 2017).

laotienne étudiée. Les différences d'accès aux infrastructures agricoles ainsi qu'aux services potentiellement fournis par un centre urbain à proximité, par rapport aux localités étudiées précédemment dans le nord-est thaïlandais, sont des facteurs déterminants dans la structuration économique et sociale des deux espaces qui nous intéressent. Celles-ci vont avoir une influence déterminante, tant dans l'analyse comparative que, pratiquement, dans les usages et le rôle attribués à l'espace frontalier thaï-lao à cette échelle.

### *Le cours du discours*

L'une des difficultés inhérente aux études des espaces frontaliers est la nécessité de rendre compte simultanément, dans l'analyse et dans l'écriture, des différentes forces sociales qui les traversent. En tant que fondement de la souveraineté des territoires nationaux, les espaces frontaliers sont tributaires de certains dispositifs de régulation et de contrôle qui opèrent à une échelle internationale et nationale. Néanmoins, ils constituent tout autant des espaces d'échanges, d'alliances et de circulations qui opèrent simultanément selon des logiques qui sont circonscrites aux échelles régionales et locales. Aussi, je m'efforcerai, à l'appui d'une ethnographie intensive réalisée à une échelle réduite de deux localités villageoises de part et d'autre du Mékong et dans l'organisation de mon propos que je vais détailler dans l'immédiat, de rendre compte de cette intrication des échelles.

Le premier chapitre de cette étude s'attèlera à poser les bases de la comparaison entre les deux unités territoriales et sociales que constituent les villages de Ban Na Daeng et de Ban Hat Sai et d'exposer les éléments partagés entre celles-ci qui justifient ma démarche comparative. Les cadres territoriaux de ces deux villages installés sur les berges du Mékong reposent en effet sur les mêmes principes. Tous deux sont organisés selon le modèle de « village-rue » à proximité d'un terroir rizicole relativement homogène. Les habitations gravitent autour de plusieurs temples (*wat/vat*) qui constituent les centres spatiaux et spirituels de cette organisation et qui cohabitent avec d'autres entités tutélaires (*phi*). Les cadres de ma démarche comparative posée, ce premier chapitre permettra de poser une première comparaison d'ordre formel entre ces deux localités et de rendre compte des transformations divergentes qui les ont affectées ces dernières décennies. S'appuyant sur mon travail ethnographique ainsi que sur une enquête menée par questionnaire auprès de 280 maisonnées des deux villages, ce chapitre interrogera la transformation de la composition des maisons, de l'évolution du nombre d'enfants, du niveau



d'étude, des différentes occupations, de la structuration des revenus, mais aussi des surfaces agricoles exploitées et des contraintes qui s'imposent de manière différenciée au sein et au travers des deux villages. En soulignant les divergences apparues dans le domaine agricole, la répartition des revenus, la part inégale du salariat dans les économies, la portée différenciée des titres scolaires, du fonctionnariat et de la présence des institutions bureaucratiques à l'échelle locale, cette première section mettra l'accent sur certains des éléments les plus structurants de cet espace frontalier. Si le champ des études frontalières a bien montré que les frontières ne peuvent simplement être considérées comme des limites souveraines, il apparaît néanmoins nécessaire, pour décrire les usages et les flux qui traversent les espaces frontaliers, de saisir les cadres socio-économiques et politiques qui structurent les espaces que ceux-ci divisent ou mettent en commun.

Le second chapitre sera organisé autour de la construction des deux entités nationales considérées, le Laos et la Thaïlande. S'il donnera une place prépondérante à l'histoire, c'est néanmoins sous différents points de vue qu'il faudra la considérer : celui de la construction historique des recherches dans la région et l'importance de la linguistique et de la perspective ethnolinguistique sur l'étude de la répartition des populations et de leurs divisions, de l'histoire de la construction nationale et des élaborations historiographiques successives à l'échelle des deux pays et, enfin, de la perception par les acteurs présents dans les deux localités étudiées de ces histoires nationales et locales. Ainsi, au travers de ce jeu d'échelles, l'objectif de ce second chapitre sera d'analyser les « intérêts » qui ont présidé et qui président encore à la constitution de ces perceptions du passé mais aussi de leurs mode d'énonciation, les manières dont celles-ci sont construites et élaborées en tant que récit. Je montrerai comment certains répertoires narratifs partagés sont récurrents et sont réinterprétés à plusieurs époques pour rendre compte des relations passées entre les deux États et leurs deux populations. Ces récits qui permettent d'explicitier les rapports inégaux contemporains entre les deux États au regard des événements passés, s'ils sont partagés entre les deux rives, rendent néanmoins compte d'une certaine variété des interprétations en fonction des statuts des énonciatrices et des énonciateurs.

Reflet de la dynamique de ma recherche, le troisième chapitre reviendra sur la période qui constituait l'enjeu premier de cette recherche dans ses prémises. Je reviendrai, en effet, plus en profondeur sur la formulation initiale de ma démarche autour des migrations liées de manière directe ou indirecte à la Guerre du Vietnam, autrement appelée Seconde guerre d'Indochine. Dans un contexte politique et économique où l'exil vers la Thaïlande et la possibilité d'un accueil vers un pays-tiers apparaissaient être des solutions préférables, la ville de Nong Khai constituait

la porte d'entrée et la première étape d'un processus administratif de gestion des populations migrantes. Pour certains de ces migrants, la proximité ou la possibilité d'appui sur des réseaux familiaux préexistants permettaient une migration moins visible pour les institutions nationales et internationales. Sur la base de récits biographiques de première main, je montrerai comment les migrations, et auparavant la guerre, ont impacté les populations thaïlandaises par l'engagement militaire au Laos, la lutte anticommuniste dans les campagnes Isan, mais aussi le développement d'une économie locale liée à l'installation du camp de réfugiés à Nong Khai et la proximité d'un camp militaire américain dans la ville d'Udon Thani à moins de 100 km du village de Ban Hat Sai. Au travers du récit de deux familles originaires du Laos dont l'une vit aujourd'hui à Ban Na Daeng et l'autre à Ban Hat Sai, je tenterai de montrer à la fois comment se sont négociés les parcours et les mobilités des deux familles, les modalités de leur installation, ainsi que les perceptions et les interprétations différenciées qu'ils produisent de ces événements. En reposant mon analyse sur un corpus généalogique conséquent, je tenterai de montrer comment, à l'échelle locale, se sont réparties les migrations transfrontalières sur plusieurs générations et de donner à voir l'importance quantitative, très relative, des migrations laotiennes dans le village de Ban Hat Sai. Enfin, la description de la trajectoire d'une famille originaire du sud laotien vivant aujourd'hui dans le village thaïlandais, permettra de souligner l'ambiguïté et la diversité des processus de distinction qui opèrent aujourd'hui dans son rapport avec les membres demeurés au Laos.

En conséquence de l'affirmation précédente selon laquelle les migrations laotiennes du milieu des années 1970 vers le village de Ban Hat Sai ne constituent pas le cœur des mobilités transfrontalières, le chapitre suivant analysera les mécanismes sociaux liés à la répartition des terres et aux logiques matrimoniales, qui font que les mobilités transfrontalières et intérieures font partie intégrante de la vie sociale du village et des parcours des individus en général. En adoptant une démarche comparative, je décrirai les structures divergentes des mobilités qui opèrent entre les deux rives et comment celles-ci impactent de manière différenciée l'économie et la structure sociale des maisonnées demeurées au village. Il s'agira de comprendre, entre autre, si le régime des mobilités contemporain diffère, et dans quelle mesure, des dynamiques migratoires à l'œuvre durant les décennies précédentes, à la fois entre les deux rives mais aussi plus généralement à l'intérieur de chacun des deux territoires nationaux. Si, effectivement, les deux localités étudiées se caractérisent par de fortes mobilités, motivées par des logiques matrimoniales évidentes, des nécessités matérielles et des logiques symboliques, celles-ci n'ont pas suivi les mêmes parcours selon les générations. C'est notamment le cas des mobilités transfrontalières. Des migrations internationales antérieures vers les pays du Golf des villageois

les plus âgées de Ban Hat Sai aux migrations laotiennes contemporaines de travail vers le sud thaïlandais, l'objectif de ce chapitre est de déterminer le passé et le présent des migrations transfrontalières et des mobilités en général, tributaires des conditions matérielles d'existence locales, des réseaux migratoires déjà constitués mais aussi des structures politiques et économiques plus larges. Enfin, la description de ces mobilités permettra de saisir comment l'organisation transnationale des migrations dans la région impacte la relation transfrontalière et l'asymétrie qui la caractérise, aussi bien dans l'organisation du travail agricole que dans les structures de l'alliance à la frontière.

Le cinquième chapitre interrogera les rôles différenciés de la frontière par une cartographie de ses usages quotidiens. La frontière et le Mékong qui la représente ont toujours constitué des espaces d'importance en tant que voie de communication, mais aussi en raison du fait que le fleuve est le creuset et le vecteur d'entités spirituels centrales dans la cosmologie des acteurs. De plus, depuis l'avènement de la *Greater Mekong Subregion* et la restructuration néo-libérale de cet espace régional, le fleuve devient un territoire et un imaginaire à investir pour les deux États, aussi bien du point de vue commercial que touristique. Néanmoins, la frontière lao-thaï, à l'échelle intervillageoise, ne revêt pas les mêmes enjeux, ni la même signification pour les habitants de chacune des deux rives. Ici, on considère la frontière non plus comme une limite mais comme un espace. Dès lors, on peut dire que l'espace frontalier thaï-lao ne recouvre pas la même réalité selon qu'on soit habitant d'un village ou de l'autre. Plus précisément dans notre cas, cet espace, tel qu'il est conçu et pratiqué par les habitants laotiens, est bien plus étendu que l'espace conçu du point de vue thaïlandais et dépasse, de loin, la fonction administrative de la limite territoriale. Espace de circulations quotidiennes, lieu de passages de certaines migrations de travail, lieu de pêche, l'espace frontalier rend compte d'une composition asymétrique de la géographie humaine de la frontière. Cette asymétrie de la pratique frontalière se perçoit dans les modalités de la régulation de la traversée qui si elles apparaissent de part et d'autre comme étant effectuée selon un mode informel, sont opérées par des acteurs aux statuts et aux prérogatives fort différents. De ces usages variés de l'espace frontalier, découlent aussi tout un système de représentation symbolique et religieux de la frontière, où personnages iconiques du bouddhisme et du culte des *phi*, entremêlement caractéristique de la région, se côtoient. Par la présence de cette limite et de la proximité-distante qu'elle instaure entre des populations, la frontière se révèle avoir la fonction de vecteur permettant d'énoncer et de produire un discours sur l'autre,

ceux de l'autre côté, discours que l'on retrouve sous forme collective dans les *sala*<sup>37</sup> postées de part et d'autre du fleuve et dans l'intimité des maisonnées. De manière générale, autour de la frontière et de ses acteurs se structure toute une économie morale liée à la traversée et à la suspicion, suspicion de contrebande, de trafic de drogue, etc. Ainsi, certains acteurs privilégiés de la traversée font l'objet d'accusations et de rumeurs quant à leur pratique, tout autant qu'ils ont la possibilité et le capital social nécessaires à la production de discours performatifs sur chacun des côtés de la frontière. Enfin, cet espace frontalier qui peut paraître ouvert à bien des égards peut régulièrement faire l'objet de contraction en fonction de la nature des échanges et des biens qui le traverse et interroge le rapport que chacun des acteurs frontaliers entretient avec son État respectif.

L'objectif de l'ultime chapitre de cette étude sera de décrire la superposition des frontières sociales, symboliques, ethniques et nationales et les modalités selon lesquelles les appartenances sont distribuées à l'échelle transfrontalière. De la sorte, cette dernière section prendra appui sur les différents stéréotypes, entendus comme procédés pratiques de réification, qui sont émis par les acteurs à la frontière. Aussi, parti d'une comparaison formelle établie entre deux unités sociales, ce chapitre mettra en exergue les formes de la comparaison telle qu'elle est opérée par les acteurs eux-mêmes au travers de la manipulation de ces stéréotypes, dans le cadre de l'institution du *homestay* qui produit et manipule tout un imaginaire de la localité, mais aussi de certains usages linguistiques. Je soulignerai les opérations de classement et la superposition des catégories que provoque un tel contexte frontalier, qui ne constitue pas un champ social en tant que tel, et ne fait encore moins l'objet d'une culture frontalière, mais qui redistribue les places et les positions. En discutant certains des développements contemporains des théories de l'ethnicité, la dernière section soulignera l'importance définitoire pour les acteurs frontaliers du qualificatif de « lao » et comment les manipulations de cette dénomination dessine un espace social étendu, en tant qu'espace structuré par la différence et par la lutte pour ces différences.

Bien qu'ils ne fassent pas l'objet de chapitres à part entière, la démarche comparative, les jeux d'échelles et l'analyse des contextes d'interaction qui font varier les représentations de chacune des rives par rapport à l'autre, mais aussi en référence à des ensembles nationaux plus larges, constituent la trame de cette étude et vise à l'analyse d'une « économie des pratiques » (Bourdieu, 1980b) au sein des espaces frontaliers.

---

<sup>37</sup> Pavillons en bois ou en bambous conçus pour la détente et le repos. Le même terme est utilisé pour désigner le hall dans lequel se réunissent les fidèles dans l'enceinte du temple (*wat/vat*).

# CHAPITRE I

## BAN NOK, BAN HAO

LES FONDATIONS DE LA COMPARAISON



*Figure 5. Respectivement bâtiment d'ordination (sim) des wat/vat de Ban Hat Sai et de Ban Na Daeng.*



« *Ban nok, ban nok*<sup>38</sup> », cette expression, maintes fois entendue lors de mon séjour de recherche, serait la plus à même de caractériser la vision que chacun des protagonistes de la frontière porte sur son propre village. L'expression désigne la campagne, le rural tel qu'il est opposé à la ville. Le terme de *nok* en lui-même signifie la condition d'extériorité, la marge et le fait d'être « au-delà ». Entendu comme tel, les habitants des villages des deux rives reconnaissent ainsi leur condition territoriale en marge de la centralité urbaine. Du côté de Ban Na Daeng, sur les rives laotiennes, l'emprunt quotidien de la route principale qui traverse le village par quelques camions de transport et le nuage de poussière qu'ils provoquent à leur passage suscite à coup sûr l'usage de cette expression. La poussière, omniprésente au quotidien devient un marqueur tenace de la ruralité telle qu'elle est éprouvée par mes interlocuteurs de Ban Na Daeng. Rien de tel à Ban Hat Sai où la totalité des routes et des chemins qui quadrillent le village sont goudronnés. Du côté thaïlandais, l'usage d'une telle expression intervient plus volontiers lorsque la condition villageoise est mise en avant ou déplorée par les habitants en opposition à la condition urbaine et à son avatar le plus représentatif, Bangkok<sup>39</sup>. L'expression de *ban nok*, si elle désigne pour les deux rives une condition territoriale marginale, recouvre des réalités différentes entre un village, celui de Na Daeng, situé à une quarantaine de kilomètres de la capitale nationale mais qui en est séparé par des voies de communications en terre battue et un trajet en *song thaeo*<sup>40</sup> journalier qui prend près de deux heures et celui de Hat Sai, certes séparé de la capitale d'environ 650 kilomètres mais situé à moins d'une vingtaine de kilomètres de la petite capitale provinciale de Nong Khai à laquelle il est relié par une voie express qui se prolonge jusque vers la province voisine de Buengkan à l'est.

Si l'expression *ban nok* qualifie le mieux la manière dont les personnes rencontrées perçoivent leur condition territoriale, en négatif par rapport à d'autres territoires virtuellement ou explicitement cités, l'expression de *ban hao* (« notre village ») elle aussi partagée par les habitants des deux rives, en serait son corrélat positif. Elle qualifie, en effet, non seulement l'appartenance communautaire à une entité sociale villageoise mais aussi toutes les manières de vivre qui y sont associées. Dès lors, si le sens de ces deux expressions peut apparaître proche en

---

<sup>38</sup> Souvent répété deux fois avec la voix qui monte en étendant la seconde syllabe de la première occurrence en guise d'insistance.

<sup>39</sup> Le terme de « Bangkok », qui est la dénomination internationale, n'est pour autant jamais employé par les habitants de Ban Hat Sai. L'expression locale raccourcie pour désigner la capitale est celle de *Krungthep*. L'intégralité de la désignation est celle-ci : *krungthep mahanakhon amon rattanakosin mahintharayutthaya mahadilokphop nophara rachathani burirom udom rachanivet mahasathan amon phimana watansathit sakkathattiya witsanukamprasit*.

<sup>40</sup> Petite camionnette dont l'arrière est aménagé par l'installation de deux banquettes (*song thaeo* signifiant littéralement « deux rangées ») de part et d'autre, surmonté d'une armature métallique soutenant une bâche protégeant de la poussière et des intempéries.

ce qu'elles qualifient toutes deux la condition villageoise, la seconde revêt plutôt un sens positif, inclusif et attribue une qualité à l'interlocuteur et à son entourage tandis que la première expression relève, à l'inverse, du registre de l'exclusion. Elle est proférée par les gens de la ville vis-à-vis du monde rural tout autant qu'elle est réappropriée par les villageois pour rendre compte de leur condition face à la ville. Ces deux expressions sont utilisées de part et d'autre du Mékong bien qu'elles renvoient à des réalités économiques et sociales bien distinctes. Elles me semblent particulièrement représentatives de la perspective adoptée dans ce premier chapitre en ce qu'elles manifestent les traits partagés entre les deux localités qui partagent leur condition rurale (et la perception de leur condition) et un certain sentiment d'appartenance à une unité sociale cohérente tout en renvoyant à des réalités socio-économiques distinctes.

Ce premier chapitre est une première étape dans la perspective comparative qu'adopte ce travail. Car si l'objet de cette étude est bien d'étudier les rapports frontaliers tels qu'ils se réalisent au sein d'un espace que d'aucuns qualifieraient de transfrontalier, il faut, dans un premier temps, qualifier les entités qui sont en jeu au sein d'un tel espace. La continuité culturelle et linguistique des populations situées de part et d'autre de la frontière, sur laquelle je reviendrai plus en profondeur dans le second chapitre, est certaine et permet de justifier l'ambition d'une comparaison entre les deux rives en ce que les traits les plus généraux de l'organisation familiale et villageoise se recoupent très largement. De plus, on l'a vu avec l'emploi généralisé et quotidien des deux expressions citées plus haut, les usages linguistiques sont la plupart du temps les mêmes et l'intercompréhension entre les deux populations est totale, renforçant d'autant plus les possibilités comparatives. Un des problèmes majeurs de la perspective comparative réside dans les possibilités de traduction (Holy, 1987, p. 15) entre les différents éléments comparés. En tant que telle, l'intercompréhension linguistique entre les deux rives permet de réduire, certaines (mais évidemment pas toutes) des difficultés induites par la comparaison. De plus, les deux territoires situés à une proximité géographique radicale en ce qu'ils ne sont séparés que par le fleuve du Mékong, qui symbolise matériellement la frontière entre les deux États, partagent de la sorte des conditions écologiques très similaires, sur lesquelles je reviendrai, ce qui permet encore de réduire les facteurs divergents entre les deux unités à comparer. Enfin, l'unité et l'échelle utilisées sont bien entendu des éléments essentiels de la comparaison. Le choix de deux villages pourrait surprendre en ce qu'ils constituent une unité d'analyse mise à mal au sein des réflexions de la discipline anthropologique depuis plusieurs décennies mais servent, ici, pourtant de point d'appui à la démonstration en ce qu'ils permettent de fournir une équivalence des unités et des échelles à comparer.

### *De l'échelle inter-villageoise*

Depuis plus de vingt ans, nombreuses ont été les critiques, justifiées, à l'égard des monographies et d'une certaine *bounded ethnography*, une ethnographie qui se baserait sur certaines unités spatiales conçues comme totalités sociales, typiquement, le village. Ces critiques ont, dès lors, plutôt prôné l'étude de la circulation des significations culturelles, des objets et des identités au sein d'espaces-temps diffus reposant sur une ethnographie multi-située (Marcus, 1995). Mon approche, qui s'appuie sur l'étude de deux villages, pourrait paraître prêter le flanc à cette critique, mais il s'agit moins ici de considérer ces deux entités comme des totalités sociales que de décrire certaines des forces sociales, économiques et politiques qui les traversent. Dans notre cas, le choix de deux unités villageoises doit un choix assumé qui prend appui sur la remarque de Matei Candea : « *To limit ourselves to arbitrary locations, geographic or otherwise, give us something to strive against, a locus whose incompleteness and contingency provide counterpoint from which to challenge the imagined totality of « cultural formations »* » (Candea, 2007). Le choix d'une telle échelle d'analyse permet de la sorte de rendre compte, à la fois des différences internes à chacune des unités considérées en se gardant d'en présupposer l'homogénéité sociale, de rendre compte des structures sociales plus larges qui s'y incarnent et de la manière dont les acteurs en présence interagissent avec ces forces en présence, mais aussi de donner à voir les systèmes de représentations différenciés résultant de ces différentes forces, avec toutes les précautions que cela suppose de prendre en terme de généralisation.

De plus, faire abstraction de la réalité territoriale, administrative et sociale du village dans notre cas serait sans aucun doute une erreur méthodologique. L'expression « *ban hao* » que j'ai citée précédemment en est une des représentations les plus courantes. L'idée d'appartenir à un village commun, dont d'autres sont nécessairement exclus, régit pour partie la teneur des interactions sociales entre ses membres, tout comme certaines transactions commerciales. Plusieurs auteurs ont montré à quel point l'espace villageois pouvait être conçu comme une entité territoriale particulière possédant son organisation structurale interne (Formoso, 1987) et politique (Taillard, 1977). Différents éléments participent à conserver l'idée d'une certaine cohérence territoriale et communautaire des villages. Parmi ceux-ci, l'organisation spatiale des maisons en agglomérats à proximité d'un terroir qui possèdent lui aussi une certaine unité territoriale<sup>41</sup>, ainsi qu'une certaine organisation sociopolitique, avec de part et d'autre du

---

<sup>41</sup> La majorité des rizières appartenant aux habitants des deux villages sont situées à proximité des habitations, ce qui contribue à cette cohérence spatiale. Ce n'est pas le cas de toutes les parcelles qui peuvent être mêlées au terroir d'autres localités voisines. De même, cette relative cohérence spatiale du terroir n'est pas une règle générale de la



Mékong l'existence de chefs de village (*phu yai ban*) et d'un groupe de délégués, mais aussi spirituelle avec la présence respective d'un ou de plusieurs *chao ban* ou *phi ban*, des esprits gardiens liés, dans les cas présentés ici<sup>42</sup>, à l'unité sociale du village<sup>43</sup>.

Bien entendu, l'appartenance villageoise n'est pas le seul de ces déterminants sociaux et d'autres plus restreints (comme la famille) ou plus étendus (comme la citoyenneté nationale, les réglementations étatiques sur la production agricole, ou l'insertion dans un marché capitalistique global, etc.) sont des facteurs importants qui impactent profondément le quotidien des acteurs frontaliers. La réalité territoriale des villages doit beaucoup à l'histoire politique et administrative des deux États en question et l'échelle villageoise constitue aujourd'hui, à des degrés divers, un des échelons administratifs important au sein des deux États. L'échelon villageois est, lui-même, inscrit dans les représentations du pouvoir comme en témoigne l'injonction du défunt roi Bhumibol Adulyadej, suite à la crise financière asiatique, à un décentrement de l'économie autour d'une *self-sufficient economy* ou *sufficiency economy* (*setthakhit pho phiang*) qui encourage les « communautés villageoises » à vivre d'une économie locale, à compter sur leur propre approvisionnement et à se détacher de l'économie de marché. Au-delà du fait qu'elle donne corps à une idéologie économique, cette idée est aussi profondément une économie morale prônant la modération, la moralité et la coopération à l'échelle de la communauté villageoise et lie cette dernière à celle de la nation thaïlandaise en son entier par un procédé métonymique où ce qui serait bon pour l'économie communautaire serait bon pour la nation et inversement<sup>44</sup>. Ce faisant, cette idéologie morale de l'économie nationale institue les « communautés villageoises » comme unités socio-économiques de base.

Hérité d'une toute autre histoire politique et administrative, l'idéal d'une communauté villageoise est aussi mis en valeur sur le territoire laotien. Comme le montre Holly High, le fonctionnement de l'administration laotienne repose en grande partie sur l'aide internationale et nombre de programmes de réduction de la pauvreté sont en cours au Laos. Au travers de plusieurs études de cas, l'auteure montre comment les conditions de la distribution de ces fonds

---

région où les terres peuvent être mêlées à celles d'autres localités comme dans le cas du village de Ban Amphawan étudié par B. Formoso (Formoso, 1997a).

<sup>42</sup> Il est à noter que si c'est une caractéristique relativement partagée par les villages isan et laotiens, ce n'est pas le cas de tous. Dans certains cas, un même esprit peut être le génie tutélaire de plusieurs villages en rapport avec une histoire partagée qui renvoie les habitants de ces villages à une même lignée de migrants ancestraux.

<sup>43</sup> « The shrine to village guardian deity built in the forest, which locates the village boundary, is a constant symbol reminding the villagers that they are members of a particular settlement (Hayashi, 2003, p. 357). »

<sup>44</sup> Prayut Chan-Ocha, l'actuel Premier ministre thaïlandais, ancien commandant en chef de l'armée royale thaïlandaise, ayant pris le pouvoir par un coup d'État militaire en mai 2014, a repris cette rhétorique de l'économie auto-suffisante lors de ses discours télévisés hebdomadaires.

à l'échelle locale repose sur l'idée de la communauté villageoise et de la coopération collective qui s'y jouerait<sup>45</sup> (High, 2014).

Ces différents discours de pouvoir sur l'idée d'une communauté villageoise ne signifient pas pour autant que l'unité de celle-ci est purement fictive<sup>46</sup>, bien au contraire. D'une part, ces éléments du pouvoir ont des effets performatifs qui participent à renforcer l'idée d'une unité territoriale et sociale collective. D'autre part, ces représentations à l'égard du village sont pour partie partagée par les habitants qui, en dialogue avec les institutions des deux États respectifs, font usage de ces représentations qui structurent elles aussi le quotidien frontalier. De la sorte, mettre de côté l'unité villageoise sous prétexte qu'elle n'est qu'un discours du pouvoir serait faire fi des représentations locales qui structurent pour partie l'espace social considéré. Dès lors, tout en prenant en compte les critiques concernant le village comme unité sociale homogène<sup>47</sup>, l'existence d'un tel imaginaire a des effets pratiques à l'échelle locale qu'il faut prendre en considération.

De plus, pour prolonger les réflexions proposées par Matei Candea dans le texte que j'ai déjà cité, une ethnographie qui se circonscrit à un terrain délimité dans l'espace permet de voir en œuvre à une échelle restreinte, les structures de pouvoirs et de classement qui dépassent cette même échelle. Du point de vue méthodologique, considérant, comme le dit M. Herzfeld, qu'une bonne ethnographie se juge au degré et au type d'intimité sociale établie avec les personnes étudiées<sup>48</sup>, il me semble que l'échelle villageoise a constitué, dans mon cas, un lieu privilégié. Ce n'est que par l'accès à de petites unités spatiales que la promiscuité et la connaissance et reconnaissance mutuelles ont pu s'établir. Dans mon cas, la nécessité d'investir des petites unités territoriales se conçoit d'autant plus dans le cadre d'une volonté comparative où le temps qui aurait pu être investi dans un seul espace doit être divisé en deux, même si ces espaces se traversent parfois.

---

<sup>45</sup> Elle rend compte notamment d'une réunion collective organisée au sein du village étudié où les différents participants doivent produire une liste de priorités pour lesquelles des fonds alloués par l'aide internationale pourraient servir et montre comment les participants à la réunion sont sommés de produire la liste de projets qui bénéficieraient à la totalité de la « communauté villageoise ». C'est seulement en faisant valoir l'aspect collectif de ces projets que les habitants pouvaient prétendre être retenus pour l'allocation de fonds (High, 2014).

<sup>46</sup> A cet égard, je ne rentrerai pas dans la controverse concernant la production historique des villages thaïlandais mis en exergue dans un numéro de *Sojourn : Journal of Social Issues in Southeast Asia* dirigé par Jérémy Kemp (Kemp, 1989).

<sup>47</sup> Car, en effet, l'imaginaire du village a aussi son corrélat, celui de la figure du villageois et de l'indistinction de classe supposée entre villageois.

<sup>48</sup> « The markers of social intimacy are often clear : code-switching to more informal forms of talk and gesture, accelerating reciprocity and hospitality, increasing distance between official rhetoric and confidential explanations » (Herzfeld, 2015).

## *De la comparaison*

La méthode comparative qui sera développée de manière plus formelle dans ce premier chapitre et dans le quatrième, mais qui est néanmoins présente tout au long de cette discussion, demande quelques précautions. L'approche comparative a, depuis les débuts de la discipline, constitué l'un des fondements méthodologiques de l'analyse scientifique en anthropologie. L'un des canons de l'approche comparative en anthropologie consistent à induire des éléments généraux par la confrontation de différents univers culturels distincts *a priori*. C'est ce que Ladislav Holy décrit comme étant l'approche positiviste selon laquelle la comparaison ne vaut que dans le cadre d'une généralisation. Il y oppose une anthropologie interprétative, plus contemporaine, qui aurait plutôt pour but de faire émerger, moins le commun, mais la différence par la comparaison en montrant comment chacune des unités culturelles considérées se distingue des autres par leurs transformations historiques respectives (Holy, 1987). Plus généralement, la comparaison semble reposer, soit sur la confrontation de deux unités distinctes et vise alors la recherche de rapprochements, soit met en regard deux unités (des unités parfois à l'intérieur d'une autre unité) et a pour objectif de rendre compte des différences qui émergent entre elles. Dit d'une autre manière, on pourrait reprendre la distinction qu'opère Matei Candea, encore une fois, entre deux heuristiques comparatives : l'une frontale et qui consiste à mettre en contraste une entité étrangère avec un milieu prétendument familier, typiquement celui de l'ethnologue (« opération qui rend l'étrange familier et le familier étrange »), l'autre dite latérale et qui consiste en la juxtaposition d'un certain nombre de cas (Candea, 2016). Dans les faits et dans le processus du travail ethnographique, ces deux perspectives se chevauchent et un certain formalisme présent dans une comparaison latérale, qui se veut comparer deux entités considérées comme proches, est toujours sujet à la comparaison implicite entre l'ethnologue et ses interlocuteurs. Pour le moment néanmoins, ce premier chapitre se veut présenter le cadre de mon enquête en proposant l'exercice d'une comparaison qui selon les termes de Matei Candea serait « latérale » entre les deux unités villageoises que sont Ban Hat Sai et Ban Na Daeng. Il ne s'agit pas ici d'affirmer que les deux unités en question, en tant qu'unités villageoises, constituent l'alpha et l'oméga de l'analyse des rapports transfrontaliers et de la structuration de l'espace frontalier isan-lao mais de poser les bases des différents éléments communs et distinctifs qui impactent la vie à la frontière. Pour reprendre les termes de l'auteur, la démarche adoptée dans ce premier chapitre se veut constituer une heuristique, c'est-à-dire un ensemble de procédés techniques et conceptuels perfectibles mais dont l'identification permet de discerner des

avantages provisoires et des réussites fragiles (Candea, 2016, pp. 185–186). Cette première comparaison formelle établie, elle nous permettra de poursuivre la discussion en mettant en exergue ce qui constitue le cœur de cette étude, à savoir les différentes modalités de la comparaison et de la distinction telles qu’elles s’établissent en contexte frontalier par les acteurs de la frontière eux-mêmes. Comme le dit Michael Herzfeld :

Like all stereotypes, these attributions of similarity and affinity have less to do with verifiable descriptions of fact than with performances of contrastive identity. They are comparisons effected in relation to performed and constructed selves. As such they are not unlike the comparisons offered by anthropologists. Rather than positing a set of conveniently countrylike « cultures » with neatly drawn boundaries and countable sets of culture traits, we can thus more usefully focus on how discourses of common identity are used by social actors, to what ends, and with what effects. That is a fundamentally comparative project ; it is not about fixed identities, but about the contexts in which they acquire significance (Herzfeld, 2001, p. 268).

La première section de ce chapitre permettra de souligner les caractéristiques générales des deux entités territoriales considérées et de montrer comment elles reposent pour partie sur des structures d’organisations et de représentations relativement similaires. La seconde partie de ce chapitre soulignera les caractéristiques agraires et économiques plus générales qui, pour certaines sont partagées, pour d’autres concourent à une forte distinction entre les espaces étudiés. Enfin, la dernière section tentera de déterminer l’impact différentiel de l’administration publique à l’échelle locale et ses conséquences à l’égard de la production respective de représentations concernant l’idée d’un territoire et d’une communauté nationale potentiellement continue.

## A. LA TRAME COMMUNE DU TERRITOIRE

Je l'ai déjà mentionné, Ban Hat Sai et Ban Na Daeng constituent deux villages séparés par un demi kilomètre de fleuve<sup>49</sup>, le Mékong, qui représente matériellement la frontière et marque la limite souveraine des deux États thaïlandais et laotiens. Cette proximité géographique implique que les conditions écologiques sont sensiblement les mêmes au sein des deux villages. Ils se situent au croisement de l'ensemble géomorphologique de la Plaine de Vientiane, qui « a la forme d'un triangle ayant pour base le Mékong et pour côtés des alignements montagneux dissymétriques pouvant atteindre 1 000m (Taillard, 1974, p. 119)», et le Plateau de Khorat, qui correspond à peu près à l'ensemble de la région Isan couvrant près de 170 000 km<sup>2</sup>. Les deux ensembles, qui en réalité n'en forment qu'un seul, sont caractérisés par un faible relief et des sols sablonneux peu fertiles. La situation géographique des deux villages de Ban Hat Sai et de Ban Na Daeng, sur les berges du Mékong, leur permet de profiter de l'irrigation du fleuve, ce qui les distingue de localités situées plus à l'intérieur des deux territoires. Ces deux ensembles géomorphologiques de la Plaine de Vientiane et du Plateau de Khorat partagent néanmoins le même régime irrégulier de pluies. Ceci a évidemment son importance dans la mesure où les habitants des deux villages se présentent pour nombre d'entre eux comme étant en premier lieu des riziculteurs (*chao/sao na*) et définissent de la même manière leurs villages respectifs comme étant peuplés de riziculteurs. Les deux villages sont organisés globalement de manière similaire et forment deux agglomérats de maisonnées répartis le long des berges du Mékong et traversés par une route principale au-delà de laquelle on retrouve de manière plus sporadique quelques maisonnées installées depuis moins longtemps et les premières rizières qui s'étendent sur plusieurs kilomètres dans l'arrière-pays. Ils ont donc tous deux une structure de « village-rue » selon la typologie des géographes. Situé à moins de 20 kilomètres de la capitale provinciale de Nong Khai, au sein du district de la ville (*amphoe mueang*) et enfin du *tambon* qui porte son nom, Ban Hat Sai est relié à la ville par une route qui traverse le village et qui se prolonge pour rejoindre une voie express qui lie les provinces de Nong Khai et de Buengkan. Ban Na Daeng, lui, est à une quarantaine de kilomètres de Vientiane à laquelle le village est relié par une route goudronnée qui, quelques kilomètres après Vientiane, se transforme en route de terre. La route n°13 qui relie Vientiane vers le sud en longeant approximativement la frontière avec la Thaïlande

---

<sup>49</sup> Cette distance varie bien entendu selon les périodes de l'année.





Figure 6. Unité d'habitation principale, Ban Na Daeng.

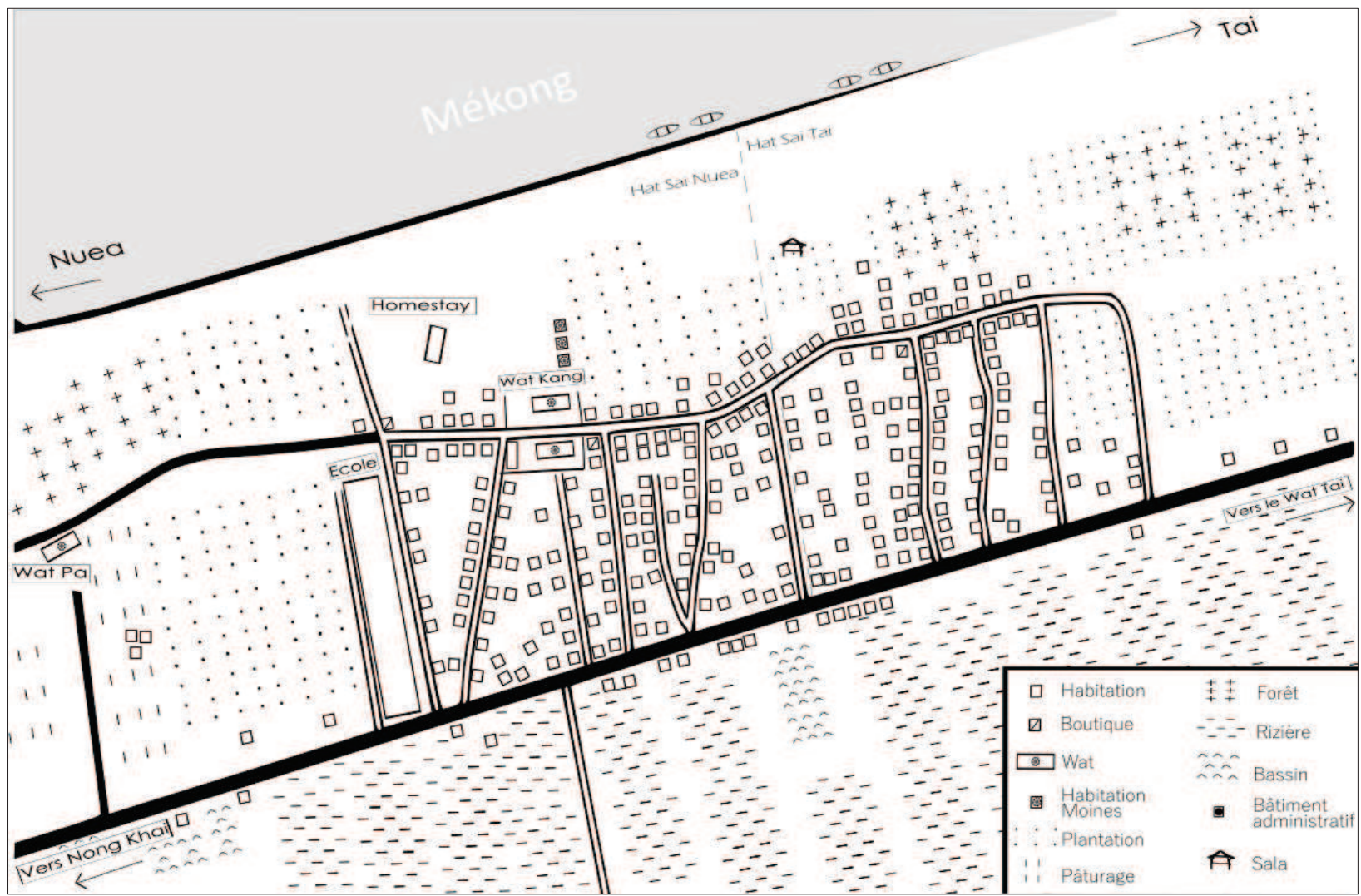


Figure 7. Unité d'habitation principale, Ban Hat Sai.



peut être rejointe par un détour de quelques kilomètres à l'intérieur des terres. Ban Na Daeng se situe à l'extrémité est du district d'Hatxayfong, lui-même au sein de la préfecture de Vientiane.

Du point de vue de la hiérarchie administrative territoriale, au Laos, le village est l'échelon minimal situé sous le district (souvent désigné par le terme de *mueang*), lui-même situé sous la province. En Thaïlande, il existe un échelon administratif intermédiaire entre le district et le village qui est celui de *tambon* regroupant plusieurs villages entre eux et bénéficiant d'une administration dédiée<sup>50</sup>. L'apparition de ce nouvel échelon remet en question une partie des prérogatives, notamment financières, qui étaient autrefois dans les mains des instances dirigeantes du village.

Ban Na Daeng regroupe aujourd'hui près de 1500 habitants répartis dans 256 maisonnées et 32 *nuay*<sup>51</sup>. Ban Hat Sai, lui, constitue une unité territoriale qui est en réalité divisée en deux unités administratives (*mu ban*) distinctes, Ban Hat Sai Nuea et Ban Hat Sai Tai. Ces deux unités ont à leur tête leur propre chef de village. Néanmoins, lorsque j'utiliserai la désignation de Ban Hat Sai dans la discussion je ferai référence aux deux entités considérées comme faisant partie d'un même ensemble, sauf mention contraire. En effet, il n'existe aucune séparation spatiale claire entre les deux entités qui constituent en réalité la même unité historique d'habitation et le même réseau de voisinage. Plus de 600 personnes sont recensées comme appartenant à Ban Hat Sai Nuea au sein de 177 maisonnées. Le Ban Tai regroupe lui 493 habitants au sein de 129 maisonnées. Un autre village situé dans l'intérieur des terres, de l'autre côté de la voie express, était autrefois une prolongation de Ban Hat Sai et regroupait certaines des nouvelles habitations. Il est aujourd'hui un village distinct et est considéré comme tel par les habitants de l'unité principale de Ban Hat Sai. Une telle distinction n'apparaît pas entre le *nuea* et le *tai*. Les termes de *nuea* et de *tai* désignent respectivement le nord et le sud si l'on parle de points cardinaux. Ici, l'espace est organisé en fonction de la position géographique par rapport au fleuve et le *nuea* désigne la direction de l'aval tandis que le *tai* désigne la direction de l'amont<sup>52</sup>. Cette direction de l'amont vers l'aval désigne aussi la plupart du temps la direction de l'expansion du village où

---

<sup>50</sup> La constitution formelle de l'échelon administratif du *tambon* s'est opérée au milieu des années 1990 au cours de la réforme de décentralisation. Se faisant, elle dote le *tambon* d'une autorité locale élue (*ongkan borihan suan tambon*) (Tambon council and Tambon administrative authority act, n.d.; Mansrisuk, 2012).

<sup>51</sup> Sous-échelon qui divise le village en unités de voisinage dont un représentant est désigné comme interlocuteur principal auprès du chef de village. Leurs prérogatives sont faibles et consistent principalement à inciter les autres maisonnées de l'unité à effectuer des travaux communs sur les routes et chemins qui composent l'unité de voisinage, à rendre leurs terrains respectifs présentables aux yeux de l'autorité villageoise par exemple.

<sup>52</sup> La direction de l'intérieur des terres est, elle, désignée par l'expression *thong na* (du côté des rizières) tandis que la direction des berges du fleuve par l'expression *thang tha* (du côté des berges).



l'amont désigne la tête du village tandis que l'aval désigne les pieds du village<sup>53</sup>. Les habitants de Ban Na Daeng, sur la rive laotienne, utilisent les mêmes termes et la même conception pour se diriger dans le village. Une informatrice privilégiée du village de Ban Na Deng m'avait affirmé que les familles qui, en construisant leurs maisons vers le *nuea*, ont contredit la logique directionnelle de l'expansion territoriale du village se sont toutes vues subir un drame familial.

## 1. LA STRUCTURE SPIRITUELLE DE L'ESPACE VILLAGEOIS

Trois temples ponctuent du point de vue spatial le territoire de Ban Hat Sai. Le *wat pa* (temple de forêt) est situé dans la forêt qui marque la limite occidentale du terroir villageois. La forêt de bambous et les quelques plantations de légumineuses et de palmiers qui forment une espèce d'espace tampon avec le prochain village, si elles constituent un espace dans lequel certains viennent travailler dans la journée, sont aussi perçues comme un territoire peuplé de *phi*<sup>54</sup>, d'esprits plus ou moins malveillants. Cette densité de *phi* est due notamment à la présence, au sein de cet espace, d'un autel crématoire mais aussi de la forêt (*pa*) en tant que telle qui est, par essence, un espace non-civilisé, non-humanisé. Le second temple, désigné couramment par le terme de *vat kang* (temple central), constitue le cœur géographique de l'espace villageois. La route qui vient de l'est pour aller vers l'ouest du village s'arrête à une sorte de porte qui forme une arche signalant l'entrée dans l'enceinte du temple où l'on trouve au centre le *sim* représenté à gauche dans la figure 5 [Figure 5]. On retrouve une porte similaire du côté ouest de cette enceinte marquant la reprise de la route principale. Un dernier temple (*vat tai*) signale l'extrémité est du village et la limite de l'espace habité sur cet axe ouest-est/amont-aval (*nuea-tai*).

À Ban Na Daeng, deux temples structurent l'unité territoriale du village, le *vat* central et le *vat tai*. Dans le cas de Na Daeng, le *vat tai* ne signale pas la limite des habitations vers l'est puisque plusieurs d'entre elles sont construites dans son prolongement. Par ailleurs, aucun *vat*

<sup>53</sup> Pour une discussion approfondie concernant l'organisation de l'espace villageois voir l'article de Bernard Formoso paru dans L'Homme en 1987 (Formoso, 1987) ainsi que les travaux de Pierre Clément et Sophie Clément-Charpentier (Charpentier & Clément, 1978; Clément-Charpentier & Clément, 1990).

<sup>54</sup> Le terme de *phi* renvoie à tout un éventail d'esprits surnaturels chez les populations de langue Taï. Ils désignent tout aussi bien les esprits gardiens de territoire à différentes échelles (*phi mueang*, *phi ban*, *phi huean*) mais peuvent désigner toute une variété d'esprits et de fantômes disséminés sur les territoires issus de malemort. Les différentes dénominations attribuées à ces êtres surnaturels se distribuent selon les circonstances de la mort et l'âge de la personne lors de son décès (Formoso, 1998a). Les relations avec ses différents esprits peuvent être contractuelles dans certains cas comme dans celui des esprits-gardiens mais ils peuvent tout autant se révéler malveillant à l'égard des vivants, notamment dans le cas de ceux issus de malemorts et nécessiteront l'intervention de spécialistes pour guérir ou extraire la menace (Pottier, 2007).

*pa* en tant que tel n'est construit aux alentours du village. Néanmoins, un ancien autel sur lequel repose une statue de bouddha se situe dans une petite surface boisée, au *nuea* du village, derrière des habitations et près de la rive du Mékong. Cet espace, encore perçu comme sacré, doté d'un pouvoir puissant (*saksit*), est désigné par le terme de *vat hang*<sup>55</sup>. Cet autel demeure encore le marqueur d'un ancien temple du village qui a été détruit au moment où une partie des berges du Mékong ont été ravagées par le courant du fleuve. Malgré le fait qu'aucune cérémonie ne s'y tient, on vient encore aujourd'hui s'y recueillir notamment avant de longs départs hors du village. Une de mes interlocutrices, très âgée, et qui possède la maison qui est située juste devant cet autel me raconte que nombre de personnes qui font du trafic sur le Mékong ont l'habitude de venir faire des vœux (*athitthan*) à cet autel. Elle me raconte qu'un groupe de personnes des villages voisins mais aussi de Na Daeng avait tenté un jour de faire traverser plusieurs véhicules par le Mékong. Les locaux de Na Daeng qui avait pris comme précaution de venir vénérer l'autel s'en sont sortis indemnes tandis que les ressortissants des villages voisins seraient décédés durant l'opération. L'appartenance communautaire est importante dans cette histoire puisqu'elle met en lien le destin des différents protagonistes en fonction de l'efficacité propitiatoire des lieux où ils vivent. Dans un cas comme dans l'autre, les deux *wat/vat* centraux constituent le cœur religieux mais aussi politique du village (Condominas & Gaudillot, 2000 [1959]). La *sala* du temple (édifice au fond duquel se trouve une estrade surélevée où trônent plusieurs statues à l'effigie de Bouddha et où seuls peuvent s'asseoir les moines en face des fidèles lors des cérémonies régulières) de Ban Na Daeng accueille les réunions de village organisées par le *phu yai ban* et ses délégués. Celle de Ban Hat Sai ne sert pas à proprement parler de lieu de réunion politique, mais ces dernières se déroulent systématiquement devant l'édifice<sup>56</sup>. Il faut noter que le bureau du *tambon* centralise de plus en plus la vie politique des villageois de la rive thaïlandaise au détriment sans doute des autorités strictement villageoises.

De manière générale, malgré la présence de plusieurs temples au sein des deux villages et le fait que certains groupes de voisins ont l'habitude de participer aux cérémonies d'un temple ou d'un autre, le village dans sa totalité forme une seule entité spirituelle mais selon deux modalités partiellement distinctes : l'une tournée autour de la communauté bouddhique<sup>57</sup>, l'autre, plus particulièrement liée à l'unité territoriale du village, tournée vers l'esprit gardien

---

<sup>55</sup> Temple abandonné.

<sup>56</sup> Le dépouillement des voix lors de l'élection du *kamnan* OBT (représentant villageois à l'assemblée de l'administration locale) s'était déroulé en face de la *sala*.

<sup>57</sup> Plusieurs familles se déclarent comme étant catholiques dans le village de Ban Na Daeng. Néanmoins, cette appartenance religieuse n'exclut pas la réalisation ou la participation à des cérémonies qui ont trait au bouddhisme theravada et à la réalisation de *bun* (acte méritoire). De même, ils vénèrent de la même manière que les autres membres du village le *phi ban* et les autres esprits locaux.

(*phi ban*). Du point de vue du discours, plusieurs personnalités font la distinction entre ces deux éléments de la vie spirituelle, notamment les membres du clergé bouddhique (*sangha*). Luang Pho<sup>58</sup> Sombun, un des membres du monastère du *wat* central de Ban Hat Sai, qualifie le culte des *phi* comme étant une croyance irrationnelle des villageois qui leur sert à résoudre les éléments problématiques de leur vie quotidienne ou à pallier certaines de leurs peurs. De la même manière, dans le village laotien, Mae Lom, une de mes interlocutrices principales, distingue le temps du culte des *phi* de celui de l'introduction du bouddhisme comme deux temporalités distinctes de l'histoire villageoise. Deux entités masculines, Somphun et Khamphan, paraissent représenter la période précédant l'introduction du bouddhisme dans le village. On me raconte qu'ils étaient deux frères caractérisés par un comportement antagonique : l'un avait bon cœur (*chai di*) tandis que l'autre était colérique (*chai hai*). Mae Lom me décrit cette période durant laquelle ces deux entités étaient les *phi ban* du village comme étant caractérisée par une forte densité territoriale des *phi* et de personnes faisant usage de pouvoirs magiques (*phu mi visa*). Un jour et de manière inexplicable, plusieurs femmes enceintes sont tombées malades et moururent. Plusieurs personnes moururent de la même manière et les villageois de l'époque consultèrent un *mo phi*, un spécialiste des esprits, pour aider à résoudre ces morts inexplicables. Celui-ci affirma que les deux entités devaient être chassées pour permettre la venue d'une nouvelle entité : Nya Pho Sisomphone. La venue de cette dernière, malgré le fait qu'elle soit elle aussi un esprit tutélaire, coïncide, dans le discours qui m'en ait fait, au temps de l'introduction du bouddhisme (*thamma*) dans l'enceinte du village. Deux femmes âgées du village, dont l'une m'a raconté la même histoire, sont reconnues encore aujourd'hui comme étant régulièrement possédées par ces deux anciennes entités alors qu'une autre femme, elle, est la récipiendaire de la nouvelle. Régulièrement à l'occasion des grands *bun* annuels, comme la fête des pirogues (*bun suang huea*) le nouveau *phi ban* apparaît sous les traits de la femme en question. Aucun autel n'est dédié aux deux entités précédentes tandis qu'un autel est consacré à Nya Pho Sisomphon dans l'enceinte du temple central du village. Dans ce récit, on voit bien comment à la fois, la chronologie villageoise est divisée entre une période chaotique caractérisée par la présence accrue de *phi* et symbolisée par la présence de deux esprits tutélares du village comme deux entités conflictuelles, et une seconde période qui se prolonge jusqu'à aujourd'hui caractérisée par l'introduction du bouddhisme et un esprit tutélaire hégémonique. Dans cette dernière configuration, le *phi ban* demeure mais en cohabitation et sous la tutelle du bouddhisme. Il n'en

---

<sup>58</sup> Le titre de *luang* sert à désigner un moine auquel la personne qui le désigne est liée. L'homme en question est alors désigné par les termes *luang pho* (*pho* désignant le père) ou *luang ta* (*ta* désignant dans ce cas le grand-père maternel). Le terme de *luang pho* sert aussi de terme d'adresse en présence d'un moine d'un grand âge ou d'un moine vénérable.

reste pas moins que le *phi ban* est une entité tutélaire strictement attachée aux limites territoriales du village et de ses habitants qui sont les seuls, dans ce cas précis, à lui vouer personnellement un culte<sup>59</sup>. En ce qui concerne le temple, même si sa construction représente un acte fondateur de l'unité sociale du village en tant que telle, il incarne le culte à une entité à vocation universelle et il n'y a aucune restriction à ce que des habitants étrangers au village ne viennent participer à une des cérémonies, comme c'est régulièrement le cas.

A Ban Hat Sai, l'autel dédié au culte du *phi ban* du village est situé, lui, dans l'enceinte du *vat tai* à l'extrême est du village. On lui rend hommage chaque année, pendant la saison chaude environ deux semaines après la nouvelle année (*songkhran*). L'existence d'un tel ancêtre fondateur du village partagé par les deux entités administratives du *nuea* et du *tai*, nous incite encore à considérer ces deux espaces comme constitutifs d'une même unité d'analyse. Outre ces entités tutélares du village, nombre de *phi* sont reconnus comme peuplant les villages et il existe une véritable cartographie des entités de ce type que l'on trouve attachées à plusieurs espaces particuliers : aux maisons, aux rizières, attachées à certaines essences d'arbres, etc. Certains de ces *phi* sont réputés comme particulièrement malveillants et sont attachés, eux aussi, à certains lieux<sup>60</sup>. De manière générale, malgré le discours de Luang Pho Sombun et la chronologie des esprits fondateurs de Ban Na Daeng dont je viens de parler, le culte des *phi* et la pratique bouddhique n'entrent pas véritablement en contradiction dans les pratiques quotidiennes, bien que certains lieux et certains officiants soient exclusifs à l'un et à l'autre<sup>61</sup>. De plus, les personnes laïques particulièrement assidues au *vat*, notamment pour l'offrande journalière aux moines, pratiquent simultanément le culte aux esprits. Bien que dans les discours le culte aux esprits puisse être renvoyé à une certaine irrationalité alors que la pratique bouddhique relève de la bonne pratique morale, ils sont rarement opposés dans les faits, voire se complètent (Formoso, 2016b). Une différence importante est à relever néanmoins entre les deux villages en ce qui concerne la densité de population de *phi* au sein des villages, et par extension, dans chacun des

---

<sup>59</sup> Yukio Hayashi écrit ceci à propos du culte à l'égard des *phi ban* perçus comme les fondateurs du village : « In contrast to the practices centered on the Buddhist temple, which are most common throughout the country, the definition of « village guardian spirit » differs from village to village. Literally translated, the word *phi puta* means « spirit of both paternal and maternal grandfather », and accordingly tends to be interpreted as « ancestral spirits », but this is not always the case. Some people claim that it is the spirit of a specific person – one of the first settlers who opened the village, although the name has been forgotten – and others believe it is a spirit who lived in the forest before it was cleared and was changed into a benevolent guardian spirit by the first settlers (Hayashi, 2003, p. 93). »

<sup>60</sup> Pour un glossaire de certaines de ces entités, on peut se référer à plusieurs auteurs (Hayashi, 2003; Holt, 2009; Pottier, 2007; Tambiah, 2007 [1970]; Zago, 1972).

<sup>61</sup> Nombreuses sont les discussions qui ont traité et traitent encore aujourd'hui des formes de complémentarité entre les deux pratiques (Condominas, 1968; Tambiah, 1970; Zago, 1972; Formoso, 1998a, 2016b; Hayashi, 2003; Pottier, 2007; Holt, 2009).

deux pays en question. En effet, de l'aveu des protagonistes des deux rives, le territoire de Ban Na Daeng, et du Laos plus généralement, serait bien plus peuplé de *phi* que celui de la Thaïlande. Étonnamment et compte-tenu de la perception que certains des habitants des rives thaïlandaises se font des villageois laotiens – sur laquelle je reviendrai plus longuement au cours de mon argumentation – ces derniers n'avancent jamais d'explications qui laisseraient entendre que ce sont des croyances persistantes qu'ils jugeraient archaïques. Au contraire, et ceci témoigne du partage du culte des esprits entre les deux rives, c'est d'une persistance de la *présence* dont il s'agit plutôt que de la persistance d'une *croyance*<sup>62</sup>. La plupart des habitants de la rive droite thaïlandaise ne remettent pas en cause, en tant que telle, l'existence de ces êtres. Cette persistance laotienne, ou plutôt la faible densité sur le territoire thaïlandais, m'est expliquée par les habitants par la plus grande densité humaine et technologique des rives thaïlandaises qui aurait contribué à détruire les lieux plus susceptibles d'accueillir des *phi*, comme la forêt (*pa*). Plus généralement, le territoire laotien est considéré par les habitants des deux rives comme plus dense en espace naturel (*thammasat*). Et, effectivement, les mentions à l'égard de possibles résidences de *phi*, et manifestations qui en découlent, étaient bien plus régulières lors de mon séjour à Ban Na Daeng que sur la rive voisine.

On voit bien qu'entre ces deux villages, le contexte religieux et la structuration spirituelle sont, dans les grandes lignes, relativement similaires et les deux territoires sont simultanément structurés autour de plusieurs édifices bouddhiques qui incarnent par la même une communauté de laïques et de moines (*sangha*) qui y sont associés tout comme la présence, certes différenciée quantitativement, d'entités tutélaires spécifiques à chacune des entités villageoises considérées. Je ne peux ici détailler les différents ressorts de la vie religieuse telle qu'elle a été décrite au Laos et en Thaïlande tant la bibliographie est grande sur ce sujet et me contente de renvoyer à certains auteurs. De la même manière, malgré de fortes similitudes et un fond historique commun, plusieurs auteurs ont écrit sur la constitution différenciée des champs religieux respectifs aux deux territoires et leurs transformations contemporaines, sujet sur lequel je ne peux m'étendre ici (Tambiah, 1976; Suksamran, 1977; Ishii, 1986; Taylor, 1993; Grabowsky, 2007; Ladwig, 2011).

---

<sup>62</sup> Il faut mentionner ici le texte de Jean Pouillon concernant les difficultés analytiques que peut poser le concept de croyance dans la démarche comparative (Pouillon, 1979) ainsi que le récent numéro de la revue Terrain sur l'analyse des apparitions de fantômes comme événements (Delaplace, 2018).

## 2. BAN SAO NA : LA RIZICULTURE ET LE RIZ COMME MARQUEUR D'AUTOCHTONIE

Comme je l'ai dit plus tôt, de part et d'autre du Mékong, les habitants de Na Daeng et Hat Sai identifient le caractère particulier de leur village respectif comme étant prioritairement un village de riziculteur (*ban chao/sao na*). La riziculture a une place toute particulière pour une partie des populations asiatiques pour qui le riz constitue l'aliment de base. Nombre d'exemples en témoignent dans la littérature (Ohnuki-Tierney, 1994; Krowolski, 1999). Les indices qui permettent de témoigner de cela sont nombreux dans la vie quotidienne des deux villages et aucun repas ne peut mériter cette appellation s'il n'est pas composé de riz. Les autres denrées éventuelles présentes dans la composition du repas ne constituent, elles, que des accompagnements. L'expression qui désigne l'action de manger et qui est utilisée à répétition pour héler les voisins qui passeraient devant la maison durant le repas, « *kin khao !* », signifie littéralement « manger du riz ». A l'inverse, ingérer d'autres aliments qui ne seraient pas accompagnés de riz pourrait être traduit par l'expression « manger pour jouer » ou « manger en jouant » (*kin len* ou *kin lin*, le second étant utilisé sur la rive gauche).

Les rizières bénéficient elles aussi de leur esprit tutélaire, des esprits qui sont parfois attachés au territoire particulier des rizières d'une famille (*phi ta haek*), mais aussi d'une entité féminine désignée par le terme de *mae pho sop* (ou *mae phai sop*, ou encore *mae kho sop* sur la rive laotienne) que l'on retrouve chez les Tai bouddhisés (Rajadhon, 1955; Formoso, 1997a, pp. 314–317). Avant la saison des pluies et de manière générale avant toute intervention importante sur les rizières, il est demandé à ces différentes entités l'autorisation d'intervenir sur les champs. Les *phi ta haek* des rizières, durant la cérémonie en deux parties du *bun khao padap din* et du *bun ho khao salak*<sup>63</sup> sont directement nourris en même temps que le reste des ancêtres de chacune des familles au milieu de la saison agricole (Ladwig, 2012). Le riz est aussi le seul élément végétal reconnu comme bénéficiant d'une âme (*khuan*) comme le reste des êtres vivants.

---

<sup>63</sup> Ils constituent deux cérémonies séparées de deux semaines, la première commençant à la nouvelle lune du neuvième mois lunaire. Elles consistent principalement à honorer les morts en effectuant des offrandes de nourriture. Si la seconde cérémonie est perçue comme étant plus fondamentalement bouddhique, les deux cérémonies impliquent une séquence d'offrandes au *wat/vat* du village. La première cérémonie qui se déroule durant la nouvelle lune du neuvième mois lunaire consiste à offrir de la nourriture – acte d'offrande symbolisé par des petits paquets réalisés à l'aide de feuille de bananier (*ho khao*) et contenant du riz et d'autres denrées – aux ancêtres durant cette nuit où est réputée ouverte la porte qui relie le monde des vivants à celui des morts. La seconde partie de cette séquence a lieu 15 jours après, durant la pleine lune du dixième mois. Les offrandes aux défunts sont offertes sous la forme de panier ou de plateau qui sont étiquetés d'un message à destination des défunts. Le matin de cette journée, au *wat/vat*, les moines lisent ce message et effectuent une récitation pour, par leur intermédiaire, transférer les offrandes aux défunts.



L'importance du riz et de sa consommation prend une connotation particulière au Laos et dans le nord-est thaïlandais notamment, où il devient un marqueur d'autochtonie et de distinction face aux populations du sud et du centre thaïlandais<sup>64</sup> dans la mesure où l'on y consomme et on y cultive une variété gluante, *khao niao*<sup>65</sup>. La capacité à pouvoir manger du *khao niao* constitue un marqueur de distinction de goût très fort tant il est considéré comme étant une nourriture particulièrement riche, destinée au travail agricole et intégrée à ce que les villageois des deux rives conçoivent comme étant leur terroir. À l'inverse, il est plutôt dévalorisé par les habitants de la plaine centrale comme variété rudimentaire, non-raffinée, bien que certains habitants de Bangkok s'autorisent parfois ce plaisir exotique (Herzfeld, 2010, p. 180). L'interrogation la plus répétée qu'il m'ait été donné d'entendre au cours de mes terrains, outre à savoir si je pouvais manger du piment (et notamment le plat qui en est son représentant local, la *tam mak hung*), était celle qui consistait à me demander, en première instance, si je pouvais manger du riz gluant (« *kin khao niao dai/pen bo ?* ») (Lévy-Ward, 1993). Lorsqu'une ou des personnes originaires du centre thaïlandais viennent visiter le village de Ban Hat Sai, la même question leur est souvent posée et on prépare alors souvent du riz non gluant (*khao chao*) en considérant que la capacité de consommation de riz gluant est réservée aux ressortissants du Laos ou du nord-est thaïlandais. Cela ne signifie pas pour autant que les habitants de l'Isan consomment exclusivement du riz gluant, les variétés non-gluantes font aussi partie du régime alimentaire, mais ces dernières ne constituent pas un marqueur d'appartenance particulier. Et malgré l'introduction de nouvelles variétés de riz commerciales non-gluantes depuis plusieurs décennies dans le Nord-Est, la majeure partie des habitants continuent néanmoins de consommer et de cultiver pour leur propre consommation la variété gluante. Il existait auparavant de nombreux types de cette variété gluante mais depuis les années 1980, une de ces variétés est particulièrement hégémoniques dans les rizières de Ban Hat Sai, le RD6 (*K.Kh 6*).

En consonance avec cette importance symbolique du riz, les habitants des deux villages déclarent volontiers que leur occupation principale est liée à la riziculture et au travail de la ferme en général. Dans l'enquête socio-économique que j'ai réalisée auprès de 180 maisonnées de Ban Hat Sai et 99 maisonnées de Ban Na Daeng, 44.7% des individus âgés entre 16 et 70 ans à Ban Hat Sai affirmaient que la riziculture était leur occupation principale, à laquelle il faut rajouter 4.1 % des personnes qui la considère comme étant leur occupation secondaire. Pour la

---

<sup>64</sup> Les habitants du Nord consomment eux aussi le riz gluant comme variété de base.

<sup>65</sup> Variété de riz dont la composition de l'amidon se caractérise par une quantité nulle ou négligeable en amylose et une forte proportion en amylopectine. Il résiste bien aux basses températures et est considéré comme une variété hâtive, à cycle court (4 à 5 mois de développement) (Abe, 1985).

même tranche d'âge, ce sont 71.4 % des personnes interrogées à Ban Na Daeng qui désignent le travail à la ferme comme activité principale et 2.3% qui le considèrent comme étant leur activité secondaire. Dans les faits, près de 92% des maisonnées de Ban Na Daeng déclarent avoir cultivé du riz annuel l'année précédente et 79% des maisonnées de Ban Hat Sai déclarent la même chose.

La saison agricole principale (*na pi*) débute aux alentours du mois de mai, au même moment que la saison des pluies, pour se terminer vers le mois de novembre dans les deux villages. Il est parfois possible d'effectuer une deuxième récolte (*na saeng* au Laos, *na pang* du côté thaïlandais) en fonction de l'éloignement des terrains des dispositifs d'irrigation. La moyenne des surfaces cultivées par maisonnée en 2015 pour les maisonnées recensées dans chacun des villages concernant le riz annuel sur leur propre terrain est de 6,73 *rai* (1.08 ha) pour Na Daeng alors qu'elle est de 9,13 *rai* (1.46 ha) pour Ban Hat Sai<sup>66</sup>. Ce qui explique cette différence des moyennes, c'est notamment la présence de quelques exploitations particulièrement grandes par rapport aux autres<sup>67</sup> dans le village de Ban Hat Sai. Concernant la culture de riz de saison sèche, 52.5% des maisonnées de Ban Hat Sai la pratiquent. À Ban Na Daeng, ce même taux s'élève à 78.8% des maisonnées. Parmi cette proportion qui cultive du riz de saison sèche à Ban Hat Sai, 85.3% des maisonnées ne cultivent que les terres dont ils sont propriétaires, 8.4% cultivent leurs terres et louent d'autres en compléments et 6.3% ne travaillent que des terres louées durant la saison sèche. À Ban Na Daeng, ce sont 67.9% des maisonnées du panel qui ne cultivent que des terres dont ils sont propriétaires, 7.7% qui louent en parallèle d'autres terres et 24.4% des maisonnées interrogées qui ne cultivent que des terres louées. En prenant en compte la somme des surfaces cultivées en propriétés et en location pour la saison sèche dans les deux villages, la moyenne des surfaces utilisées à Ban Na Daeng est de 4.5 *rai* (0.72 ha) alors qu'elle est de 7.8 *rai* (1.25 ha) en ce qui concerne les maisonnées recensées de Ban Hat Sai<sup>68</sup>. La qualité

<sup>66</sup> Lorsqu'on y ajoute les terres louées pour la culture du riz annuel la moyenne des surfaces de Ban Na Daeng passe à 7.16 *rai* (1.15 ha) et celle de Hat Sai à 9.88 (1.58 ha). Parmi les maisonnées recensées à Ban Na Daeng cultivant le riz en saison des pluies, 81.3% le font seulement sur des terres dont ils sont propriétaires, 9.9% louent des terres en parallèle et 8.8% travaillent seulement des terres qu'ils sont obligés de louer. À Ban Hat Sai, 88.1% des répondants travaillent strictement des terres qui leur appartiennent, 10.5% louent des terres en complément et seulement 1.4% doivent se tourner vers la location pour cultiver.

<sup>67</sup> Si l'on prend la médiane pour le même ensemble, elle est de 6 *rai* (0.96 ha) dans les deux villages. Le premier quartile est à 4 *rai* pour Na Daeng alors qu'il est de 5 *rai* pour Ban Hat Sai. Le dernier quartile par contre est de 8 *rai* pour Ban Na Daeng quand il est de 10 *rai* pour Ban Hat Sai. La surface maximale recensée parmi le corpus à Ban Na Daeng est de 21 *rai* (3.36 ha) alors qu'elle est de 61 *rai* (9.76 ha) à Hat Sai. On voit bien dès lors que dans l'ensemble de Ban Hat Sai, ce sont la présence de quelques grandes exploitations qui fait augmenter la moyenne, même si dans l'ensemble, les habitants de Ban Na Daeng exploitent une surface légèrement plus large qu'à Ban Na Daeng.

<sup>68</sup> La médiane des surfaces pour le même ensemble est de 4 *rai* (0.64 ha) à Ban Na Daeng et de 6 *rai* (0.96) à Ban Hat Sai. Un quart des maisonnées recensées travaillant des terres de saison sèche travaille 6 *rai* ou plus à Ban Na Daeng alors que la valeur du dernier quartile est de 9 *rai* (1.44) pour Ban Hat Sai. A Ban Na Daeng et à Ban Hat Sai, les surfaces maximales recensées sont respectivement de 13 *rai* (2.08) et de 34 *rai* (5.44 ha).



des terres et un système d'irrigation moins performant du côté laotien expliquent pour partie le recours à la location de terres à exploiter à la fois durant la saison des pluies et durant la saison sèche par rapport aux habitants de Ban Hat Sai. En effet, si les deux terroirs bénéficient de l'apport du Mékong et d'un système d'irrigation qui permet de distribuer l'eau du fleuve, le terroir de Ban Hat Sai bénéficie en outre de la présence d'un réservoir en plein milieu des rizières et d'un réseau plus étendu de canaux d'irrigation. À Ban Na Daeng, dès lors que l'on s'éloigne trop du Mékong, la qualité de la distribution et de la rétention de l'eau pour la culture devient plus incertaine, ce qui encourage nombre de riziculteurs à avoir recours à la location pour subvenir à leurs besoins annuels en riz. Je détaillerai dans la seconde section de ce chapitre la commercialisation des récoltes et leur part dans la structure des revenus.

### 3. LES AUTRES ESPACES DU TERRITOIRE AGRICOLE

La culture du riz, déterminante dans le temps qui lui est consacré de manière annuelle et l'espace qu'elle occupe au sein des deux terroirs respectifs, est néanmoins accompagnée par d'autres formes d'agricultures commerciales<sup>69</sup>. De nombreux auteurs l'ont mentionné pour le nord-est thaïlandais, depuis les années 1960 et de manière exponentielle, l'introduction et l'exploitation de cultures destinées à la vente commerciale s'est considérablement accrue avec l'implantation de manioc, de kénaf puis de la canne à sucre et du caoutchouc majoritairement (Fukui, 1996; Formoso, 1997a, 2016a; Barnaud et al., 2006; C. Keyes, 2014, p. 142; Chai, 2017; Rambo, 2017; Shirai, Fox, Leisz, Fukui, & Rambo, 2017). Dans les terres qui surplombent les rizières, on trouve effectivement des plantations de caoutchoutier (*ton yang*) et sur les 180 maisonnées recensées à Ban Hat Sai, onze déclarent en cultiver. Les plantations de canne à sucre (*oi*) sont bien moins développées puisqu'une seule des maisonnées déclare en cultiver. Quelques plantations d'arbres à palmes (*ton pam*) existent aussi à Ban Hat Sai. Du côté des rives laotiennes, ce type de plantations à destination commerciale semble presque absent puisqu'aucune des maisonnées rencontrées ne cultive de la canne à sucre et une seule du caoutchouc. Onze maisonnées de Ban Hat Sai comptent aussi des parcelles de bois de teck ce qui constitue une source de revenu irrégulière mais non négligeable. Une seule maisonnée laotienne déclare en posséder. Les ressources en bois constituent pourtant un enjeu particulier aujourd'hui au Laos avec la présence de clients chinois et vietnamiens particulièrement intéressés par le bois

<sup>69</sup> Même si, il faut le répéter, le riz constitue le produit qui en quantité demeure le plus vendu pour chacune des maisonnées lorsque cela est possible et que l'auto-suffisance alimentaire est atteinte.

de construction et le bois précieux. Une fois passé les rizières, vers le nord, la forêt est dense à Ban Na Daeng mais ne semble pas faire l'objet d'une exploitation intensive.

Par ailleurs, la culture maraîchère (*suan*) est particulièrement développée sur les deux rives. Sur les rives laotiennes quelques maisonnées possèdent des plantations de concombres, de bananes ou d'ananas mais le plus important de la culture maraîchère se réalise à l'échelle de la maisonnée sur de toutes petites parcelles aménagées sur le terrain de la maison ou sur une partie des rizières en saison sèche. Ce type de cultures apparaît peu dans l'enquête socio-économique tant il concerne de petites quantités à chaque saison et n'est pas nécessairement reproduit d'une année sur l'autre. Cela concerne principalement la culture de la papaye (*mak hung/malako*<sup>70</sup>), du piment (*mak phet/mak phrik*), des haricots (*mak thua*) ou encore du liseron (*phak bong*), qui vont servir à l'auto-consommation mais aussi à la vente ponctuelle sur les marchés de la capitale. Ce type de cultures se retrouve sur les rives thaïlandaises. Les mêmes types de plantations sont réalisés mais la culture la plus partagée est celle de la tomate durant la saison la plus fraîche, de novembre à février. Sur les 180 maisonnées interrogées, 52 déclarent en faire pousser. À la fin de la saison des pluies, lorsque le Mékong commence à se retirer et laisse apparaître de nouveaux pans de terre, se multiplient les plantations de tomates que les propriétaires revendent à l'entreprise de conditionnement de tomates qui a une usine dans le *tambon* voisin. La prépondérance de la culture de la tomate dans le village s'explique avant tout par la présence locale de cette entreprise. Les berges du Mékong facilitent cette culture qui nécessite un apport régulier en eau qui peut être obtenu par un simple pompage. Sur les rives laotiennes, on ne trouve aucun champ de tomates. De plus, l'érosion d'un pan entier des rives du Mékong, plusieurs années auparavant, empêche toutes cultures de berges. On trouve néanmoins, à l'entrée du village à l'ouest, plusieurs plantations de concombres, de piments et de liseron.

Sur le plan religieux, Hat Sai et Na Daeng, par leur proximité géographique, culturelle et linguistique radicale, forment deux entités territoriales structurées de manière similaire, avec des agglomérats d'habitations constitués autour des différents *vat* présents et la présence persistante de lieux chargés de la présence potentielle de *phi* et d'esprits tutélaires. Sur le plan écologique, l'aménagement agricole est relativement similaire avec une unité d'habitation principale qui s'est élaborée le long des rives du Mékong sur un axe *nuea-tai* (Charpentier & Clément, 1978; Clément-Charpentier & Clément, 1990) et une extension vers l'intérieur des

---

<sup>70</sup> Le terme de *mak hung* est utilisé sur les deux rives et celui de *malako* est exclusivement utilisé sur la rive thaïlandaise.

terres comme nouvelle unité d'habitation. De l'autre côté de cet axe amont-aval se trouve les principales rizières qui constituent le cœur de l'activité agricole sur les deux rives, malgré certaines divergences sur lesquelles je vais revenir dans la section suivante. Chacun des deux villages utilise des pans de terres destinés à la plantation de produits qui seront directement consommés par les maisonnées. Néanmoins, on voit déjà apparaître une distinction à ce sujet entre les deux villages avec l'implantation plus ancienne et plus importante de cultures destinées spécifiquement à la vente commerciale et qui témoignent de changements structurels profonds intervenus depuis les années 1960 dans le nord-est thaïlandais.

Cela étant dit, cette affirmation ne doit pas laisser penser que la paysannerie laotienne est demeurée exempte de transformations importantes, comme peuvent le laisser penser certains stéréotypes locaux et coloniaux (et néo-coloniaux) qui la représente comme une population indolente et réfractaire à toute forme de changement. Grant Evans rend compte de transformations qui ont eu lieu à peu près à la même période suite au changement de régime intervenu au milieu des années 1970, avec la volonté d'élaborer une société nouvelle (Evans, 1990). Dans une société majoritairement rurale, la collectivisation devait surtout passer par le biais de la paysannerie. Le gouvernement de Kaysone Phomvihane tenta d'implanter dès 1978 le modèle des coopératives agricoles (*sahakon kaset*) comme levier de l'avènement d'une société socialiste au Laos. En raison de plusieurs saisons agricoles particulièrement difficiles du point de vue climatique mais aussi de difficultés intrinsèques à l'organisation humaine de ces coopératives, le modèle fut peu à peu abandonné. En effet, comme en témoigne l'enquête menée par Evans dans le même district que celui de Ban Na Daeng (Hatxayfong), des problèmes réguliers apparaissaient entre les paysans sans terre et les propriétaires qui avaient mis à disposition leur outil de travail et qui voyaient leurs revenus agricoles diminuer :

For the landless peasants the cooperative was a mean of achieving social mobility, and it offered the possibility of a more secure existence through access to land. For them, joining the cooperative was « truly voluntary » (*samaj jai thae*), while many of the landed peasants, they [les membres d'une coopérative interrogés par l'auteur] said, joined because they were scared and remained in the cooperative only until the direction of the government's policies became clear. Other peasants in ban Nok stayed in a cooperative because they perceived that it might hold advantages for them. [...] What the peasants with land are doing is refusing to allow the cooperative to become a mechanism for redistributing income in the village at their expense. Their assertion of group interests is based not on a thirst for profit but on their desire to secure a good livelihood for their family (Evans, 1990, pp. 109–110).

Le gouvernement laotien abandonna peu à peu la collectivisation agricole et les riziculteurs se tournèrent de plus en plus vers l'intensification de la production avec l'introduction de nouvelles variétés de semences commerciales plus hâtives et à haut potentiel génétique, l'utilisation de pesticides et la contraction de prêts auprès de la Banque de Développement Agricole (Sacklokham & Dufumier, 2006). Et, aujourd'hui, malgré le maintien de l'agriculture comme activité dominante dans tout le pays, les maisonnées bénéficiant de moins de capacité de production sont contraintes de se tourner vers la diversification de leur activité, l'accession au moins ponctuelle à certaines formes de salariat et les migrations ponctuelles de travail vers la capitale ou la Thaïlande (Cf. Chapitre IV) (Bouahom, Douangsavanh, & Rigg, 2004). Les transformations passées et contemporaines de l'économie laotienne sont donc bien loin de décrire une société paysanne romantique n'ayant subi aucun changement et malgré une société qui, à l'échelle nationale, est largement dominée par la paysannerie, celle-ci s'est largement transformée au cours des dernières décennies<sup>71</sup>.

De manière parallèle et selon des modalités différentes, de profondes transformations de l'économie agricole impulsées par des initiatives nationales et les structures du capitalisme mondial ont impacté le profil économique et sociale de la vie villageoise. Dès lors, bien que, comme j'ai pu le décrire, les deux unités territoriales prises en considération sont structurées de manière similaire, plusieurs différences notables les distinguent.

---

<sup>71</sup> Holly High décrit dans un article comment elle constate, malgré un scepticisme généralisée à l'égard des incitations étatiques parmi les habitants d'un village du Sud du Laos, la présence d'une éthique de l'expérimentation (« *experimantarian ethic* ») comme une forme localisée du consensus permettant à la fois de ne pas entrer en désaccord direct avec les politiques de l'État à l'égard de l'agriculture (en expérimentant les dispositifs mis en place) tout en se laissant l'opportunité de se retirer de ces dispositifs (High, 2013).

## B. THE (NOT SO) HIDDEN FRONTIER<sup>72</sup> ? DES STRUCTURES SOCIO-ECONOMIQUES DIVERGENTES

### 1. UN VIEILLISSEMENT UNILATERAL

On l'a vu, si Ban Na Daeng et Ban Hat Sai apparaissent structurés sur un modèle similaire, on aperçoit déjà quelques différences dans l'usage des terres, point sur lequel j'aurai l'occasion de revenir plus en détail. Si l'on prend désormais quelques chiffres issus de l'enquête socio-économique conduite auprès d'un échantillon de maisonnées de part et d'autre du Mékong, on constate quelques différences importantes, notamment démographiques. Cette enquête, par questionnaire, a été réalisée entre mai et octobre 2016 sur 99 maisonnées de Ban Na Daeng et 180 maisonnées de Ban Hat Sai (comprenant les deux entités administratives du *nuea* et du *tai*). Compte-tenu de la nature des questions tournées vers la structure des revenus, de l'emploi et de l'usage des terres et du matériel agricole des maisonnées, j'ai souhaité réaliser cette enquête moi-même lors de mon second terrain, auprès de personnes qui avaient déjà bien identifié qui j'étais et les raisons de ma présence et avec qui, pour une partie d'entre eux, j'avais déjà eu l'occasion de discuter à maintes reprises. Le lecteur peut se référer aux annexes [Annexes] pour le détail des questionnaires utilisés, ainsi qu'aux enquêtes menées par Bernard Formoso dans la province de Khon Kaen à titre de comparaison (Formoso, 2016a, 2018). Le protocole utilisé pour cette enquête socio-économique à Hat Sai et à Na Daeng est en grande partie identique à celui utilisé par l'auteur.

L'un des premiers constats que l'on peut faire sur la structure démographique des deux villages est un vieillissement plus accru de la population sur les rives thaïlandaises, comme peut en témoigner le tableau 1 [Tableau 1] ainsi que les graphiques 1 et 2 [Graphique 1 ; Graphique

---

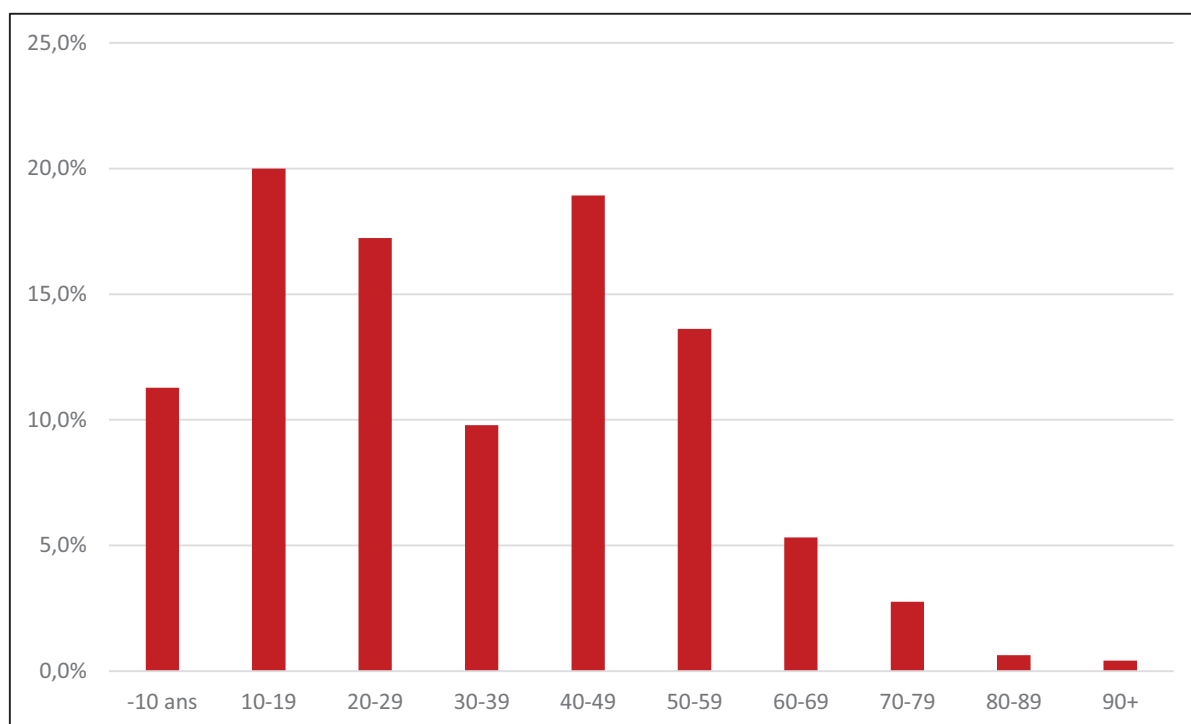
<sup>72</sup> Je fais référence, ici, à l'ouvrage de John W. Cole et de Eric R. Wolf, *The Hidden Frontier. Ecology and ethnicity in alpine valley* où les deux auteurs comparent deux villages, l'un italo-germanophone, Tret, et l'autre germanophone, St Félix, situés dans la partie Sud du Tyrol, à la frontière des deux provinces italiennes de Trentin et du Bozen. Ils montrent comment malgré un environnement identique et des réponses technologiques similaires, les deux villages se distinguent néanmoins par la forme que prend le modèle de l'héritage avec un village de Tret qui met en avant la partibilité des terres tandis que St Félix se distingue par une organisation hiérarchique qui privilégie la transmission des terres à un seul des fils. Ces deux modèles de l'héritage reposent sur des conceptions distinctes de la famille, perçue du point de vue segmentaire chez l'un et hiérarchisée chez l'autre qui sont à mettre en parallèle avec leur histoire divergente et un rapport différent à l'autorité politique (Cole & Wolf, 1999 [1973]). Autrement dit, la différence entre les deux communautés étudiées se joue, pour ces auteurs, dans une construction historique et culturelle différenciée. Ma démarche, si elle se veut inspirée par celle de Cole et Wolf, dans ce chapitre, s'opère à partir d'un point de départ presque inverse, à savoir une proximité culturelle et écologique manifeste entre deux communautés mais dont les développements politico-économiques initiés depuis plus d'un siècle ont fait émerger des différences structurelles notables.

2]. Une différence de plus de dix ans est constatée entre Hat Sai et Na Daeng. L'âge médian dans le village thaïlandais est de 46 ans alors qu'il n'est que de 31.5 ans chez son voisin de la rive gauche. L'écart entre les deux âges médians correspond à peu près à l'écart constaté à l'échelle des deux États. Néanmoins, les chiffres relevés dans les deux villages sont plus élevés que leur moyenne nationale respective.

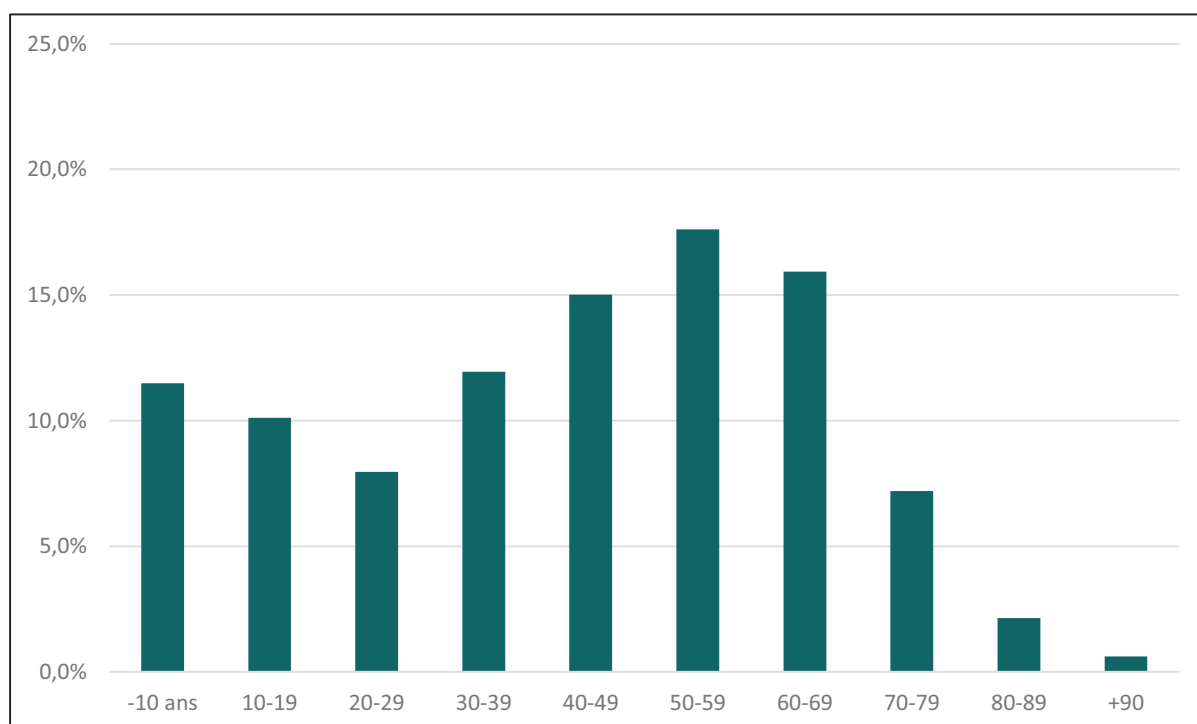
	<b>Na Daeng</b>	<b>Hat Sai</b>
Âge moyen	33.3	42.7
Âge médian	31.5	46
Âge médian femmes	31	46
Âge médian hommes	32	45
Âge médian chefs et cheffes de maisonnées	53	62

Tableau 1. Tableau comparatif des âges moyens et médians.

En effet, l'âge médian au Laos en 2015 était de 23.5 ans (Lao Statistics Bureau, 2016) et il était de 38.3 ans dans le thaïlandais en 2016. Les deux pays connaissent un vieillissement de leur population. La Thaïlande connaît un taux de fertilité qui est passé de 2.1 enfants en 1990 à 1.5 en 2017. Le Laos, lui, est passé de 5.6 à 3.2 enfants par femmes entre 1995 et 2005. Ce vieillissement de la population peut s'expliquer par une différence de l'espérance de vie notable entre les deux pays qui, en 2015, était de 62 ans pour les hommes et de 65 ans pour les femmes au Laos alors qu'elle était de 72 ans pour les hommes et 78 ans pour les femmes en Thaïlande. En effet, si l'on met en lien ce vieillissement de la population thaïlandaise avec le taux de fertilité, on voit bien que la démographie semble peu renouvelée. L'âge médian des chefs de maisonnées recensées dans le village de Ban Hat Sai est de 62 ans ce qui indique un faible renouvellement des maisonnées elles-mêmes. Néanmoins, c'est sans doute compte-tenu du fort exode rural des jeunes thaïlandais que l'on peut expliquer cette différence, visible dans la composition des maisonnées. Le tableau 2 [Tableau 2] recense le positionnement par rapport aux chefs de maison des personnes qui composent chacune des maisonnées recensées. Et, si l'on observe une structure générale similaire de la composition des maisonnées, quelques différences permettent d'expliquer, au-delà des statistiques nationales respectives, les différences constatées dans l'âge médian.



Graphique 1. Structure par âge, Ban Na Daeng.



Graphique 2. Structure par âge, Ban Hat Sai.



Place dans la maisonnée	Na Daeng	Hat Sai
Chef.fe de maisonnée	21.1%	27.6%
Epoux.se	16.6%	18.0%
Enfants	36.0%	24.4%
Epoux.se des enfants	7.7%	6.4%
Petits-enfants	15.1%	18.2%
Parents/beaux-parents	0.9%	1.5%
Fratric du.de la chef.fe de maisonnée	0.4%	1.8%

Tableau 2. Structure comparée de la composition des maisonnées.

Parmi les maisonnées de Ban Hat Sai, le statut le plus représenté est celui de chef de maisonnée suivi de celui des enfants alors que c'est largement l'inverse dans le cas des maisonnées de Ban Na Daeng, avec 36% d'enfants contre 21.1% des chefs de maisonnées. En troisième place, et ce dans les deux échantillons, viennent les époux et les épouses des chefs et des cheffes de maisonnées. Mis en parallèle avec l'âge médian des chefs de maisonnées, on constate alors que les maisonnées de Ban Hat Sai vieillissent sans être renouvelées, c'est-à-dire sans qu'un des couples d'enfants ne prenne la place de chef de maisonnée.

Dans leur étude effectuée au sein de deux villages de la province thaïlandaise de Maha Sarakham en 1982-83 puis en 2008, Jonathan Rigg et Albert Salamanca ont montré que l'âge médian était passé de 20 ans lors de leur première étude à 37 ans en 2008. Au cœur de l'explication de ce vieillissement de la population du village, ils constatent un vieillissement de la force de travail consacrée au travail agricole. En 1982-83, l'âge médian des personnes qui déclaraient le travail agricole comme occupation principale était de 35 ans alors qu'en 2008, il était de 58 ans. Huit ans après, dans le village étudié de Ban Hat Sai, il est aussi de 58 ans alors qu'il est de 46 ans pour les personnes qui déclarent le travail à la ferme comme occupation principale à Ban Na Daeng. Ce vieillissement de la population du nord-est thaïlandais s'explique principalement par le fait que la force de travail plus jeune qui aurait pu être disponible pour le travail agricole a quitté durablement le village pour travailler en tant que salarié dans les centres urbains du pays. À titre de comparaison et pour des chiffres plus récents, les classes d'âge les plus jeunes se sont elles aussi largement réduites ces quarante dernières années dans les villages de Ban Han et Ban Amphawan étudiés par B. Formoso dans la province de Khon Kaen. Alors que les moins de vingt ans représentaient 50.5% de la population de Ban Amphawan et 43.5% de celle de Ban Han en 1984, ils ne représentaient que respectivement 24.4% et 24.5% des habitants en 2014 (Formoso, 2016a, p. 44). Les plus de 65 ans représentaient en 2014 12.9% de la population

à Ban Amphawan et 14.6% de la population de Ban Amphawan (Formoso, 2018, p. 145). Ce constat est largement partagé pour Ban Hat Sai. Le graphique 2 [Graphique 2] montre que la classe d'âge des moins de 20 ans représente 21.6% des personnes recensées à Ban Hat Sai et celle des plus de 65 ans 15.1%<sup>73</sup>. Les habitants ont clairement conscience de ce vieillissement de la population villageoise et de leur force de travail. Une de mes interlocutrices thaïlandaises, que je désigne par le terme de *mae pa*<sup>74</sup>, me dit que les plus jeunes (*luk*, « les enfants ») ne sont plus intéressés par les rizières et partent chercher de l'argent (*ha ngoen*) en voulant être fonctionnaire (*rachakan*) et s'ils n'y arrivent pas, essayent de travailler dans une entreprise en tant que salariés. Concernant le fait de les voir revenir un jour dans le village, elle me répond « *khue si bo ma* » (« il semble qu'ils ne vont pas revenir ») et redoute que leurs propres enfants, nés ailleurs (« *yu bon oen* »), ne reviennent pas non plus. De la sorte, la population du village se réduirait petit à petit.

Une des conséquences démographiques de cette désertion des cohortes intermédiaires (du point de vue de l'âge) est la réduction du nombre moyen de personnes dans les maisonnées et la complexification de la structure des maisonnées (c'est-à-dire de maisonnées composées de manière non-nucléaire). D'après les résultats de l'enquête des deux auteurs, J. Rigg et A. Salamanca, la taille moyenne des maisonnées est passée de 6.2 personnes à 3.6. À Ban Hat Sai, le nombre moyen de personnes présentes dans les maisonnées interrogées est de 3.6 aussi et il est de 4.78 à Ban Na Daeng. On peut dès lors supposer que la taille des maisonnées à Ban Na Daeng est elle aussi en déclin, mais de manière moins rapide qu'elle ne l'est à Ban Hat Sai. En ce qui concerne la complexité des maisonnées entre Na Daeng et Hat Sai, le tableau précédent [Tableau 2] montre une plus faible proportion des enfants des chefs de maisonnées en Thaïlande au bénéfice des petits-enfants notamment. Ces chiffres montrent une tendance à l'apparition d'une organisation des maisonnées, inexistante dans les années 1980, au sein desquels le couple originel de la maison a la charge de ses petits-enfants tandis que leurs enfants continuent d'habiter dans les centres urbains où ils travaillent, modèle que Kazuo Funahashi appelle *liang lan*<sup>75</sup> (Funahashi, 1996). Je reviendrai plus avant sur ce point dans le chapitre IV [Chapitre IV] où je m'attacherai à décrire le régime des mobilités sur les deux rives et leurs effets sur les maisonnées d'origine. Néanmoins, ce que l'on peut retenir pour le moment des quelques constatations concernant le profil démographique des deux villages, c'est un vieillissement de la

<sup>73</sup> La classe d'âge des moins de vingt ans représente 31.3% des personnes recensées dans le village laotien et celle des plus de 65 ans, 4.6%.

<sup>74</sup> Le terme de *mae pa* désigne la tante aînée, elle fait partie de la branche aînée de la famille de la femme qui me logeait dans le village.

<sup>75</sup> Qui signifie littéralement « nourrir les petits-enfants/neveux/nièces ».

population, particulièrement dans le cas de Ban Hat Sai, qui conduit d'ailleurs à une réduction du nombre d'habitants. Le *phu yai ban* (chef de village) de l'unité administrative de Hat Sai Tai m'a affirmé que dans un recensement effectué en 2014, il y avait 492 habitants, mais qu'il y en avait bien plus de 500 il y a une dizaine d'années et constate un nombre croissant de décès dans le village par rapport au nombre de naissance en déclin. Il faut souligner le fait que ces recensements officiels de la population comptent les personnes appartenant officiellement aux maisonnées et non les personnes effectivement présentes et il est certain que le chiffre affiché se réduirait considérablement s'ils ne prenaient en compte que les personnes présentes à l'année dans le village (cela vaut aussi pour le *nuea*). Ces transformations démographiques des deux villages ont nécessairement des effets sur l'organisation du travail et la structuration respective des revenus, notamment à cause d'une disparition de la main d'œuvre potentielle constituée des cohortes intermédiaires.

## 2. LA PLACE EQUIVALENTE DE LA RIZICULTURE AU SEIN D'UNE STRUCTURE DES REVENUS DIVERGENTE

J'ai déjà montré à quel point sur les deux rives, les habitants étaient attachés au fait de se qualifier comme étant principalement des riziculteurs. Je rappelle que dans les faits, 92% des maisonnées interrogées à Ban Na Daeng ont cultivé du riz de saison des pluies durant l'année précédente et 79% dans le cas de Ban Hat Sai, soit une large majorité des maisonnées sur les deux rives. Néanmoins, compte-tenu de ce qui vient d'être dit concernant le vieillissement de la population à Ban Hat Sai, on peut s'interroger sur la part réelle du travail agricole dans les deux villages et sur la part de la riziculture sur les revenus annuels. Concernant ce dernier point, le suivant [Tableau 3] décrit la répartition des revenus tels que les habitants des maisonnées les ont déclarés. Chaque chiffre équivaut à la moyenne des taux constatés pour chacun des secteurs des deux villages<sup>76</sup>. Le premier constat que l'on peut réaliser est que la part de la vente de riz dans les revenus annuels est approximativement la même entre les deux villages et constitue près d'un quart des revenus. Cela ne veut évidemment pas dire que les revenus sont les mêmes ou que la quantité vendue est similaire mais bien que, relativement aux autres secteurs d'activité, la vente de riz représente la même part. Concernant le secteur agricole toujours, la vente de bétail et de

<sup>76</sup> Les valeurs sont un peu différentes lorsque l'on calcule cette répartition à l'aide des sommes totales dans chacun des secteurs par rapport à la somme total des revenus constatés dans la totalité de l'échantillon.

Secteur de revenus	Na Daeng	Hat Sai
Riz (saison des pluies/saison sèche)	25.68%	24.77%
Plantation	2.97%	4.71%
Bétail	16.48%	1.48%
Vente bois et artisanat	0.62%	0.63%
Salaire agricole	3.13%	0.86%
Salaire non-agricole	17.19%	42.64%
Commerce	15.71%	4.20%
Fonds migrants	11.52%	18.71%
Vente de terres exceptionnelle	6.70%	2.00%

Tableau 3. Répartition des revenus entre les deux villages.

volaille constitue une source de revenu importante pour les habitants de la rive laotienne alors qu'elle est négligeable à Ban Hat Sai. Plusieurs raisons peuvent expliquer cela. Moins de maisonnées élèvent des animaux sur les rives thaïlandaises (23% des maisonnées recensées à Hat Sai contre 50% à Na Daeng). De plus, le bétail comme les buffles ont quasiment disparu de ce côté de la frontière compte-tenu de l'usage désormais limité de ces bêtes pour le travail agricole en raison de la mécanisation et de son remplacement par le boeuf pour ce qui est de la consommation<sup>77</sup>. Quelques maisonnées possèdent en ce sens quelques têtes de bétail comme des vaches *hindu basin* ou *baman*<sup>78</sup>. On trouve quelques maisons élevant de la volaille à Ban Hat Sai<sup>79</sup> de manière peu soutenue alors qu'à Na Daeng plusieurs maisons élèvent poulets et canards en quantité. Plusieurs maisonnées de Na Daeng possèdent de petits cheptels de vaches (5 à 6 têtes), cette fois-ci de races locales, et il n'est pas rare de voir des personnes décider d'acheter à un co-villageois une seule tête de bétail lorsqu'ils ont accumulé assez d'argent. De la sorte, la possession d'une ou deux têtes constitue une forme d'épargne pour les familles et la possibilité

<sup>77</sup> Une seule maisonnée à Ban Hat Sai a vendu des buffles au cours de l'année parmi l'échantillon contre 7 à Na Daeng.

<sup>78</sup> Durant les années 1980 et 1990, une classe urbaine intermédiaire a émergé en Thaïlande adaptant une partie de ses goûts à ceux du marché mondial, augmentant la demande en viande et en produit laitier (ces derniers qui étaient jusque-là très peu consommés). En ce sens, certains agriculteurs se sont tournés vers l'élevage de bétail et les agences du gouvernement ont encouragé l'introduction de la race brahmane (et aussi indo-brésilienne (*hindu brasil*) qui sont très proches) qui, comparée aux races natives est plus lourde et gagne du poids plus rapidement (Barnaud et al., 2006, pp. 169–170). Ces races bovines ont aussi la réputation de bien supporter les chaleurs extrêmes et de ne pas subir les effets néfastes des rayons du soleil même si elles sont laissées à paître toute la journée.

<sup>79</sup> 14% des maisonnées recensées (26) ont vendu des poulets et 2.8% des canards durant l'année précédente.

future de l'accroître par la reproduction. Ainsi, l'élevage bovin constitue moins une spécialisation en tant que telle sur la rive laotienne et est relativement partagé (près d'un quart de la population). Il n'est pas rare que certaines maisonnées achètent quelques têtes pour les revendre quelques années plus tard durant une période difficile. À Ban Hat Sai, l'élevage de bovins *baman* constitue bien plus une activité de production et nécessite une capacité d'investissement de départ importante<sup>80</sup>. C'est en partie pour ces raisons que peu de maisonnées de Hat Sai se sont tournées vers l'élevage de bovins.

Enfin, une des données importantes de ce graphique sur la structure comparée des revenus de part et d'autre du Mékong est la part du salariat au sein des revenus. La différence entre les deux villages est assez claire et les revenus des maisonnées de Ban Hat Sai reposent massivement sur les salaires d'entreprises ou de commerces locaux de Nong Khai, mais aussi d'emplois de professeurs ou de personnels des administrations locales (du *tambon* et du *changwat*). À titre de comparaison, la situation de Ban Hat Sai se rapproche de celle de Ban Amphawan situé à une douzaine de kilomètres de Khon Kaen où 45.5% des habitants déclarent avoir une occupation en dehors du commerce et de l'agriculture en 2014 (contre 16.6% en 1984) (Formoso, 2016a). Sur la moyenne des taux recensés à Hat Sai, le salariat (à l'exception du salariat agricole) concentre 42.64% des revenus lorsqu'il représente moins de 20% des revenus sur la rive laotienne. Relativement donc, les habitants de Ban Hat Sai se tournent de plus en plus vers le salariat et si la riziculture, en termes de revenus, constitue un secteur encore important, elle est détrônée par le salariat qui se généralise de plus en plus. Bien entendu, il y a des différences au sein des maisonnées et la moyenne des répartitions ne rend pas compte des différences notables qui peuvent exister entre elles. Néanmoins, si l'on fait la somme de revenus issus du petit salariat d'appoint (des emplois de chantier par exemple, renouvelés plusieurs fois dans l'année mais qui n'offrent aucune sécurité dans la durée) et des emplois de salariés ou de fonctionnaires plus durables, le salariat de manière générale est relativement important à l'échelle du village. Cette tendance, déjà remarquée de longue date, s'accompagne d'une préférence parmi les plus jeunes (mais pas seulement, puisqu'une partie des salariés et fonctionnaires constituent les classes d'âge intermédiaire qui ont décidé de rester dans le village) pour le travail salarié plutôt que le travail des terres, même si parfois cela peut se jouer dans une certaine volonté de concilier ces deux aspects. C'est le cas de Son, mon aîné d'un an qui a réalisé plusieurs séjours de travail de plusieurs années à Bangkok et en Corée du Sud, mais est revenu à plusieurs reprises dans la

---

<sup>80</sup> Un bovin *baman* coûte entre 40 000 et 100 000 THB (1117 à 2793 euros). Le prix à la vente d'une race locale au Laos se situe plutôt entre 10 000 et 20 000 THB (279 et 558 euros). Le prix du buffle se situe autour de 40 000 THB.

maison familiale. Durant ces séjours prolongés à Ban Hat Sai, il a longtemps hésité à demeurer au village même si le travail rizicole en tant que tel ne semble pas le séduire. Une des modalités pour tenter de concilier ses aspirations, entre un attachement au village et à un rejet du travail agricole, aurait été de mettre en place, soit de nouvelles technologies agricoles de petite échelle soit de développer le secteur touristique dans le village par la construction de cabanons et de commerces sur le bord du Mékong. Il a néanmoins choisi de travailler comme aide de cuisine dans un restaurant de luxe à Bangkok où il avait été recommandé par un de ses cousins qui y travaillait déjà. De manière générale, si nombre des individus composant les classes d'âge intermédiaire ont déserté le village dans le but de trouver un emploi salarié dans les centres urbains, cela ne signifie pas pour autant que ceux qui restent se destinent exclusivement au travail agricole.

De l'autre côté du Mékong, l'identification des habitants à la riziculture est d'autant plus forte qu'elle est soutenue par une volonté de distinction face à la rive thaïlandaise, et où les fermiers lao, me dit un ancien délégué du village de Ban Na Deng, seraient plus proches de la nature et surtout plus indépendants (*issara*) dans leur travail, sans patron. Malgré cela, le salariat traduit par l'expression *kin ngoen duean* (littéralement : manger-argent-mois) demeure une des aspirations d'une partie de la jeunesse en ce qu'elle renvoie à un cadre de vie particulier, détaché du travail physique, urbain et qui facilite l'accès aux biens de consommation les plus prisés. Une des filles de Mae Lom, Daeng, qui avait 16 ans lors de mon second terrain me racontait que l'une de ses aspirations était de travailler dans un bureau à la capitale, peu importe le secteur. Une autre fois, alors que je séjournais à Ban Hat Sai, Mae Lom m'avait prévenu qu'elle, sa tante cadette paternelle venue de France et Daeng, allaient traverser le Mékong pour aller faire des achats à Nong Khai. Je décidai de les accompagner. Alors que nous passons de magasin en magasin, nous nous arrêtons dans un magasin d'électroménager. La tante venue de France souhaite offrir un nouveau réfrigérateur à Mae Lom. Daeng n'avait jamais mis un pied dans la capitale provinciale de Nong Khai, bien moins importante en population que Vientiane qu'elle connaît pourtant très bien, et est manifestement gênée lorsqu'elle se retrouve à proximité de tierces personnes et des employés du magasin et impressionnée par l'environnement général. Elle m'avouera que travailler comme employée dans une enseigne de ce type lui plairait beaucoup. Elle travaille aujourd'hui dans un enseigne internationale de pizzeria à Vientiane.

L'attrait pour le salariat n'est pas seulement une aspiration des classes d'âge les plus jeunes et on retrouve aussi ce désir parmi les classes intermédiaires de Na Daeng. Mae Lom, encore une fois, une femme âgée de moins de 40 ans et qui m'a hébergé durant mes séjours, était souvent



accompagnée dans ses déplacements par Mae Phim, une femme du même âge. Elles ont souvent travaillé ensemble sur les marchés. Toutes deux sont mariées, ont trois enfants chacune et habitent et cultivent les terres de leurs propres parents. Elles ont toujours travaillé principalement dans le commerce mais ne possèdent pas de boutique et ont vendu des biens de différentes natures au cours de ces vingt dernières années. Elles ont toutes deux l'habitude de cultiver le riz annuel et le riz de saison sèche (sur certaines parcelles) mais la famille de Mae Lom possède néanmoins moins de terres que celle de Mae Phim. Ces dernières années Mae Lom a pourtant loué ses rizières. Son mari est professeur d'anglais dans un collège du district alors que celui de Mae Phim pêche et cultive. À plusieurs reprises durant mes séjours, les deux femmes constataient la difficulté de trouver assez d'argent tous les jours par le petit commerce. À ces occasions, Mae Phim, qui partageait ce constat, nuancait néanmoins la position de Mae Lom en affirmant que l'époux de celle-ci avait, lui, de l'argent qui tombait tous les mois (*kin ngoen duean*) et que de la sorte, son quotidien en était nécessairement facilité. Dans les faits les 3 000 000 LAK (un peu plus de 300 euros) qui constituait le salaire mensuel de l'époux de Mae Lom était souvent versés avec du retard, et parfois non versés<sup>81</sup>. Même lorsqu'il était reçu, ce salaire ne suffisait pas à couvrir les dépenses quotidiennes, le remboursement des prêts contractés pour l'achat de scooter, etc. Les petites ventes réalisées par Mae Lom au quotidien assuraient en réalité la plupart des dépenses de consommation quotidienne. Compte tenu de ces contraintes, le statut de petit fonctionnaire, s'il permet une petite notabilité, ne permet néanmoins pas de se dégager du travail agricole souvent réalisé en parallèle tout comme le petit commerce. Néanmoins, on voit bien comment s'opère cette valorisation du salariat : il permettrait le détachement du travail physique, un revenu assuré tous les mois, un cadre de travail urbain, plus prestigieux en ce qu'il permet de s'extraire de l'image de la paysannerie, des *khon ban nok*. Malgré le fait que le travail paysan effectué tous les jours permet de valoriser son indépendance par rapport à la subordination potentielle d'un patron, le salariat bénéficie d'un attrait particulièrement fort car jugé plus prestigieux que le travail agricole et constitue l'horizon à atteindre pour une majorité des habitants. Tout ceci contribue à instituer l'activité agricole comme une pratique dévalorisée et dévalorisante.

Le salariat agricole, qui est bien plus développé à Na Daeng qu'à Hat Sai est détaché dans le tableau, du reste du travail salarié dans la mesure où il concerne très généralement des périodes de travail très courtes (quelques jours) qui peuvent être accumulées au cours de l'année. La plus faible mécanisation agricole sur les rives laotiennes, malgré l'apparition de quelques

---

<sup>81</sup> Holly High constate les mêmes difficultés dans le paiement des fonctionnaires dans le sud du pays (High, 2014).



moissonneuses dans le village et les villages alentours, explique en partie la part encore importante du salariat agricole qui ne concerne pas seulement les maisonnées démunies de terres mais qui est généralement réalisé en complément du travail sur ses propres terres. Le maintien généralisé des techniques de transplantation de riz sur la rive gauche, comparée à celles réalisées à la rive droite qui consistent à semer de plus en plus le riz à la volée, conforte aussi le besoin de main d'œuvre durant la saison agricole au Laos. La catégorie de salariat agricole comprend aussi les emplois agricoles occupés par les habitants laotiens sur l'autre rive, dans les villages qui font immédiatement face à Na Daeng, mais comptabilise aussi les embauches dans certaines parties de la Thaïlande, dans les champs de canne à sucre par exemple. Je détaillerai ce point dans le chapitre IV [Chapitre IV] consacré aux migrations transnationales, ainsi que la place importante quoique inégale des envois de fonds réguliers réalisés par les migrants.

### 3. LE MAINTIEN GENERALISE D'UNE PAYSANNERIE RIZICOLE ?

On l'a vu, du point de vue de la répartition des revenus, la riziculture garde une place prépondérante dans les deux villages étudiés, mais s'insère dans une économie du travail différenciée avec une population des rives thaïlandaises pour qui le travail salarié est largement répandu tandis que l'élevage et le petit commerce (mais aussi une part de salariat) caractérise l'économie des maisonnées de Na Daeng. Pour autant, ce maintien partagé de la culture du riz ne doit pas masquer la différence de pratiques entre les deux villages (mais aussi à l'intérieur de ceux-ci). J'ai déjà évoqué la mécanisation bien plus développée du côté de la rive droite que du côté de la rive gauche avec l'usage généralisé de moissonneuses (parfois de moissonneuses-batteuses), mais aussi parfois de tracteurs pour préparer la terre (à la place du motoculteur à main, néanmoins encore largement présent, qui avait remplacé le buffle pour le travail de la terre) ainsi que l'abandon progressif du repiquage et des techniques de transplantation en raison du manque de main d'œuvre. J'ai déjà mentionné les quelques différences qui émergent du corpus en termes de surfaces travaillées, avec une moyenne en saison des pluies plus haute à Hat Sai en raison de quelques maisonnées cultivant de grandes surfaces. Il en est de même pour la culture de saison sèche où la moyenne des surfaces cultivées est plus importante à Hat Sai qu'elle ne l'est à Na Daeng, malgré une proportion moins importante de maisonnées la pratiquant [Tableau 4]. Parmi les caractéristiques importantes déjà soulignées qui

Répartition des surfaces cultivées (propriété + location)	Na Daeng	Hat Sai
<b>Saison des pluies</b>		
Moins de 5 <i>rai</i>	32.2%	22.9%
De 5 à 9 <i>rai</i>	51.1%	42.1%
De 10 à 14 <i>rai</i>	11.1%	15.0%
De 15 à 19 <i>rai</i>	2.2%	9.3%
Plus de 20 <i>rai</i>	3.3%	10.7%
<b>Saison sèche</b>		
Moins de 5 <i>rai</i>	62.5%	43.0%
De 5 à 9 <i>rai</i>	33.8%	37.0%
De 10 à 14 <i>rai</i>	3.8%	8.0%
De 15 à 19 <i>rai</i>	0.0%	4.0%
Plus de 20 <i>rai</i>	0.0%	8.0%

Tableau 4. Répartition des surfaces cultivées (saison des pluies et saison sèche), Na Daeng et Hat Sai.

émergent de la comparaison des usages dans la riziculture entre les deux rives, la distribution plus large en irrigation sur la rive thaïlandaise mais aussi l'utilisation plus généralisée d'intrants chimiques parmi les riziculteurs thaïlandais en sont parmi les plus notables. Cette différence se donne à voir davantage dans l'usage d'insecticide et d'herbicide plutôt que dans celui des fertilisants chimiques qui sont eux aussi largement utilisés sur la rive laotienne<sup>82</sup>. Néanmoins, l'utilisation de ces intrants chimiques a été implantée de plus longue date à Ban Hat Sai. Le peu de différence dans l'usage de ces fertilisants aujourd'hui est peut-être s'expliquer par la proximité frontalière elle-même et l'emprunt, par les riziculteurs de la rive laotienne, à la fois des variétés à cultiver mais aussi de certaines techniques culturales, par la promotion de la part du gouvernement de techniques de production plus intensives inspirées des « révolutions vertes » des pays voisins (Sacklokham & Dufumier, 2006, p. 201). En conséquence, les taux de

<sup>82</sup> 81 maisonnées sur 90 qui font de la culture de riz annuel en utilisent à Na Daeng. A Hat Sai, ce sont 135 maisonnées sur 137 qui utilisent des fertilisants. Parmi ces dernières, cinq maisonnées utilisent strictement des fertilisants naturels. En ce qui concerne l'utilisation d'herbicide, à Na Daeng, elle ne concerne que cinq maisonnées quand elle est pratiquée par 84 maisonnées de Hat Sai. Aucune maisonnée recensée de Na Daeng ne déclare utiliser du désherbant, 19 le déclarent à Hat Sai.

<b>Taux de production</b>	<b>Na Daeng</b>	<b>Hat Sai</b>
<b>Saison des pluies</b>		
Taux de production moyen en kg par <i>rai</i> (ha)	440 (2749)	563 (3520)
Taux de production médian en kg par <i>rai</i> (ha)	453 (2834)	525 (3281)
Premier quartile – taux de production en kg par <i>rai</i> (ha)	329 (2054)	400 (2500)
Troisième quartile – taux de production en kg par <i>rai</i> (ha)	560 (3500)	667 (4166)
<b>Saison sèche</b>		
Taux de production moyen en kg par <i>rai</i> (ha)	571 (3567)	622 (3886)
Taux de production médian en kg par <i>rai</i> (ha)	572 (3577)	530 (3311)
Premier quartile – taux de production en kg par <i>rai</i> (ha)	480 (3000)	422 (2635)
Troisième quartile – taux de production en kg par <i>rai</i> (ha)	681 (4257)	750 (4687)

Tableau 5. Tableau comparé des taux de production : riziculture, Na Daeng et Hat Sai.

	<b>Quantité vendu en kg</b>		<b>Recette en baht</b>	
	<b>Na Daeng</b>	<b>Hat Sai</b>	<b>Na Daeng</b>	<b>Hat Sai</b>
<b>Saison des pluies</b>				
Moyenne	1 834	2 709	19 562	30 412
Médiane	1 200	1 500	13 200	20 000
Q1	800	900	8 096	10 000
Q3	2 400	3 000	22 000	30 000
<b>Saison sèche</b>				
Moyenne	0	4 900	0	47 000
Médiane	0	3 000	0	30 000
Q1	0	2 000	0	19 500
Q3	0	5 000	0	50 000

Tableau 6. Quantité et recettes durant l'année 2015: riziculture, Na Daeng et Hat Sai.

Saison des pluies	Na Daeng	Hat Sai
<b>Répartition des quantités de riz vendu en kg</b>		
-1 000	35.6%	25.7%
1 000 – 2 000	28.8%	33.9%
2 000 – 3 000	19.2%	12.8%
3 000 – 4 000	9.6%	8.3%
4 000 – 5 000	1.4%	3.7%
5 000	5.5%	15.6%
<b>Répartition des recettes issues de la vente de riz en baht</b>		
-10 000	35.6%	18.8%
10 000 – 20 000	28.8%	30.1%
20 000 – 30 000	16.4%	19.6%
30 000 – 40 000	11.0%	9.8%
40 000 – 50 000	2.7%	6.8%
50 000 – 100 000	4.1%	7.5%
+ 100 000	1.4%	7.5%

Tableau 7. Répartition des quantités et recettes du riz vendu durant l'année 2015, Na Daeng et Hat Sai.

production atteignent en moyenne 2.7 tonnes à l'hectare pour la saison des pluies et près de 3.6 tonnes environ durant la saison sèche au Laos. Ces taux de production apparaissent relativement proches de ceux constatés sur la rive droite comme peut en témoigner le tableau 5 [Tableau 5], même si en moyenne le taux de production constaté à Hat Sai est supérieur de 28% à celui de Na Daeng en saison des pluies et de près de 9% en saison sèche. On constate néanmoins pour la culture de saison sèche que le taux de production par surface est plus élevé dans le premier quartile de la population laotienne que pour celui de la population thaïlandaise (tout comme la médiane), alors que le taux de production du troisième quartile est plus faible sur la rive gauche que sur la rive droite. Il semble donc que ce soit le taux de production de certaines exploitations thaïlandaises qui élève la moyenne. Ces chiffres indiquent une disparité plus forte des taux de production en saison sèche du côté thaïlandais que du côté laotien.

Ces taux de production à l'hectare relativement proches mais néanmoins à l'avantage de la rive thaïlandaise ne doivent pas masquer des différences plus profondes encore concernant les revenus issus de cette riziculture. Si, en proportion, autant de maisonnées de Ban Hat Sai (79.5%) que de Ban Na Daeng (81.44%) vendent une partie de la production de riz annuel, aucune des

maisonnées du village laotien ne déclare vendre le produit du riz de saison sèche [Tableau 6]. En effet, bien que considéré comme étant de plus mauvaise qualité (aussi bien pour les variétés gluantes que pour les variétés non-gluantes) que le riz annuel (*khao pi*), celui-ci est nécessairement réservé à la consommation personnelle compte-tenu de la valeur plus conséquente, sur le marché, du riz annuel et de la difficulté pour certaines maisonnées de subvenir totalement à leurs besoins annuels en riz. À l'inverse, les producteurs de Ban Hat Sai ont beaucoup plus tendance à vendre la totalité de leur production en riz de saison sèche pour les raisons inverses, à savoir que le *khao pi* est préféré à la consommation et que les besoins annuels de consommation en riz des maisonnées sont assurés, soit par leur propre production de riz en saison des pluies, soit par l'achat ponctuel.

Si l'on s'intéresse désormais à la seule vente de riz de saison des pluies, on remarque une plus faible quantité brute vendue en moyenne à Na Daeng compte-tenu de surfaces cultivées plus faible mais aussi d'un plus faible rendement par surface. Cependant, en proportion de la totalité de la production de riz, les agriculteurs de Ban Hat Sai vendent une quantité moindre de *khao pi* qu'à Ban Na Daeng, mais ceci s'explique par le fait que la totalité de leur production de saison sèche est à vocation commerciale. De plus, même si la proportion de riz annuel vendu à Na Daeng est plus forte par rapport à la production moyenne, elle demeure plus faible en quantité brute. Dans la mesure où les besoins annuels en riz sont plus difficilement atteints à Ban Na Daeng qu'à Hat Sai, la production de riz de saison sèche y est entièrement consommée lorsque le riz annuel est plus volontiers vendu compte-tenu de son prix sur le marché. La question de la sécurité alimentaire se pose alors de manière plus accrue sur la rive laotienne et la plupart des habitants doivent sacrifier une partie de leur production annuelle à la vente pour espérer quelques revenus de leur travail. De plus, malgré plusieurs bouleversements politiques que j'ai déjà évoqués en introduction, l'État thaïlandais a mis en place plusieurs programmes d'aide aux agriculteurs ces dernières années, qui passent notamment par le contrôle du prix de vente du riz, et qui permettent un prix au kg relativement constant pour les riziculteurs thaïlandais, par rapport aux riziculteurs laotiens qui sont soumis à la concurrence à la fois du riz thaïlandais mais aussi du riz vietnamien. Andrew Walker décrit cette évolution de la politique étatique thaïlandaise à l'égard de l'agriculture comme le passage de la taxation à la subvention (« *from taxation to subsidy* ») (Walker, 2012). Selon lui, ce processus explique en partie l'émergence de ce qu'il appelle les paysans de classe moyenne (*middle-income peasants*). Ils seraient caractérisés par quatre traits majeurs en Thaïlande qui les distingueraient de la vision traditionnelle de la paysannerie de subsistance : (1) les paysans thaïlandais ne sont plus pauvres pour la plupart, (2)

ils ont une économie diversifiée, (3) ils se confrontent à de nouvelles formes de disparités économiques dû à un développement économique inégal sur le territoire national, (4) l'État joue désormais un rôle central dans son appui de l'économie paysanne (*ibid.* p. 8). On peut s'interroger sur le futur de ces subventions étatiques. L'échec retentissant de la politique de subventionnement du riz du gouvernement de Yingluck Shinawatra en 2014, ont conduit à un remaniement de celle-ci. Néanmoins en 2015, les riziculteurs de Hat Sai pouvaient recevoir une aide de 1 000 THB par *rai* pour les exploitations n'excédant pas 10 *rai*. De plus, s'il est difficile de prédire l'évolution de cette politique de subventionnement du riz, la junte militaire a néanmoins proposé un nouveau plan de subvention des riz *hom mali*, *pathum thani* et gluant en 2016.

La comparaison effectuée plus haut souligne à peu près les mêmes dynamiques avec une diversification plus accrue de l'économie et l'évolution notable des emplois non-agricoles, ainsi que le soutien étatique dans l'agriculture. Si l'on compare les deux villages par leurs revenus bruts annuels moyens, on observe effectivement une forte différence semblant corroborer les changements structurels indiqués par Andrew Walker, qui a certes travaillé sur un village du nord thaïlandais mais dont les résultats de recherche semblent également se vérifier parmi une bonne partie de la paysannerie thaïlandaise. Le tableau suivant [Tableau 8] compare les revenus bruts constatés au sein des maisonnées recensées des deux villages<sup>83</sup>. Le revenu annuel moyen des habitants de Ban Hat Sai est trois fois supérieur à celui déclaré par les habitants de Ban Na Daeng et le premier quartile de la rive thaïlandaise, c'est-à-dire le quart de la population recensée ayant les revenus les plus bas, est à cet égard quasiment équivalent aux revenus moyens constatés sur la rive laotienne et dépasse de loin sa médiane. Ces statistiques ne sont pas étonnantes en tant que telles et correspondent, pour le cas de Ban Hat Sai, aux chiffres constatés à l'échelle nationale. Dans une des dernières enquêtes nationales conduites en 2017, le revenu

Revenus annuels bruts par maisonnée en THB (EUR)	Na Daeng	Hat Sai
Moyenne	83 169 (2 132)	235 295 (6 031)
Médiane	55 800 (1 430)	168 000 (4 306)
Q1	26 120 (669)	81 400 (2 086)
Q3	112 399 (2 881)	340 000 (8714)

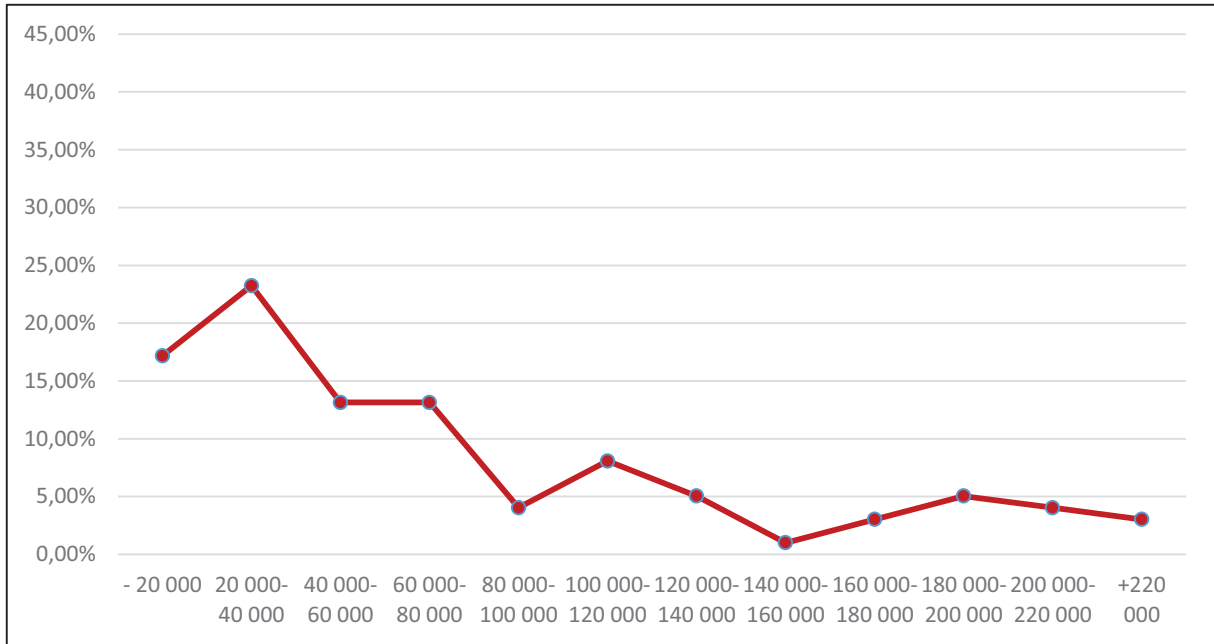
Tableau 8. Revenus annuels bruts par maisonnée, Na Daeng et Hat Sai. mensuel moyen relevé sur la totalité du

<sup>83</sup> Le taux de conversion THB/EUR est celui appliqué au début du mois d'Août 2016 où un baht est équivalent à 0.02563 euro.

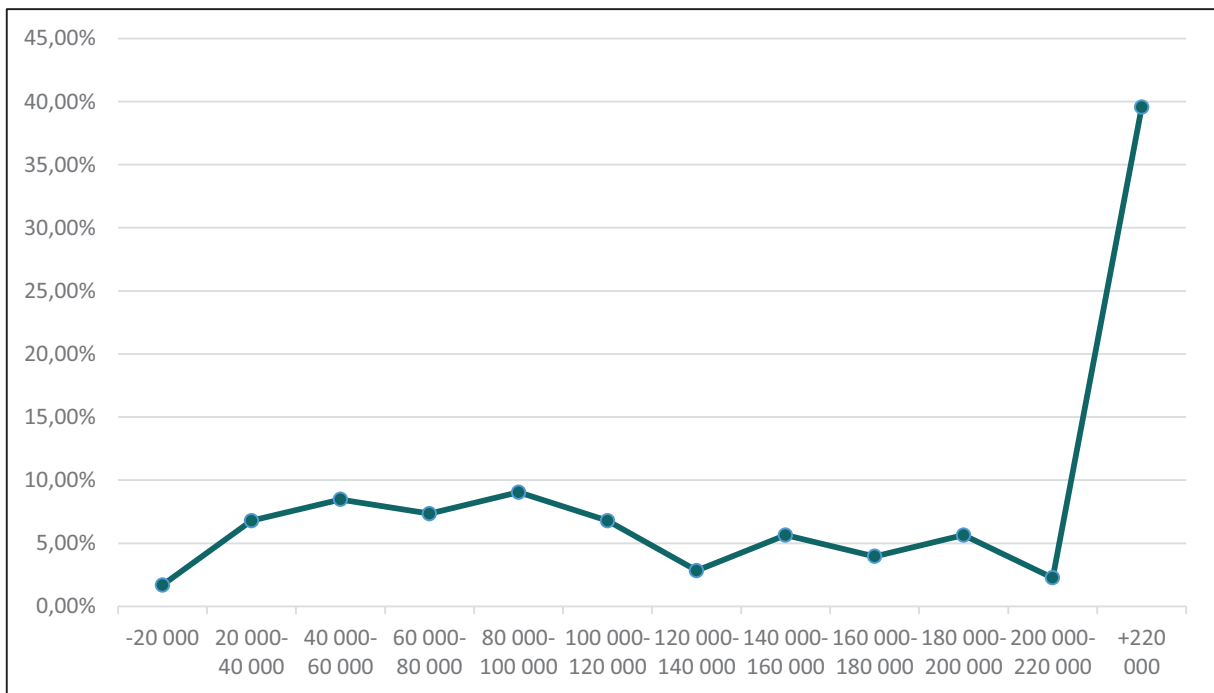
nord-est thaïlandais était équivalent à 20 271 THB, soit 243 252 annuel (National Statistical Office, 2018). De telles statistiques apparaissent absentes dans le cas laotien. De même, les chiffres récoltés doivent être pris avec une certaine précaution, notamment dans le cas laotien. En effet, compte-tenu d'une économie largement tournée vers l'auto-consommation et malgré une augmentation du travail salarié, de nombreux biens n'entrent pas directement sur le marché et il est donc difficile, pour mes interlocuteurs, de leur attribuer une valeur définitive. De plus, l'omniprésence du petit commerce réalisé par une grande partie des maisonnées mais selon des temporalités variables et qui ne se reproduisent pas nécessairement d'une année sur l'autre, conduit à ce que le produit des ventes ne soit pas nécessairement consigné. Au contraire, le produit des ventes journalières est soit directement réinvesti dans l'achat de nouvelles denrées à vendre, soit destiné à l'achat immédiat de la nourriture quotidienne. Ceci est particulièrement visible dans le cas de la pêche, par exemple. La plupart des hommes de Ban Na Daeng pêchent quotidiennement sur le Mékong, même parmi ceux ayant un travail salarié. Le produit de cette pêche, vendu à des femmes du village, constitue un apport quotidien non-négligeable à la consommation de la maisonnée, les poissons pêchés pouvant être soit directement consommés par la maisonnée soit revendus aux intermédiaires dans le cas de grosses prises. Le produit d'une telle vente est alors difficile à évaluer pour les pêcheurs, de même que pour les intermédiaires qui ne font que très peu de profit sur chacun des poissons vendus, juste assez pour pouvoir racheter à d'autres pêcheurs le lendemain et revenir au village avec des denrées achetées au marché de Vientiane, après leur vente pour leur propre consommation. Cette omniprésence des petites ventes journalières conduit à ce que nombre des interactions de voisinage dans le village soient consacrées à l'évaluation des prix pratiqués par les uns et les autres et aux potentiels profits dégagés lors de ventes. Dès lors, l'acquisition de biens de consommation d'importance par certaines maisonnées et individus suscitent, comme j'ai pu le constater à plusieurs reprises aux côtés de Mae Lom – qui a été pendant un temps une de ces intermédiaires achetant le poisson et le revendant à Vientiane –, une certaine suspicion sur le type d'activités ayant pu conduire à de tels bénéfices. Cette suspicion à l'égard des prix et des éventuels bénéfices de la vente a certainement pu à certains égards, influencer les déclarations établies lors de la passation des questionnaires que j'ai effectuée. Aussi, les chiffres concernant les revenus bruts des maisonnées doivent être pris avec précaution.

Néanmoins, ce qui m'intéresse ici, c'est moins l'évaluation formelle du revenu moyen à Ban Na Daeng et à Hat Sai que l'appréciation de l'écart entre les deux villages ou la répartition





Graphique 4. Répartition par tranche de revenus bruts annuels des maisonnées, Na Daeng.



Graphique 3. Répartition par tranche de revenus bruts annuels des maisonnées, Hat Sai.

différenciée de ceux-ci à l'intérieur même des deux échantillons considérés. Les deux graphiques suivants [Graphique 4 ; Graphique 3] nous donnent quelques indices quant à la répartition par tranche des revenus bruts annuels pour les maisonnées recensées dans les deux villages. On voit alors un profil quasiment inverse apparaître entre les deux courbes avec plus de 40% des maisonnées recensées de Na Daeng qui se situent à moins de 40 000 THB de revenus bruts annuels, quand cette même proportion concerne les maisonnées ayant plus de 220 000 THB de revenus annuels à Hat Sai. Pour les besoins de la comparaison, la tranche maximale des deux graphiques s'arrête à la tranche des plus de 220 000 THB bien qu'il y ait beaucoup de disparités au sein de cette dernière tranche, notamment dans le cas de Ban Hat Sai. Dans les 3% concernés par cette tranche supérieure à Na Daeng, deux maisonnées ont plus de 300 000 THB de revenus annuels et une maisonnée est à près de 800 000 de revenus annuels. Pour Ban Hat Sai, la cohorte supérieure est bien plus étendue, puisque le revenu maximal recensé est de 1 186 400 THB, et bien plus progressive avec 27.1% des maisonnées totales qui s'étendent de 220 000 à 500 000, soit à plus du double du revenu moyen constaté dans le nord-est thaïlandais. La dernière tranche située entre 500 000 et la valeur maximale représente 12.4% du corpus. Dès lors, on peut constater que les différences relatives de revenus entre les maisonnées les moins dotées et celles qui sont le plus dotées en revenus bruts sont largement supérieures sur la rive thaïlandaise qu'elles ne le sont sur les rives laotiennes. De même, si l'on compare la tranche de revenu des maisonnées du village isan avec la source principale de leurs revenus, on constate que les maisonnées qui reposent majoritairement et quasiment exclusivement sur l'agriculture sont surreprésentées parmi la tranche la plus faible (moins de 100 000 THB de revenus annuels), alors que les maisonnées reposant principalement sur le salariat ou sur une économie diversifiée entre pratiques agricoles, salariat et/ou commerce sont plutôt surreprésentées parmi les tranches supérieures de revenus (entre 300 000 et 400 000 et plus de 400 000 THB). À l'inverse, sur la rive laotienne, aucune corrélation ne semble s'établir entre le type d'économie de la maisonnée et la tranche de revenus à laquelle les maisonnées appartiennent, semblant indiquer une plus forte indistinction des revenus entre les maisonnées.

On peut dès lors constater à la suite d'Andrew Walker, dans son troisième point, qu'une plus forte disparité apparaît sur le territoire thaïlandais. L'auteur parle avant tout de disparité relative grandissante sur l'intégralité du territoire thaïlandais mais, comme on peut le voir ici, elle l'est aussi relativement par rapport à la rive laotienne, au sein même de la population villageoise, avec des écarts de revenus plus importants entre les habitants. Ce que l'on voyait légèrement apparaître à l'échelle de l'économie rizicole avec certaines maisonnées ayant des

terres et des revenus de vente particulièrement élevés, se retrouvent à l'échelle globale des revenus, mais cette fois-ci en mettant en exergue l'impact du travail salarié.

Les éléments concernant une plus forte disparité des revenus, la diversification des activités et l'influence jusqu'ici des subsides d'État à l'agriculture (incertaine dans les années à venir), semble corroborer la thèse d'A. Walker concernant l'émergence d'une paysannerie de classe moyenne thaïlandaise. Néanmoins, celui-ci affirme que les paysans thaïlandais seraient désormais préservés de la pauvreté. Comme on l'a vu simplement avec la répartition des revenus bruts, cela ne semble pas être le cas de toutes les maisonnées et de fortes disparités internes émergent. De plus, l'argument de Walker ne prend pas en compte les dépenses réalisées par les ménages et notamment la généralisation de l'endettement notable dans le nord-est thaïlandais comme le montre B. Formoso (Formoso, 2016a). À Ban Hat Sai, 63.1% des maisonnées recensées affirment être endettées, soit dans une proportion proche de celle recensée à l'échelle du nord-est thaïlandais (64.8%) (National Statistical Office, 2018, p. 28). Elles le sont majoritairement auprès de la Banque d'Agriculture<sup>84</sup>. Sur la rive gauche, la proportion d'endettement parmi les maisonnées interrogées est presque inverse à celle de Hat Sai puisque 30.6% d'entre elles déclarent être endettées. Les emprunts contractés par les habitants thaïlandais sont le plus souvent d'une durée située entre un et deux ans, soit des prêts relativement courts qui, malgré l'importance croissante du travail salarié, sont destinés aux investissements agricoles comme l'achat d'intrants et la location de matériel devenu désormais difficile à éviter dans la riziculture en raison, pour partie, de la pénurie de main d'œuvre dont on a déjà parlé.

Ainsi, l'importance relativement équivalente de la riziculture à la fois dans la proportion que celle-ci occupe dans la structure des revenus ainsi que dans les surfaces utilisées ne doit pas masquer les divergences de trajectoires des deux villages et la structuration divergente sur laquelle cette riziculture repose. Alors que les habitants des deux villages se revendiquent volontiers comme étant des *chao/sao na*, cette expression commune recouvre néanmoins des réalités différentes. Il apparaissait nécessaire de revenir sur ces quelques constatations formelles concernant la part de la riziculture dans la structuration économique des deux villages et sur la répartition des revenus. Outre qu'ils nourrissent la comparaison formalisée entre deux territoires géographiquement, écologiquement et culturellement proches, ces constats fourniront des clefs pour saisir la teneur des liens entre les deux rives et l'importance de la figure du *chao/sao na*

---

<sup>84</sup> « Since the 1980s, the government subsidizing policy has considerably enlarged the supply of institutional credit, and high-cost borrowing from moneylenders has become marginal. In line with figures provided by the NSO, it concerns around 10 percent of borrowers. Cooperatives, and the Bank of Agriculture and Cooperatives (*Thanakhan phua Kankaset lae Sahakon*, Tho Kho So) now account for more than 80 percent of loans (Formoso, 2016a, p. 56). »

(riziculteur) et du *ban nok* (village rural) dans les comparaisons *emic* produites par les individus eux-mêmes.

### C. UNE AFFAIRE D'ÉTAT

On l'a vu, nombre des conséquences de l'état actuel de l'économie agricole dans les deux villages sont aussi produites par des forces initiées à l'échelle étatique. Ce constat est particulièrement clair dans les évolutions décrites par Andrew Walker en contexte thaïlandais avec le passage de la taxation à la subvention. Mais au-delà de l'action directe ou non des institutions étatiques à l'égard de l'économie agricole elle-même, les structures bureaucratiques et politiques liées aux États centraux (et leurs incarnations locales) respectifs impactent de manières différenciées la vie des deux villages.

Jusqu'ici, la dimension frontalière des deux rives a été volontairement mise de côté et les deux territoires en question ont été distingués pour les besoins de la comparaison. On l'a vu, nombre des trajectoires socio-économiques des habitants et des habitantes des deux villages sont globalement cohérentes avec les tendances que l'on retrouve à l'œuvre respectivement à l'échelle des territoires nationaux laotiens et thaïlandais. C'est pour cela que l'ultime section de ce chapitre se veut prolonger la comparaison de ces deux entités, cette fois-ci en prenant en compte l'influence plus spécifique de leur appartenance distincte à deux espaces étatico-nationaux. L'analyse qui va suivre, si elle repose pour partie sur une conception classique de la frontière (Prescott, 1990 [1978]) qui renvoie celle-ci à la délimitation souveraine des territoires d'un État manifestant son autorité exclusive à l'intérieur de la zone ainsi établie, permettra dans la suite de notre discussion de rendre compte des modalités selon lesquelles cette limite peut, dans les usages et les interactions quotidiens à la frontière, être subvertie. Cette potentielle subversion opère selon des termes qui sont aussi établis et structurés par l'appartenance de chacune des populations à des territoires nationaux distincts. Au fondement d'une compréhension des rapports transfrontaliers, il faudra ainsi simultanément intégrer dans l'analyse les dynamiques d'identification et de distinction avec l'autre rive, et avec les États-Nations respectifs.

## 1. LA PORTEE DES TITRES SCOLAIRES

L'école est l'un des éléments les plus puissants manifestant la présence de la puissance publique. En effet, elle est l'un des lieux investis par la présence de personnalités locales employées en tant que fonctionnaires mais aussi et elle est souvent un espace privilégié de la mise en scène de symboles nationaux, aussi bien dans ses attributs extérieurs manifestes (comme la présence de drapeaux ou de devises) que dans le contenu de ses enseignements et la rhétorique quotidienne utilisée (récitation quotidienne de l'hymne national, contenu des programmes d'histoires enseignés, etc.). De plus, les diplômes scolaires constituent le moyen privilégié d'accès à différents statuts de la fonction publique à l'échelle locale ou nationale.

Chacun des deux villages possède en son sein une école comprenant, malgré un système éducatif différent, les mêmes classes : de la maternelle (*anuban*) à l'école élémentaire (*prathom*). Si les élèves veulent continuer leur scolarité vers le secondaire (*mathayom*), ils doivent se déplacer soit vers leur village voisin (pour les habitants de Na Daeng et de Hat Sai), soit vers la ville provinciale (pour les habitants de Hat Sai). Les villageois de Hat Sai peuvent continuer leur scolarité dans le supérieur parmi les instituts délivrant des diplômes professionnels à Nong Khai ou dans d'autres villes provinciales, ou aller à l'université d'Udon Thani, Khon Kaen ou encore Bangkok. Pour les habitants de Na Daeng, tous les enseignements supérieurs se situent à Vientiane. L'implantation des écoles au sein des deux territoires en question est issue de transformations historiques divergentes. Apparue au sein des élites royales et métropolitaines au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, le système éducatif thaïlandais a subi de nombreux changements au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Après la période de dictature militaire des années 1970 et la révolte des milieux universitaires, puis la promulgation de la loi nationale sur l'enseignement primaire, les écoles primaires furent transférées sous la tutelle du Ministère de l'Éducation nationale qui institua la présence d'écoles primaires dans chacun des villages du pays (Sangnapaboworn, 2007). Sur la rive laotienne, les écoles séculières apparurent sous la colonisation française. Elles étaient peu étendues sur le territoire, délivraient un enseignement orienté vers la pratique de la langue française et en décalage avec les aspirations des individus. Elles étaient prioritairement destinées à une certaine élite et ces infrastructures n'étaient pas destinées à la construction d'un système d'éducation de masse. On constate néanmoins une croissance du nombre d'écoles à partir des années 1950 durant le Gouvernement Royal Lao (Faming, 2008). C'est véritablement après le changement de régime en 1975 et surtout au milieu des années 1980 que se développa un système éducatif public étendu à la totalité du territoire laotien (*Ibid.*). Sur les deux territoires néanmoins,

les bases de l'éducation des jeunes enfants étaient assurées en premier lieu par le *vat/wat* du village avant le développement de l'instruction publique et la construction d'écoles sur tout le territoire<sup>85</sup>, mais cet enseignement était destiné aux seuls jeunes hommes parmi les populations bouddhisées (Condominas, 1968; Condominas & Gaudillot, 2000, p. 95; Ladwig, 2011).

Ce n'est désormais plus le cas. En effet, aujourd'hui, peu des hommes recensés, même parmi les plus âgés n'ont bénéficié que de la seule éducation fournie par le temple. La majeure partie des habitants des deux villages ont reçu au moins un enseignement élémentaire mais avec quelques disparités entre les deux villages, comme peut en témoigner le tableau suivant [Tableau 9]. Celui-ci recense le niveau de scolarité atteint par les habitants recensés âgés de 20 ans et plus. Une première constatation s'impose tout d'abord, c'est la quasi-absence du côté du village thaïlandais de personnes n'ayant reçu aucune éducation formelle, quand le taux est de près de 10% dans le village laotien. Néanmoins, la part des personnes n'ayant reçu qu'une éducation élémentaire est de plus de 43% à Hat Sai quand elle n'est que de 16% à Na Daeng. De même, la part des personnes ayant atteint le secondaire (inférieur et supérieur) est supérieure sur la rive laotienne. La part des personnes ayant reçu un enseignement professionnel et supérieur est néanmoins plus forte à Hat Sai qu'elle ne l'est à Na Daeng. La différence constatée entre les deux villages concernant le taux de personnes n'ayant pas atteint le secondaire s'explique en partie par la composition du corpus en lui-même et la démographie vieillissante constatée sur les rives thaïlandaises. En effet, comme le montre le tableau 10 [Tableau 10], les personnes âgées de plus de 50 ans composent environ 56% des corpus et c'est précisément parmi cette tranche d'âge que l'on constate une forte représentation des personnes ayant seulement complété le niveau élémentaire. À l'inverse, on constate une forte représentation des classes des personnes âgées de 20 à 50 ans parmi les personnes ayant complété le niveau secondaire (supérieur). Les personnes n'ayant reçu aucune éducation formelle à Na Daeng se situent principalement dans les classes d'âges les plus âgées (plus de 60 ans). Globalement donc, dans les deux villages, plus les individus sont jeunes plus le niveau d'éducation atteint est élevé.

---

<sup>85</sup> D'après une enquête de Bernard Wilder, en 1961-62, les temples qui faisaient fonction d'école élémentaire comptaient pour 22% de toutes les écoles élémentaires du Laos, alors qu'en 1966-67, elles ne comptaient plus que pour 4% de ce même ensemble ((B. Wilder cité par Faming, 2008, p. 24). En Thaïlande, c'est en 1909 qu'officiellement le fonctionnement des écoles n'est plus devenu la prérogative du *sangha* bien que les moines continuèrent d'assurer l'enseignement dans les écoles du gouvernement jusque dans les années 1930 en raison du manque d'enseignants laïques. Au milieu des années 1930 presque tous les *tambon* du pays possédaient au moins une école élémentaire.

Niveau de scolarité atteint	Na Daeng	Hat Sai
1-Pas de scolarité – Ecole maternelle	9.6%	0.4%
2-Élémentaire (6-10)	16.0%	43.9%
3-Secondaire inférieur (11-15)	24.9%	12.5%
4-Enseignement religieux	1.6%	0.4%
5-Secondaire supérieur (16-18)	37.4%	24.5%
6-Enseignement supérieur	4.5%	9.4%
7-Enseignement professionnel	6.1%	9.0%

Tableau 9. Tableau comparatif : niveaux de scolarité.

Classe d'âge	Na Daeng							
	1	2	3	4	5	6	7	Total
20-29	2 (2.53%)	3 (3.8%)	16 (20.5%)	3 (3.8%)	39 (49.37%)	11 (13.92%)	5 (6.33%)	79 (100%)
30-39	1 (2.33%)	3 (6.98%)	8 (18.6%)	0 (0%)	28 (65.12%)	0 (0%)	3 (6.98%)	43 (100%)
40-49	6 (7.06%)	18 (21.18%)	26 (30.59%)	1 (1.18%)	27 (37.76%)	2 (2.35%)	5 (5.88%)	85 (100%)
50-59	6 (9.38%)	11 (17.19%)	19 (29.69%)	1 (1.56%)	21 (32.81%)	0 (0%)	6 (9.38%)	64 (100%)
60-69	9 (37.5%)	5 (20.83%)	8 (33.33%)	0 (0%)	2 (8.33%)	0 (0%)	0 (0%)	24 (100%)
Plus de 70 ans	6 (33.33%)	10 (55.56%)	1 (5.56%)	0 (0%)	0 (0%)	1 (5.56%)	0 (0%)	18 (100%)
Total	30 (9.58%)	50 (15.97%)	78 (24.92%)	5 (1.6%)	117 (37.38%)	14 (4.47%)	19 (6.07%)	313 (100%)
Classe d'âge	Hat Sai							
	1	2	3	4	5	6	7	Total
20-29	0 (0%)	1 (2%)	1 (2%)	0 (0%)	16 (32%)	18 (36%)	14 (28%)	50 (100%)
30-39	0 (0%)	0 (0%)	4 (5.8%)	1 (1.45%)	28 (40.58%)	16 (23.19%)	20 (28.99%)	69 (100%)
40-49	1 (1.04%)	10 (10.42%)	29 (30.21%)	0 (0%)	43 (44.79%)	6 (6.25%)	7 (7.29%)	96
50-59	0 (0%)	61 (54.46%)	22 (19.64%)	0 (0%)	25 (22.32%)	2 (1.79%)	2 (1.79%)	112 (100%)
60-69	1 (0.99%)	84 (83.17%)	5 (4.95%)	1 (0.99%)	6 (5.94%)	4 (3.96%)	0 (0%)	101 (100%)
Plus de 70 ans	0 (0%)	59 (95.16%)	0 (0%)	0 (0%)	2 (3.23%)	0 (0%)	1 (1.61%)	62 (100%)
Total	2 (0.41%)	215 (43.88%)	61 (12.45%)	2 (0.41%)	120 (24.49%)	46 (9.39%)	44 (8.98%)	490 (100%)

Tableau 10. Répartition par classe d'âge du niveau de scolarité, Na Daeng et Hat Sai.



Néanmoins, il y a quelques différences, concernant l'enseignement supérieur notamment. À Hat Sai, au sein de la classe d'âge qui regroupe les individus allant de 20 à 29 ans, les niveaux d'études atteints se répartissent à peu près entre l'enseignement professionnel, l'enseignement supérieur (université) et l'achèvement du niveau secondaire. À Na Daeng, par contre, pour cette même classe d'âge, 50% d'entre eux s'arrêtent au secondaire supérieur, 20% au niveau secondaire inférieur et près de 14% entre dans le supérieur (non-professionnel).

On voit bien apparaître une forte évolution du niveau scolaire atteint en fonction des différentes classes d'âge de part et d'autre de la frontière, à la différence que cette scolarisation s'arrête plus volontiers au niveau du secondaire du côté laotien qu'en Thaïlande. Cette augmentation du niveau de scolarisation est aussi à mettre en lien avec la montée du salariat parmi les plus jeunes ainsi qu'avec les aspirations de leurs parents qui voient dans l'obtention de titres scolaires une opportunité d'ascension sociale. Un couple de quadragénaires, résidents de Ban Hat Sai, commerçants sur un des marchés de Nong Khai mais aussi riziculteurs, m'affirment que la majorité de leur épargne est ainsi investie dans l'éducation supérieure de leurs enfants parmi lesquels leur fils aîné qui étudie en Master à Bangkok et leur dernière fille en Licence dans la même ville. Leur fille cadette ayant un diplôme de niveau licence travaille désormais dans la comptabilité à Bangkok. Même si les parents peuvent regretter à certains égards l'abandon de la riziculture par la génération suivante, ils souhaitent néanmoins éviter à leur progéniture les difficultés qu'ils ont, eux-mêmes, eu à endurer.

L'augmentation du niveau scolaire et les nouvelles aspirations des classes d'âge intermédiaires et des plus jeunes (bien que nombre de ces derniers quittent le village) sont aussi à mettre en lien avec l'augmentation du nombre de personnes dans la fonction publique pour partie liée, aussi, avec les réformes de décentralisation successives en Thaïlande. La mise en place des administrations de *tambon* a fourni de nouvelles opportunités d'emploi dans la fonction publique au-delà des postes d'enseignants déjà disponibles dans le district et dans la ville de Nong Khai. À Na Daeng, si la fonction publique est représentée majoritairement par les professeurs, qui bénéficient localement d'une forte autorité morale, elle est néanmoins bien moins développée. De plus, comme j'ai pu déjà le dire plus haut, un poste de professeur ne permet souvent pas de subvenir entièrement aux besoins de la maisonnée et impose le plus souvent de composer entre l'emploi du temps de professeur, le travail rizicole et/ou le petit commerce.

De telles différences sur la question particulière de l'obtention des titres scolaires, mais aussi concernant les possibilités locales d'accès au fonctionariat et aux lieux physiques de l'administration publique, participent nécessairement à construire des représentations différenciées de l'autorité publique et d'une partie des structures symboliques qu'elles colportent. Loin de l'idée selon laquelle l'État constitue une entité extérieure, mon propos s'appuie sur l'idée que la place de l'administration publique à l'échelle locale et la présence, par le biais de ces différentes institutions, d'une rhétorique étatico-nationale, participent à la constitution de représentations différenciées concernant l'unité ou la cohérence de l'État et de la Nation. Autrement dit, si l'État en tant qu'unité réifiée formelle n'existe sans doute pas, les structures institutionnelles, qui constituent ses ramifications participent à construire l'unité d'une telle entité dans les discours et les représentations. Comme l'affirment Aradhana Sharma et Akhil Gupta, c'est dans la réalité des représentations que les discours explicites de l'État sont produits. Les représentations et performances culturelles publiques de l'État forment de manière prépondérante les représentations des personnes sur la nature de l'État. Et ainsi : « Mundane bureaucratic procedures thus provide important clues to understanding the micropolitics of state work, how state authority and government operate in people's daily lives, and how the state comes to be imagined, encountered, and reimagined by the population (Sharma & Gupta, 2006, pp. 11–12). » De ce point de vue, la représentation publique du pouvoir, la place des procédures administratives, des enquêtes gouvernementales me conduisent à conclure que les habitants de part et d'autre du Mékong, entretiennent des rapports largement différenciés avec les institutions publiques et ainsi participent à produire des représentations nettement distinctes de l'État mais aussi de la Nation.

## 2. PRESENCE PUBLIQUE : MULTIPLICITE DES REPRESENTATIONS DU POUVOIR LOCAL ET INSTITUTIONNALISATION DIVERGENTE

À première vue, le pouvoir politique à l'échelle locale est constitué de manière similaire dans les deux villages. Tous deux sont représentés localement par un chef de village, *phu yai ban*, qui est accompagné dans son travail par un certain nombre de membres élus au sein du comité. Bien que rien n'empêche formellement aux femmes de prétendre à ces fonctions, elles sont, dans les deux cas qui nous intéressent ici, le plus souvent occupées par des notables

masculins du village<sup>86</sup>. A l'époque de mes deux terrains, aucune femme n'occupait le poste de chef de village et aucune ne l'avait exercé jusque-là. Les chefs de village sont élus par les habitants et sont censés représenter le village au sein des instances étatiques des échelons supérieurs. Néanmoins, les prérogatives de la fonction ne sont désormais plus les mêmes de part et d'autre de la frontière.

### *L'ambiguïté de la représentation locale du pouvoir*

Les responsabilités du chef de village au Laos sont relativement larges. Elles ont trait au maintien de l'ordre et à la mise en œuvre des politiques et des décisions émises aux échelons supérieurs, de rendre des comptes concernant les activités villageoise et de superviser le « développement » du village (High, 2006, p. 26). Si le chef de village est élu, les potentiels candidats sont d'abord approuvés par les responsables politiques du district. Il est accompagné par deux membres officiels dont l'un est officiellement chargé de l'ordre et l'autre est chargé de l'éducation et de la culture. Dans les faits, ces représentants sont des notables du village assez âgés. Parmi les membres qui exerçaient ces fonctions durant mon séjour, une partie d'entre eux étaient originaires du sud laotien, seul le chef du village étant issu d'un village immédiatement voisin. Ces notables locaux ont aussi des responsabilités religieuses. Outre que l'un de ces représentants officie en tant que chef laïque de cérémonie au *vat* central, ils peuvent, en outre, diriger les cérémonies qui se réalisent en dehors du *vat* comme le *basi-sukhuai*<sup>87</sup>. Ces éventuelles fonctions religieuses ne sont pas officiellement liées à leurs fonctions politiques au sein du village. Cependant, en tant que notables, généralement ayant atteint un certain degré d'éducation laïque et religieuse, de telles fonctions leurs sont dévolues. Ils sont aussi chargés de rendre des comptes aux *mueang* et de veiller à l'image « morale » du village. Encore une fois, bien que cela ne soit pas officiellement une de leurs fonctions, en tant que notable du village, ils ont leur mot à dire concernant le mariage des habitants. En effet, le chef de village ou l'un de ses représentants, accompagnés de plusieurs personnes âgées reconnues, accompagnent et

<sup>86</sup> Il y a néanmoins de plus en plus de femmes qui occupent la poste de *phu yai ban* ou qui sont membres des conseils de village en Thaïlande notamment.

<sup>87</sup> Cérémonie propitiatoire qui peut aussi avoir des fonctions thérapeutiques et qui consiste à rappeler les différentes âmes (*khuan*) constituant l'intégrité spirituelle des individus (qui en possède 32). Elle est souvent réalisée à des occasions revêtant une étape particulière de la vie d'un individu comme la naissance, le mariage, la conscription militaire ou plus généralement avant tout départ du village pour une longue durée, l'ordination dans le *sangha*, la naissance d'un enfant, etc. Elle n'est pas réalisée par un représentant du *sangha* mais généralement par un laïque en dehors du temple. De nombreuses descriptions de cette cérémonie ont été effectuées (Tambiah, 1970; Zago, 1972; Pottier, 2007, pp. 359–363; Holt, 2009, pp. 271–274).

arbitrent les demandes en mariage entre les deux familles concernées. L'arbitrage des responsables du village concernant la moralité des habitants ne se limite pas à la contraction des alliances mais aussi à leur bon déroulement. Une trentenaire du village, mariée à un Laotien avec qui elle avait eu une fille est parti travailler de l'autre côté de la frontière à Nong Khai dans un bar réputé pour sa clientèle de touristes européens et américains. On me dira qu'elle s'est séparée de son ancien mari puis remis avec lui une fois revenue s'installer à Ban Na Daeng. Elle dut s'entretenir à plusieurs reprises avec les responsables villageois à ce sujet. Au travers de cet exemple, on voit bien comment les responsabilités du pouvoir local s'étendent bien au-delà de l'administration et de l'application des directives mises en place dans le district et comment celles-ci s'étendent à l'arbitrage des relations intimes. Cette extension du contrôle local vers la sphère privée est largement la conséquence de la nature autoritaire du régime laotien. Cette nécessité de contrôle au niveau national et la nature monopartite du régime est aussi visible localement par la diversité des collectifs villageois qui sont liés au Parti unique et à ses avatars. Le chef de Na Daeng et les représentants du village se réunissent de manière hebdomadaire. Celui-ci me raconte que pendant certaines périodes, ils sont 140 personnes, membres d'organisations de masse ou des collectifs de surveillance, à se réunir chaque semaine.

Un tel ensemble est constitué par tous les membres de chacune des organisations présentes à l'échelle du village et elles sont nombreuses. Parmi celles-ci, on trouve deux entités représentées par les sigles ປ.ກ.ສ (*pong kan khuam sangop* : « gardien de la paix ») et ປ.ກ.ຊ (*pong kan sat* : « gardien de la nation ») et qui sont principalement chargées de surveiller les agissements des habitants du village et de s'assurer que rien d'inhabituel ne survienne. On trouve aussi l'organisation des *nying sahaphan* (union des femmes) ou encore celle des *num ban* (organisation de la jeunesse) qui sont des avatars locaux d'organisations de masses à l'échelle nationale dépendantes du Parti unique au pouvoir. La première, composée essentiellement de femmes, a pour but de promouvoir les femmes et leurs rôles au sein des politiques de développement. La profusion de collectifs à l'intérieur du village et le nombre de leurs membres font que, malgré la faible présence de bâtiments administratifs (il faut rejoindre le centre du district pour trouver le petit bâtiment qui représente l'autorité politique du *mueang*), à l'exception du bureau du village [Figure 8] et d'une école, les personnes ayant une responsabilité ou un devoir de surveillance vis-à-vis du chef de village et de l'autorité du district sont particulièrement nombreux par rapport au nombre total d'habitants. D'une certaine manière, on retrouve sur les rives laotiennes ce qu'Andrew Walker remarque concernant le village de Ban





Figure 8. Bureau d'administration du village (hong kan pokkhong ban), Ban Na Daeng (B. Le Saint : photographie modifiée en accord avec l'exigence d'anonymat des lieux et des personnes).

Tiam dans le nord thaïlandais, et la Thaïlande en général, à savoir une distinction difficile entre représentant de l'État et membre de la communauté :

If you sit down to eat at any social gathering in Ban Tiam, the chances are that you will be sitting with an agent of the state. As the Thai state has consolidated its administrative reach, expanded its support for rural communities, and decentralized many of its functions, the line between bureaucracy and community has become very blurred. At the lowest levels of administration, the workplaces, personal lives, and administrative practices of state officials are often comprehensively entangled with the lives of those they are charged with governing. [...] State practice now plays a central role in maintaining the economic viability of Ban Tiam's middle-income peasants, and in shaping their political orientations (Walker, 2012, pp. 27–28).

Cette constatation que nombre des personnes rencontrées dans l'enceinte du village ont des responsabilités et rendent des comptes au pouvoir local peut très bien s'appliquer au village laotien de Na Daeng. Il y a néanmoins une différence importante avec la situation décrite par Walker, c'est que les membres des différents collectifs villageois ne sont pas des employés de la

fonction publique ou de l'administration mais sont désignés ou se présentent pour faire partie de ces collectifs sans être rémunérés et ne sont pas statutairement des représentants de la fonction d'État. Seul le chef de village bénéficie d'un faible dédommagement pour la responsabilité qu'il assume. Au sens strict donc, ils ne sont pas des fonctionnaires mais sont des délégués du pouvoir local. La très grande majorité d'entre eux ne sont pas des membres du Parti au pouvoir bien que les organisations auxquelles ils appartiennent sont liées de près aux organisations politiques nationales liées au Parti unique. La position intermédiaire de ces différents membres qui sont avant tout des habitants du village, riziculteurs ou commerçants, fait qu'ils ne bénéficient pas d'un pouvoir coercitif réel mais forment néanmoins un maillage serré de personnes qui peuvent et doivent rendre des comptes au chef du village et conséquemment aux responsables du district. Si d'une certaine manière ce maillage de membres affiliés au pouvoir local à l'intérieur du village permet aux habitants de faire valoir à des intermédiaires proches certaines de leurs demandes et de leurs avis concernant certaines décisions politiques, il alimente aussi une certaine suspicion et une certaine nécessité, présente au quotidien, de faire attention à ce qu'il est possible de dire et à l'interlocuteur choisi. Au cours de mon terrain de recherche, ce statut intermédiaire des personnes affiliées au pouvoir local s'est rendu manifeste au cours d'une interaction qui me concernait directement. En effet, ma présence dans le village a nécessairement suscité beaucoup de suspicions, notamment sur la raison de ma venue mais aussi à l'égard des personnes qui m'hébergeaient. Un jour, alors que ma présence à Na Daeng avait été négociée de longue date auprès du chef de village, un homme d'une quarantaine d'année est venu me rendre visite dans la famille qui m'accueillait. Il m'a interrogé à propos de ma présence ici, les raisons de ma venue mais aussi à propos de la durée de mon séjour qui lui apparaissait suspecte. Il m'interrogea sur mes finances et me demanda de lui montrer mon passeport et la validité de mes visas. Ce que je fis. Mae Lom qui est la responsable de la famille qui m'hébergeait à Ban Na Daeng demanda à plusieurs reprises, mais poliment, ce que l'homme était en train de faire et de quoi moi ou sa famille, nous étions suspectés. Elle lui expliqua que le chef de village était déjà au courant de tout cela et avait déjà effectué toutes les vérifications nécessaires. Une fois l'homme parti, elle se révéla passablement énervée par la situation et lança : « mais pour qui il se prend ? C'est qui lui ? ». Et, pensa à voix haute que l'homme en question, déjà membre d'un de ces collectifs de maintien de la paix, devait vouloir tenter de grimper certains échelons dans l'administration du district en faisant du zèle. Cette affaire n'a jamais eu de suite mais il me semble qu'elle révèle le statut particulier des différents collectifs et de ses membres à l'intérieur du village à savoir des personnalités qui sont à la fois des voisins mais qui peuvent rendre des compte et prendre des décisions qui peuvent avoir des

conséquences coercitives. À la fois distants de la fonction publique en ce qu'ils n'en sont pas des employés directs et ne bénéficient pas réellement d'un statut qui les différencient des autres habitants, ils peuvent néanmoins en revendiquer l'autorité auprès du pouvoir villageois ou à l'échelle du district. Au-delà des représentants du pouvoir villageois, la venue de fonctionnaires plus élevés dans la hiérarchie administrative laotienne est souvent considérée avec une certaine défiance. On considère que les fonctionnaires s'approprient l'argent destiné à financer les projets locaux comme le projet de construction de la route principale financé par l'Asian Development Bank et que les villageois (et le chef de village) s'impatientent de voir émerger<sup>88</sup>. Ils sont néanmoins traités avec déférence et le statut de fonctionnaire public est considéré comme supérieur à celui de commerçant et de riziculteur.

### *L'assise bureaucratique du pouvoir local*

On retrouve la figure du *phu yai ban* à Ban Hat Sai ainsi que celle des *kammakan* (membre du comité villageois) qui sont chargés de l'aider dans son travail. Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et jusque la fin du XX<sup>e</sup>, le *phu yai ban* et le *kamnan* (le chef du sous-district) étaient reconnus comme des figures de la hiérarchie administrative de l'État thaïlandais et étaient chargés de faire appliquer localement les directives décidées aux échelons supérieurs. De la sorte, même si le chef de village ne constituait pas en tant que tel un fonctionnaire à temps plein de l'administration, il servait de relais à son extension locale. Il était chargé aussi de relayer les demandes émanant du village et de drainer les financements publics en son sein. Il est encore chargé aujourd'hui, comme à Na Daeng, de maintenir un registre des naissances, des décès, des événements qui ont lieu dans le village et des possessions terriennes des habitants. Lui et ses assistants sont aussi chargés d'organiser le travail collectif concernant les espaces publics du village. Ils se chargent de l'organisation des événements religieux et de la gestion de l'entretien du *wat*. Comme à Na Daeng encore, le *phu yai ban* se charge souvent de régler les éventuels conflits qui peuvent émerger entre les habitants. Souvent nommé par consensus, le chef de village est la plupart du temps reconnu pour sa moralité et son orthodoxie dans le champ du bouddhisme. Un ancien *phu yai ban* du village de Ban Hat Sai me dira que s'il a été élu comme *phu yai ban* à l'époque, c'est en raison de sa bonne moralité et de son respect des préceptes fondamentaux du bouddhisme. Il

---

<sup>88</sup> Il faut faire ici encore une fois référence à Holly High qui dans son ouvrage s'étend plus longuement sur les tractations en œuvre à l'échelle villageoise et celle du district dans la mise en place de projets de développement (High, 2014).



a été réélu deux fois avant de prétendre à des fonctions de délégué au sein du sous-district. À l'époque, me dit-il, les *phu yai ban* étaient élus tous les cinq ans alors qu'aujourd'hui, la fonction peut être maintenue jusqu'à ce que la personne en question atteigne l'âge de 60 ans<sup>89</sup>.

Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et les différentes réformes de modernisation de l'État thaïlandais, le *phu yai ban* et le *kamnan* (élu parmi les *phu yai ban* des villages appartenant au sous-district dont il est le représentant) ont agi comme ce que Michael Moerman appelle des « leaders synaptiques » en ce sens où ils servent comme synapse pour les transactions économiques, politiques et sociales entre le village et la nation et qu'ils sont pris (« *squeeze* ») entre les intérêts de ces deux « communautés » (Moerman, 1969). Et d'une certaine manière, si c'est toujours le cas pour les responsables villageois de Na Daeng, ça ne l'est plus réellement à Hat Sai. Depuis les réformes de décentralisation en Thaïlande, le rôle du *phu yai ban* comme médiateur entre l'État et les villageois tend à décliner. Je l'ai déjà évoqué, depuis 1992, l'échelon administratif du *tambon* qui existait déjà auparavant a été formalisé par la mise en place d'une nouvelle institution, celle de l'Organisation Administrative du Tambon (*Ongkan Borihan suan Tambon*) désignée d'ordinaire par l'expression « *O Bo To* ». La formalisation d'une telle institution renforce l'organisation administrative à l'échelle locale et semble d'une certaine manière minimiser l'autorité du *phu yai ban*. Bien entendu, ce dernier demeure le représentant du village au regard des échelons supérieurs et garde encore certaines responsabilités internes à l'organisation villageoise, comme l'organisation du travail collectif, la supervision des locaux communautaires et religieux et est chargé de faire remonter les statistiques locales aux échelons administratifs supérieurs. Néanmoins, certains aspects, notamment financiers, sont désormais négociés au sein de l'OBT qui fait office de gouvernement local. Cette structure est formée autour de deux entités principales : un conseil et un comité exécutif. Le conseil est composé de deux membres élus par chacun des villages situés à l'intérieur du *tambon*. Le comité exécutif, lui, est composé de trois membres élus par et parmi les élus précédents. Comme me le raconte cet ancien *phu yai ban* de Hat Sai récemment élu comme représentant au sein du conseil de l'OBT qui porte le même nom que le village, cette instance est chargée d'arbitrer et de distribuer les finances entre les différents villages qui composent le *tambon* concernant la construction des routes, du réseau d'irrigation, etc. Officiellement, l'institution de l'OBT est chargée de la construction et la maintenance des infrastructures d'eau et terrestre, de la gestion du nettoyage public (routes, voies d'eau, espaces publics) et de l'élimination des déchets, la prévention et

---

<sup>89</sup> Jusqu'en 1992, les *phu yai ban* restaient en poste jusqu'à l'âge de 60 ans. En 1992, le mandat des *phu yai ban* passa à cinq ans. Depuis février 2008 (sous le très court gouvernement de Samak Sundaravej), les *phu yai ban* demeurent en place jusqu'à l'âge de leur retraite mais sont évalués tous les cinq ans.

l'éradication des épidémies, la sûreté publique, la promotion de l'éducation, la religion et la culture, de la promotion du développement parmi les femmes, les enfants, les personnes âgées, et de la prise en charge des handicaps, de la protection et la préservation de l'environnement et des ressources naturelles et enfin, de la mise en place des missions d'agences gouvernementales. De manière secondaire, elle est aussi chargée de l'approvisionnement en eau pour la consommation et l'agriculture, l'approvisionnement et la maintenance de l'électricité, l'achat et la maintenance de système d'égouts, la mise en place et la maintenance des places publiques, parcs et des infrastructures sportives, de loisirs et de divertissements (Rajchagool, 1999, p. 38). Dès lors, en plus des deux *phu yai ban* de Ban Hat Sai Nuea et Ban Hat Sai Tai, deux autres membres sont élus parmi les deux entités pour siéger au Conseil de l'OBT, chargés de plaider pour la mise en place des infrastructures au sein des deux entités administratives qui composent Ban Hat Sai. De la sorte, le rôle du *phu yai ban* tend à être amoindri par la présence d'une telle institution à l'échelle du sous-district mais aussi renforce la présence et le rôle des élections et des tractations politiques à l'échelle locale (Bowie, 2008). Situé au centre du terroir de Ban Hat Sai au milieu des rizières et d'un réservoir, l'OBT constitue désormais le centre de l'administration publique mais aussi un cœur politique à l'échelle locale.

Comme on l'a vu précédemment, l'apparition de cette nouvelle institution à l'échelle du sous-district a aussi apporté un certain nombre d'emplois publics (dont le statut et la rémunération peuvent néanmoins varier considérablement) au sein du village de Ban Hat Sai. Ainsi, d'une certaine manière, la population de Ban Hat Sai est aussi composée d'un certain nombre d'individus appartenant au corps bureaucratique mais selon une modalité toute différente de celle de qui a cours à Ban Na Daeng. Sur la rive thaïlandaise, le statut de fonctionnaire constitue un emploi et l'activité principale des personnes en question, contrairement aux personnalités de Ban Na Daeng qui ont un statut intermédiaire, qui ne donne pas lieu à rémunération bien qu'ils soient politiquement liés au Parti d'État, et qui sont avant tout des riziculteurs comme les autres villageois. Dès lors, si à Ban Hat Sai on voit apparaître une certaine bureaucratisation de la vie publique à l'échelle locale, à Ban Na Daeng, la bureaucratie se donne à voir de manière plus informelle, densément présente sans être institutionnalisée de manière aussi explicite et éminemment plus sujette aux tractations et aux négociations ponctuelles dans la mesure où elle ne fait pas réellement l'objet de financements publics et concerne principalement l'échelle villageoise. Il y a bien entendu une différence de taille entre les deux systèmes d'administration qui ont traits à leurs systèmes politiques respectifs. Par l'entremise de différents relais locaux qui se contrôlent mutuellement, l'État

laotien a une certaine emprise politique à l'échelle locale. À l'inverse, en Thaïlande, la capacité d'autogestion de l'OBT est grande par rapport au pouvoir central.

Comme dans le cadre de Na Daeng, il existe aussi un certain nombre de collectifs à l'échelle de Hat Sai qu'un des représentants du village au conseil de l'OBT qualifie de « groupe professionnel » (*klum achip*). Ils se distinguent cependant nettement de leurs homologues laotiens en ce qu'ils sont liés à une tendance effective de longue date prônant l'idée d'un développement ancré à l'échelle communautaire (*kan patthana chumchon*), en cela ils sont proches de l'idéologie de l'économie autosuffisante prônée par la monarchie. La mise en place de ces collectifs datent des années 1970, à l'époque de l'insurrection communiste, dans le but d'encadrer les diverses catégories de population, essentiellement les jeunes et les femmes. Plusieurs de ces groupes ont émergé à Ban Hat Sai et certains bénéficient de financements directs du *tambon* et de l'*amphoe* (district). Parmi eux, on trouve celui des *mae ban* et celui du *homestay*, apparu bien plus tardivement dans les années 2000 et qui organise la réception de groupes de fonctionnaires du pays et les accueillent pour une ou plusieurs nuits au sein des maisonnées participantes. Il existe aussi un groupe de femmes qui s'organisent ensemble dans la production à petite échelle de bananes frites vendues au sein de l'initiative OTOP (*One Tambon One Product*) sur le modèle *One Village One Product* initié dans les années 1980 au Japon. Le mouvement OTOP a été créé à l'initiative du gouvernement Thaksin Shinawatra et est sous l'égide du Département du développement communautaire du Ministère de l'Intérieur thaïlandais. Plusieurs groupes de ce type sont actifs au sein du village. Ces différentes initiatives ont pour but de développer les économies de petites échelles, notamment parmi les femmes.

À l'inverse des collectifs décrits à Ban Na Daeng qui sont les avatars locaux des organisations de masse présentes à l'échelle nationale, ces différents collectifs n'ont, en principe, pour but que de favoriser l'émergence d'initiatives locales et de permettre à certaines populations d'avoir une activité et une rémunération secondaire. Mais de par l'émergence de ces différents collectifs, les villageois, et particulièrement les responsables désignés de chacun de ces groupes, sont en lien direct avec les institutions chargées de les financer et constituent ainsi de véritables groupes d'intérêts qui sont souvent sous le patronage et la responsabilité officielle des personnes ayant un poste au sein du sous-district. C'est le cas du groupe des *mae ban* dont l'ancien *phu yai ban* et aujourd'hui représentant à l'OBT du village est l'un des porte-parole au sein du sous-district. Mae Thom en est sa responsable, officielle désignée par les différentes participantes comme porte-parole dès sa création. Cette petite notabilité acquise parmi le groupe des *mae ban* et devenue une des interlocutrices du village vers l'extérieur, Mae Thom tenta de briguer le

mandat de représentante du village au sein de l'OBT durant une course électorale rythmée par les accusations de corruption, à laquelle j'ai pu assister. C'est finalement l'ancien *phu yai ban* en question qui gagna cette élection locale. La prolifération de ces différents groupes d'intérêts au sein du village semble avoir intensifié les enjeux politiques à l'échelle locale tout en accompagnant l'émergence de petits leaderships. Pour l'heure, ceux qui sont déjà en place au sein de l'institution locale, supportés par un petit réseau clientéliste établis de longue date, consolidé par une petite carrière politique – détenteurs donc d'un fort capital social et culturel acquis localement – demeurent néanmoins les plus susceptibles d'accéder à la responsabilité politique locale.

Il ne s'agit pas ici de constater le degré d'adhésion des acteurs à une idéologie ou à une rhétorique propre à un État central, mais plutôt de décrire comment une certaine « culture publique » se donne à voir à l'échelle locale et comment l'État existe pratiquement dans les relations quotidiennes. À cet égard, de part et d'autre de la frontière, on constate qu'un certain nombre d'habitants des deux villages ont partie liée avec l'État, si l'on peut dire, mais d'une manière radicalement différente. Sur la rive gauche, les différents membres des organisations de masse, ne font pas à proprement parler partie de l'administration publique mais ont néanmoins partie liée avec la structuration locale du pouvoir malgré le fait que leur statut est négocié chaque jour avec le reste des villageois. Bien que la plupart des membres de ces différentes organisations ne sont pas des membres à part entière du Parti communiste, les organisations auxquelles ils appartiennent sont des avatars locaux des organisations de masse nationales. Sur la rive droite par contre, la présence d'une nouvelle administration à l'échelle locale et l'augmentation du nombre de fonctionnaires rendent la présence de l'État bien plus explicite et manifeste dans les relations quotidiennes. La présence de différents groupes d'intérêts officiellement répertoriés qui, si leurs membres ne sont pas non plus à proprement parler des fonctionnaires, doivent constamment négocier la participation financière de l'administration locale et le soutien des leaders politiques locaux, témoigne elle aussi de l'influence quotidienne de la bureaucratie locale. De la sorte, la présence de l'administration apparaît moins formellement organisée sur la rive laotienne où elle se réalise par une gestion informelle des relations quotidiennes avec le pouvoir local plutôt qu'au sein d'institutions créées et financées de manière formelle. La définition d'une frontière entre public et privé apparaît alors plus floue sur le territoire laotien en raison du statut de ces différents intermédiaires au sein du village et du rôle que peuvent parfois avoir les représentants du pouvoir local dans les affaires familiales des habitantes et des habitants.

### 3. ÉDIFICATION LOCALE DE REPRESENTATIONS NATIONALES

Le degré et la forme différentiels de la présence de l'administration publique et de ses représentants que sont les fonctionnaires vont de pair avec la mise en œuvre et la fréquence des mises en scène de l'État au niveau local et par là-même de l'intégrité nationale. Cette courte section n'a pas vocation à s'étendre sur la portée des représentations nationales et sur l'émergence de celles-ci, dans la mesure où les chapitres qui suivent traiteront, selon différents points de vue, de cette question et de comment les différents co-frontaliers s'approprient l'idée d'une appartenance commune ou non avec leurs co-nationaux et selon quels critères. Le chapitre suivant aura justement à cœur de revenir sur les constructions nationales respectives des deux territoires, sur l'édification de la limite frontalière et l'interprétation qu'en font aujourd'hui les acteurs frontaliers. Néanmoins, je voudrais revenir rapidement ici sur un constat qui me semble être un corollaire de ce que j'ai dit précédemment sur la présence différentielle de l'administration publique à l'échelle locale, à savoir l'inégale participation politique des habitants et les appropriations inégales des symboles et de la rhétorique nationale. Il me paraît nécessaire d'avoir ces caractéristiques en tête pour appréhender l'économie des relations à la frontière.

Une première distinction apparaît dès les premières visites, c'est le contraste entre la prolifération des symboles nationaux dans les ruelles de Ban Hat Sai et leur absence dans celles de Ban Na Daeng. A Ban Hat Sai, chacune des maisons arbore au moins un drapeau thaïlandais qui est le plus souvent accompagné de celui qui symbolisait le défunt roi Bhumibol Adulyadej (Rama IX), un drapeau jaune (couleur associée au lundi, jour de naissance du roi) floqué de ses initiales (ภ.ป.ย) surmontées du chiffre correspondant à son règne et de la couronne royale. De même, à l'intérieur des maisons, on trouve le plus souvent un portrait du roi actuel mais aussi de plusieurs des monarques précédents. Le roi Rama V (Chulalongkorn) est une figure récurrente aux côtés de Rama IX. Au contraire, dans les ruelles de Ban Na Daeng, il est particulièrement rare de voir apparaître un drapeau laotien (à l'exception de quelques maisonnettes et du bureau local) et aucun culte local ne se fait ressentir à l'égard des dirigeants précédents et actuels. Le chapitre suivant consacré à l'édification nationale des deux États, les historiographies respectives et la perception qu'en ont les habitants des deux villages, reviendra sur le poids des différentes figures nationales dans la vie quotidienne. Ce que l'on peut dire néanmoins pour le moment, c'est que ce contraste dans la manifestation des symboles nationaux est particulièrement visible pour le premier observateur venu. Sur les berges du Mékong, toutes les pirogues appartenant à des habitants de la rive thaïlandaise arborent un drapeau thaïlandais ; sur la rive gauche, un seul

en porte alors qu'ils sont bien plus nombreux sur les berges du fleuve. L'espace thaïlandais, même dans ses marges géographiques les plus extrêmes, est saturé par la présence de ces symboles nationaux. On pourrait penser que c'est précisément la situation frontalière qui impose la prolifération des marqueurs de souveraineté nationale mais il n'en est rien puisqu'une telle saturation semble être visible partout dans le pays et, si c'était le cas, la rive laotienne serait elle-aussi saturée de tels symboles.

Le fait d'avoir un portrait du monarque actuel ou des précédents dans les maisonnées de Ban Hat Sai repose en partie sur la volonté des individus qui n'ont aucune obligation formelle de le faire et trouve son explication au regard du pouvoir spirituel et moral attribué à la figure royale et à ses images (pouvoir dont les images des leaders nationaux laotiens sur l'autre rive sont bien moins investies<sup>90</sup>). Il serait néanmoins mal vu au sein du village de ne pas mettre en valeur ces différents symboles et la ferveur individuelle ne doit pas masquer les logiques sociales qui la sous-tendent. Cette prolifération des symboles nationaux doit aussi être reliée à la multiplication des différents rituels qui mettent en scène la royauté, la nation et l'État au sein des différentes institutions présentes à l'échelle locale. L'école est bien évidemment l'une de ces institutions qui mettent en scène la nation par la levée du drapeau et la récitation quotidienne et collective de l'hymne national thaïlandais par les écoliers. Ce type de liturgie nationale est aussi présente dans les écoles laotiennes avec la récitation de l'hymne laotien ainsi qu'au cours de certains événements annuels (spectacles de danse ou autre) qui mettent en scène la nation, comme lors de ce spectacle de danse organisé près du parc de Xieng Khuang près de Vientiane et où les différents écoliers étaient habillés de sorte à arborer les appareils vestimentaires idéaux-typiques des grandes catégories ethniques censés représenter la nature multi-ethnique de la nation laotienne. Au-delà de ces rites quotidiens, mais aussi plus exceptionnels, le contenu de l'enseignement lui-même participe de la constitution des représentations à l'égard de l'unité nationale, de l'intégrité territoriale et de la continuité historique. De part et d'autre de la frontière, les manuels d'histoire, notamment, structurent pour partie ces représentations en faisant remonter, dans le cas du Laos, l'unité nationale à la fondation du Lane Xang mais aussi en mettant en scène l'histoire d'un peuple multi-ethnique qui a constamment lutté contre les oppresseurs successifs de l'Histoire (Siam, France, Etats-Unis). Sur la rive droite, le récit des manuels scolaires, s'ils insistent, eux aussi, sur la longévité de l'histoire nationale, mettent particulièrement l'accent sur l'indépendance constante de la nation vis-à-vis des forces extérieures. De part et d'autre donc, l'enseignement scolaire organise une vision propre de

---

<sup>90</sup> Cf. Chapitre suivant.



l'unité et de la cohérence nationale. Mais au-delà des contenus de l'enseignement, c'est aussi par le biais de certains rituels officiels qu'émerge une culture bureaucratique qui occupe une place bien différente entre les deux rives.

La présence de l'institution de l'OBT à moins d'un kilomètre du village de Ban Hat Sai, au beau milieu du terroir rizicole, multiplie les occasions de mise en scène de l'État et de la Nation en son entier, comme celles par exemple des anniversaires du roi et de la reine. Lors de l'anniversaire du roi auquel j'ai pu assister en 2013, plusieurs femmes préparent la veille de la nourriture qui sera servie gratuitement durant la cérémonie organisée dans la cour des bureaux de l'OBT. Tous les officiels et représentants de l'institution sont bien entendus présents, les plus haut gradés sont assis sous des tonnelles composées de tissus arborant les couleurs du drapeau national qui délimitent un espace au centre duquel se trouve un immense portrait du roi placé au milieu de la cour. Devant ce tableau est installé un autel sur lequel se trouvent les deux urnes dorées et argentées représentant le couple royal. Plusieurs personnes se dirigent vers cet autel près duquel est disposé un grand carnet dans lequel ils peuvent écrire leur nom et apposer leur signature. Certains d'entre eux y ajouteront un mot d'hommage virtuellement destiné au roi. Cette cérémonie arbore évidemment un caractère bouddhique puisque une douzaine de moines du sous-district sont présents, assis sous la tonnelle situé à l'est du carré. Tout comme dans la séquence cérémonielle organisée quotidiennement au sein des *vat* de chacun des villages, les laïques présents se déchaussent et font la queue pour placer du riz gluant dans chacun des douze bols d'offrandes destinés à chacun des moines, d'autres denrées alimentaires et de l'argent. Une fois cette séquence cérémonielle réalisée, les officiels du *tambon* se placent face au portrait et leur chef prend la parole. Puis, deux par deux, ils viennent saluer l'icône, placent de nouvelles urnes dorées et argentées devant et la saluent une dernière fois avant de s'en éloigner. À la fin de chacune de ces actions, des assistants se placent devant le portrait, le saluent, viennent placer les deux urnes déposées sur le côté afin qu'un nouveau duo d'officiels viennent placer les leurs en face, et saluent de nouveau le portrait. Au terme de cette séquence, le patriarche des douze moines, accompagné d'une des personnalités siégeant au conseil du *tambon*, asperge la foule – accroupie et tenant ses mains jointes au-dessus de la tête – d'eau lustrale.

Cette cérémonie arbore un caractère exceptionnellement bouddhique dans la mesure où elle est destinée à rendre hommage à la figue royale qui est avant tout le protecteur du bouddhisme et du *sangha* thaïlandais qui est sous son patronage<sup>91</sup> en même temps qu'il est une

---

<sup>91</sup> Le roi thaïlandais nomme le Patriarche Suprême du *sangha* thaïlandais. Il représente aussi, du point de vue symbolique, l'incarnation humaine de la morale dharmique, un *dhammaraja*.



incarnation de la nation thaïlandaise. Ce type de cérémonies d'État, quand bien même elles ne mettent pas en scène la liturgie bouddhique pour la plupart, se répète au cours de l'année et met systématiquement en scène les officiels du *tambon* ainsi que les différents symboles nationaux. C'est le cas, par exemple, lors d'une rencontre sportive annuelle entre les fonctionnaires du district.

Ces rituels d'État sont légions du côté thaïlandais. Bien sûr, la totalité des habitants du village et des villages du *tambon* ne sont pas toujours présents à ces occasions et, en réalité, plus les personnes sont proches, par leur fonction, ou par leurs relations de l'appareil bureaucratique local, plus elles ont de chance de participer à un certain nombre d'entre elles. Néanmoins, la multiplication de ces rituels et de leurs occasions font que ces espaces de mise en scène récurrents ont des effets durables sur les représentations de toutes et tous sur le rôle et place de l'État et de la nation. À Na Daeng, par contre, aucune cérémonie de ce type n'a lieu régulièrement aux alentours et même pour celles qui peuvent avoir lieu à l'échelle du district d'Hatxayfong, elles ne réunissent que des personnes directement attachées à l'institution elle-même<sup>92</sup>. Ce degré différentiel de la mise en scène d'État au quotidien impacte les manières de se représenter l'intégrité nationale. Centralisée et incarnée par le roi thaïlandais mais étendue jusque dans ses marges frontalières, la nation thaïlandaise est matériellement et symboliquement présente quotidiennement parmi les habitants de Ban Hat Sai et la présence d'une administration bureaucratique à l'échelle locale participe largement de cette impression. À l'inverse, habitant à une quarantaine de kilomètres de la capitale nationale, les résidents de Na Daeng ont peu d'occasions de participer et de voir représenter la liturgie d'État et par là, celle de la nation laotienne, autrement que dans l'institution scolaire. Cela ne signifie pas pour autant que les marques de la bureaucratie, de ses procédures et de ses dispositifs ne sont pas visibles sur la rive laotienne, mais simplement qu'ils ne donnent que très peu lieu à la mise en scène nationaliste et sont aussi considérés avec méfiance par la plupart des habitants.

La présence différentielle de la rhétorique nationale entre les deux territoires est aussi à mettre en lien avec le degré de participation (et d'injonction à la participation) à la vie politique locale et nationale. À ce sujet, la distinction est encore claire entre les habitants. À Hat Sai, les

---

<sup>92</sup> Bien entendu, la relation ambiguë de l'État laotien avec le bouddhisme et le *sangha* explique l'absence de la liturgie religieuse en leur sein. Entre 1975 et 1980, l'État laotien a voulu mettre à l'écart les symboles nationaux passés que sont la monarchie et le bouddhisme. Depuis les années 1980, la pratique bouddhique a refait son apparition à l'échelle de l'État sous une forme sécularisée, bien qu'il ne soit pas institué en tant que religion d'État. Ce que je souhaite néanmoins souligner ici, c'est moins l'absence de la liturgie bouddhique dans la plupart des rites d'État au Laos que la quasi absence de ces rites d'États à l'échelle villageoise et du district au Laos, comparé à la Thaïlande.

affrontements politiques de ces dernières années entre les Chemises Jaunes et Rouges, le Coup d'État du général Prayut Chan-Ocha, le référendum sur l'adoption de la nouvelle Constitution, la place des habitants du Nord-Est ou des ruraux dans ce schéma politique nationale ; tous ces éléments donnent lieu quotidiennement à des discussions entre villageois. Les élections locales, celles du sous-district, suscitent aussi nombre de remous à l'échelle du village et tendent à montrer que les habitants de Ban Hat Sai participent d'une « communauté » politique et en connaissent les principaux acteurs. À Ban Na Daeng, à l'inverse, peu de personnes semblent connaître le nom du Président et du Premier Ministre en place. Plusieurs raisons expliquent cela. Jusqu'à récemment les principaux médias accessibles et regardés par les habitants de la rive gauche étaient des médias thaïlandais. Les chaînes de télévision laotiennes étaient composées essentiellement de longues retransmissions de discours des hauts responsables du Parti. De la sorte, les villageois de Na Daeng connaissent assurément bien mieux les péripéties de la vie politique thaïlandaise que laotienne. Comme le dit Akhil Gupta, les représentations de l'État sont constituées, contestées et transformées au sein de ce qu'il appelle une « culture publique » : « a zone of cultural debate conducted through the mass media, other mechanicals modes of reproduction, and the visible practices of institutions such as the state (Gupta, 2015, p. 385). » Et il termine en citant Stuart Hall : « It is « the site and stake » of struggles for cultural meaning ». Dès lors, si on reprend l'analyse d'Akhil Gupta selon laquelle les représentations à l'égard de l'État et de la vie politique sont aussi construites au travers des médias de masse, on comprend alors que les représentations *emic* à l'égard de l'État et la situation de la vie politique laotienne sont en partie forgées en contraste avec celles produites au travers des images et des discours constituées autour de la vie politique thaïlandaise. À cet égard, Daeng, fille de Mae Lom, me confirme qu'elle ne regarde pas les chaînes de télévision laotiennes qu'elle trouve ennuyeuses (*buea*). Elle connaît effectivement mieux la politique thaïlandaise que laotienne et me dit qu'elle regrette qu'il n'y ait pas, comme elle le constate en Thaïlande au travers de la confrontation réifiée entre les Chemises rouges et Chemises jaunes, deux voix politiques contradictoires au Laos. En contraste, les remous politiques thaïlandais et la mise en scène télévisuelle quotidienne des faits divers autour du trafic de drogue, des meurtres ou encore des accidents de la route, participent à produire l'image d'une population thaïlandaise violente, en opposition à une population laotienne pacifiée. Cette image est aussi parfois rapportée au monde politique et sert de justification au régime monopartite. Car une des raisons majeures qui participent au désintérêt de la vie politique nationale est que les différentes élections préoccupent peu les Laotiens en ce qu'elles mettent en jeu des candidats cooptés par les différents représentants du parti national. Même lorsque les candidats à la représentation du district de Hatxayfong sont

issus du village, l'élection suscite peu d'intérêt. Et globalement, les membres du gouvernement et instances dirigeantes locales sont caractérisés du point de vue des habitants par leur corruption et le fait de profiter de leur statut pour « manger » sur le dos des villageois (*kin nam pasason*<sup>93</sup>), c'est-à-dire de s'arroger le droit de profiter de l'accueil, de demander des services ou de s'arroger les biens de la population<sup>94</sup>. Toutes ces éléments rendent difficile la production d'une communauté politique nationale imaginée et, par prolongement, l'idée d'un territoire et d'une population nationale perçus comme continus et ce, malgré les tentatives du gouvernement laotien de cartographier la nation, et de créer une fiction nationale autour de la catégorie *Lao* à partir de la diversité ethnique manifeste présente sur le territoire (Pholsena, 2002, 2009). Les espaces sociaux au sein desquels le récit national est mis en scène ou même disputé sont peu manifestes à l'échelle villageoise.

Ces quelques considérations à l'égard de la liturgie nationale peuvent pour le moment apparaître succinctes au regard de l'objet d'étude transfrontalier dont il est question ici. Cette courte section n'a évidemment pas pour vocation de traiter en profondeur cet aspect mais plutôt de dresser un portrait comparé des différences, telles qu'elles sont perçues à une échelle très localisée, de la présence de cette mise en scène nationale telle qu'elle peut être structurée par les institutions bureaucratiques locales, mais aussi par certains médias consultés quotidiennement. Ces cadres structurant les représentations à l'égard d'une communauté nationale et des catégories qui la composent ont un impact sur la manière dont peuvent être interprétés les rapports entre les deux populations frontalières. Il me paraît important d'avoir ces cadres en tête pour la suite de l'argument et notamment dans le chapitre suivant où il sera plus précisément question de l'édification nationale et de la mise en place arbitraire de la frontière au cours de l'histoire, de comment les historiographies nationales respectives continuent d'interpréter cet événement aujourd'hui et enfin comment celles-ci sont réinterprétées à l'échelle locale.

## CONCLUSION

Ce premier chapitre a été l'occasion d'établir les premiers cadres d'une comparaison que d'aucuns pourraient qualifier de formelle entre les deux espaces villageois étudiés. Je ne reviens pas sur la justification de l'échelle utilisée qui a été fournie au début de ce chapitre, si ce n'est

---

<sup>93</sup> « manger avec le peuple ».

<sup>94</sup> Voir à ce propos : (High, 2014, pp. 35–37).

seulement pour rappeler que l'isolement manifeste d'une entité villageoise par rapport à l'autre dans l'analyse qui a précédé avait vocation à faire apparaître certains des traits les plus manifestes, des similitudes et des différences, qui constituent les cadres parmi lesquels s'ancrent les analyses qui vont suivre, mais aussi qui structurent les pratiques frontalières et les représentations attachées respectivement aux populations d'en face. Si les développements du champ des études frontalières ont bien démontré le caractère simpliste des analyses qui considèrent la frontière comme étant principalement le marqueur de deux souverainetés nationales concurrentes, une analyse de l'espace frontalier, de ses usages et des flux qui le traversent ne peut pas, à l'inverse, faire l'économie d'une analyse concernant la structuration divergente des espaces que la limite frontalière divise ou bien qu'elle met en commun. Ce chapitre tente d'apporter quelques éléments au regard de ces considérations et souligne les trajectoires socio-économiques divergentes de ces dernières décennies qui ont profondément impacté la vie des habitants au sein des deux villages, et donc nécessairement, nous le verrons plus tard, leurs usages de l'espace et leurs rapports avec leurs co-frontaliers. Cette première comparaison formelle permet de fournir quelques cadres pertinents pour l'analyse ultérieure des comparaisons quotidiennes, cette fois-ci effectuées par les habitants eux-mêmes, et de leur économie.

Le chapitre suivant, dans le prolongement des quelques remarques à l'égard du discours national tel qu'il est relayé par les institutions locales, entend prolonger l'analyse des cadres qui structurent les relations transfrontalières contemporaines en soulignant l'importance de la catégorie ethnique *Lao* et de l'histoire commune des populations situées de part et d'autre du Mékong dans l'édification des deux nations thaïlandaises et laotiennes. La genèse historique de la délimitation frontalière et des interprétations que peuvent en faire les historiographies nationales respectives permettent de saisir les reconfigurations contemporaines des rapports frontaliers au regard des interprétations divergentes que les acteurs se font des récits nationaux constitués. Le chapitre qui va suivre discutera, au regard de la réappropriation qu'en font les usagers de la frontière, les interprétations consacrées à l'égard de la délimitation frontalière par les traditions nationales mais aussi la continuité Lao-Isan telle qu'elle est parfois présentée dans le champ de l'ethnologie.

## CHAPITRE II

### À LA CROISEE DES CHEMINS

HISTOIRE, HISTORIOGRAPHIE ET MEMOIRE DE LA CONSTRUCTION NATIONALE

Sur une carte ethno-linguistique de l'Asie du Sud-Est le peuplement lao apparaît comme une lente coulée descendant le cours du Mékong avec, partant des deux rives, des pseudopodes filiformes correspondant à la remontée par les Lao des affluents du grand fleuve. Lorsque celui-ci, entre Louang Phrabang et Vientiane, infléchit brusquement sa route à angle droit pour redescendre ensuite presque aussi brusquement vers le sud (S.-SE), les Lao se répandent en une large tâche qui couvre non seulement la rive gauche du fleuve mais surtout la majeure partie de la Thaïlande orientale (le *Phaak Isaan* ou « Région du Nord-Est »). Ce peuplement se rétrécit au sud autour du Mékong et n'atteint qu'avec le grand fleuve la frontière cambodgienne qu'il franchit sur quelques kilomètres.

(Condominas, 1980)

#### A. ÉTAT DE L'ART : GENEALOGIE TAÏ ET DIVISION THAÏ-LAO

Ce passage de George Condominas, contenu dans la réédition de l'article *Les Lao*<sup>95</sup>, dans son recueil *L'Espace Social. À propos de l'Asie du Sud-Est*, décrit le peuplement Lao dans la péninsule comme un déversement, dont on pourrait remonter l'origine dans le sud-ouest de la Chine actuelle et qui suivrait de manière cohérente le cours du Mékong et ses affluents dans la région. Le reste de l'article énumère certaines des caractéristiques culturelles de ce qui constituerait la population Lao en passant par le mode d'agriculture privilégié que constitue la riziculture pluviale, quelques traits de l'organisation indifférenciée de la famille, la religion et un « harmonieux syncrétisme entre bouddhisme et culte des *phi*, des esprits » (1980, p. 170). Le court résumé du peuplement lao dans la péninsule sud-est asiatique retranscrit ici me paraît assez bien refléter une certaine construction des savoirs scientifiques à l'égard du peuplement Taï dans la péninsule sud-est asiatique et de la distinction établie entre les populations devenues

---

<sup>95</sup> Texte originellement publié en 1970, en langue anglaise dans l'ouvrage *War and Revolution* de Nina Adams et Alfred McCoy.

par la suite respectivement Thai et Lao. La constitution de ces savoirs s'est principalement appuyée sur une conception ethnolinguistique concourant à l'établissement des frontières entre les groupes. Bien qu'aujourd'hui, la génétique des populations semble prendre de plus en plus le pas sur la linguistique historique (Di & Sanchez-Mazas, 2011; Sanchez-Mazas, Di, & Riccio, 2011; Wangkumhang et al., 2013), l'étude des généalogies supposées des langues présentes dans la péninsule sud-est asiatique, ainsi que l'étude des chroniques chinoises et des épigraphies khmères, ont manifestement eu beaucoup d'influence quant aux hypothèses qui ont soutenues le schéma des arrivées successives dans la région.

Le propos qui va suivre ne se veut absolument pas être une tentative de remise en cause historique qui reviendrait sur l'interprétation des différentes sources du peuplement dans la région, exercice qui sortirait du propos principal de cette thèse : les usages et représentations de la frontière à une échelle localisée entre populations laotiennes et nord-est thaïlandaises. Cependant et précisément dans cette optique, il m'apparaît nécessaire de revenir un peu plus longuement sur les discussions qui ont structuré le débat autour du peuplement taï en Asie du Sud-Est, débat qui a accompagné jusqu'à aujourd'hui la constitution du champ des études sud-est asiatiques, et d'en donner quelques exemples, en ce qu'il a, non seulement eu des conséquences sur la distinction établie par les ethnologues entre populations de langues taï, mais aussi influencé la constitution des deux États thaïlandais et laotiens, de leurs frontières et les représentations produites à leur égard jusqu'à aujourd'hui. Ce qui va nous intéresser dans cette première partie de chapitre, ce sont les conceptions qui ont présidé à l'analyse des peuplements des populations de langues taï dans la région et comment celle-ci ont, en retour, eu une influence sur les analyses historiques et ethnologiques, ayant contribué à forger une distinction entre population thaï et lao. Basées sur une conception ethno-linguistique ayant eu pour conséquence de dresser des descriptions homogènes des populations en présence, ces analyses ont contribué à une identification quasi-totale, du point de vue culturel, des populations lao du Laos avec la majorité de celle du nord-est thaïlandais (avec quelques exceptions notables tout de même sur lesquelles je reviendrai), dans la mesure où ces dernières proviendraient de vagues migratoires successives des plaines alluviales du Mékong vers l'intérieur du plateau de Khorat. La séparation de ces deux populations serait ainsi la conséquence de l'arbitraire coloniale de l'établissement des frontières. Ce second chapitre se veut constituer un état de l'art concernant la question de la différenciation des populations thaï et lao, aussi, j'espère ne pas ennuyer le lecteur par des considérations historiques que je juge, néanmoins, nécessaires à la compréhension de mon propos et à la mise en contexte des populations étudiées et du problème soulevé.



### *Peuplement taï : un schéma bien établi, une origine diversifiée*

La question de l'origine du peuplement taï dans la péninsule sud-est asiatique était un sujet d'étude particulièrement discuté il y a 25 ans, comme l'affirme Grant Evans dans un article de synthèse récemment publié à ce sujet (Evans, 2016). Aujourd'hui, la question semble susciter moins d'intérêt. Elle porte en elle d'innombrables difficultés, notamment celle des sources qui au-delà du XII<sup>e</sup> siècle sont difficiles à évaluer. Les scénarios principaux élaborés dans l'objectif de décrire l'origine des Taï se sont principalement reposés sur l'histoire des langues de la région ainsi que sur l'étude des annales chinoises et vietnamiennes. Comme nous le verrons plus tard, la question des origines des populations thaï et lao ont nécessairement revêtu des enjeux historiographiques d'importance, notamment dans la construction des deux États-nations qui nous intéressent particulièrement. Cet aspect se retrouve particulièrement illustré dans le travail de l'historien laotien Maha Sila Viravong<sup>96</sup> qui fait remonter les origines du peuple lao au royaume Ai-Lao situé dans le Yunnan et la province du Guangxi dont le royaume du Nan Chao serait une émanation à partir du VI<sup>e</sup> siècle, transformant ainsi la population Lao en « l'une des races les plus anciennes du monde (Viravong, 1964 [1957]) ». Pour autant rien ne semble permettre d'affirmer que le royaume Ai-Lao ait été une entité politique Taï tout comme celui du Nan Chao (Evans, 2014). En effet, malgré l'existence de chefferies Taï dans la région, le royaume Nan Chao semble avoir été constitué majoritairement de populations tibéto-birmanes (Hoshino, 1986) contrairement aux affirmations des auteurs comme George Coedès (Coedès, 1962), célèbre linguiste, épigraphiste et historien de l'École Française d'Extrême Orient, ou encore Amphay Doré dans sa thèse d'État (Doré, 1987). Néanmoins, c'est aussi et sans doute grâce à la présence du royaume de Nan Chao dans la région que des populations taï originaires de la région de Guizhou et de Guangxi débutèrent leur mouvement vers l'ouest et le sud-ouest, notamment à l'issue de conflits entre certains royaumes taï avec la dynastie Song au XI<sup>e</sup> siècle. Peu de temps après, les invasions Mongoles au cœur de l'empire chinois conduisirent à des déplacements progressifs vers le sud de la péninsule.

Les difficultés caractéristiques propres à la définition de groupes ethniques s'avèrent déjà grandes en contexte contemporain comme peuvent en témoigner nombre de travaux

---

<sup>96</sup> Né à Roi Et, dans l'Isan en 1905, il fut l'un des contributeurs les plus notables de la « résurrection » de l'héritage nationaliste Lao. Il reçut son éducation au Siam et fut fortement influencé par Luang Wichit Watthakan. Il fut le premier Lao à écrire une histoire du Laos (Ivarsson, 2008).

d'ethnologie<sup>97</sup>. Elles s'accroissent d'autant plus lorsque l'on tente d'effectuer ce type de caractérisation à des époques plus anciennes. Dans notre cas, la nature polyethnique de la région, les problèmes de translittération intrinsèques à l'usage de sources chinoises pour traiter de populations taï et l'usage de qualificatifs englobants pour désigner des populations que les autorités chinoises considéraient comme « barbares » rendent la tâche d'autant plus ardue. Grant Evans, dans l'article précédemment cité, fait d'ailleurs remonter le terme *Lao* à une désignation ethnique chinoise qui regroupait nombre de populations qui n'étaient pas taï (Evans, 2016). Néanmoins, il fait peu de doute pour l'auteur que le terme ait été réapproprié comme ethnonyme par des populations taï qui aurait migré vers le sud par le biais de la Nam Ou et ensuite le long du Mékong comme le démontre James Chamberlain par le biais de la linguistique historique (Chamberlain, 1991, p. 467). En raison de ces difficultés méthodologiques, il est difficile, malgré certaines tentatives, de rendre compte d'une origine précise des populations taï ni même de retrouver, grâce à la linguistique, une langue proto-taï originelle sous sa forme virginale. Ainsi, Grant Evans fait remarquer que les langues taï ont émergé au travers d'interactions complexes entre plusieurs langages dont le Yao, des variétés différentes du Chinois, etc. Il est même probable que plusieurs variantes du taï aient émergé durant la même période en des lieux différents. Suivant les interactions culturelles et les aléas politiques, divers royaumes taï se sont constitués dans la région puis, une partie de cette population du Sud de la Chine s'est déplacée suivant un mouvement progressif vers l'intérieur de la péninsule indochinoise où elles rencontrèrent des populations déjà installées.

La première mention d'une présence Tai dans la région date du XII<sup>e</sup> siècle, selon une inscription présente sur les bas-reliefs du temple d'Angkor Vat où sont représentées les armées du roi Suryavarman II et où, à la tête de cette marche est représenté un groupe de guerriers arborant une tenue distincte de celle des guerriers Khmers. Cette image est accompagnée d'une brève inscription qui les décrit comme « Syam<sup>98</sup> ». Selon Grant Evans, ce terme fait référence aux Tai qui vivaient dans le Moyen Ménam et qui étaient, à l'époque, sujets du Cambodge<sup>99</sup>. Les interactions progressives entre les populations taï et les différents royaumes, notamment môn-khmers, de la région vont avoir une influence durable sur les premières.

---

<sup>97</sup> Voir par exemple à ce sujet l'ouvrage collectif dirigé par Jean-Loup Amselle et Elikia M'bokolo *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et État en Afrique* et le célèbre article de Jean Bazin (Bazin, 1985) ou encore l'article de Michael Moerman, *Who are the Lue ?* (Moerman, 1965).

<sup>98</sup> Terme qui, apparemment, référerait aux prisonniers de guerre et est à l'origine du nom de Siam.

<sup>99</sup> Voir à ce sujet l'article de M. Ferlus sur l'origine du terme Siam (Ferlus, 2006).

## 1. LES VOIES DE LA DISTINCTION

Dans la thèse qu'il a rédigé en 1966 consacrée à l'étude du village de Ban Nong Tun dans la province de Maha Sarakham, en Thaïlande, et donc au cœur de la région du Nord-Est, Charles F. Keyes décrit l'opération d'éloignement culturel qui s'opère entre population Thaï et Lao comme étant le produit d'une exposition différenciée à l'« hindouisation » — on retrouve la thèse de George Coedès — compte-tenu de l'emprunt de voies de migrations différentes :

It is somewhat difficult to delineate the exact variations between the central Thai sociocultural tradition on the one hand, and the Lao, including its isan version, on the other, because all manifest a more-or-less similar cultural heritage. This large tradition contains what might be called a « core » of original T'ai patterns which has been reshaped and elaborated through the process of « hinduization » in the context of contacts with Khmer civilization and of the spread of Theravada Buddhism. Nonetheless, the Thai who came through valleys of the tributaries of the Cao Phraya River and the Lao (including the Isan) who entered this part of the world by way of the Maekhong have been separated long enough and have been subjected to such different kinds or degrees of « hinduization » and Buddhist influences as to have produced distinctive variants of T'ai culture (C. F. Keyes, 1966b, pp. 62–63).

C'est donc principalement par une influence différentielle du processus d'hindouisation que Charles F. Keyes situe la distinction entre des populations qui deviendront siamoises et populations lao. Cette thèse s'inspire principalement des travaux de G. Coedès qui théorise l'influence indienne dans la péninsule par l'entremise des royaumes môns présents de longue date et qui ont introduit le bouddhisme dans la région puis, plus tard, par l'influence de l'expansion khmère du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle (Coedès, 1989). Il est probable que quelques populations taï, bien que sous influence, aient été présentes dans la péninsule durant la période du royaume môn Dvaravati autour du VI<sup>e</sup> siècle et jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle où la langue môn demeura la plus utilisée dans les textes avant l'avènement de l'empire khmer. Les emprunts à la langue môn, encore visibles dans les langues thaï et lao contemporaines, en sont notamment un des témoins (Jenny, 2012), emprunts que M. Ferlus situe juste avant le début de la khmérisation vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle (Ferlus, 1983). Mais la contribution môn ne se limite pas aux emprunts linguistiques des populations taï installées peu à peu dans le bassin de la Ménam, et celui du Mékong puisque c'est aussi par son biais que fut introduit le bouddhisme theravada aussi bien

dans la Haute Ménam que dans la région de la Basse Ménam mais aussi au-delà du Mékong sur les terres qui appartiennent aujourd'hui au Laos (au Nord mais aussi dans la Plaine de Vientiane). Amphay Doré souligne encore l'empreinte laissée par les royaumes môns dans les registres techniques, administratifs, sociaux et politiques (Doré, 1987, pp. 255–256).

À partir du IX<sup>e</sup> siècle et ce jusqu'au XIII<sup>e</sup>, l'empire d'Angkor s'étend au nord et au nord-ouest mettant peu à peu fin au pouvoir môns dans la région alors que les populations et les principautés Tai se font de plus en plus nombreuses. L'influence Khmer dans la région devient considérable et se ressent encore une fois dans la langue, notamment thaï où les emprunts sont nombreux ainsi que dans le domaine de l'administration, de l'art en général et de la forme que prendra la monarchie autour d'un *devaraja* (dieu-roi)<sup>100</sup>, témoin de l'influence hindouiste. Le royaume de Sukhothai (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>) qui va se constituer à la faveur du déclin khmer gardera de son prédécesseur de nombreux aspects, tout comme le royaume d'Ayutthaya (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>) qui le suivra à des degrés différents. Cette influence se fit sentir sur la rive gauche du Mékong bien entendu et ce jusqu'à aujourd'hui. Néanmoins, l'influence môns-khmère fut particulièrement plus intense dans le bassin de la Ménam, même si elle s'est fait ressentir au-delà. C'est de cela dont il s'agit lorsque Charles F. Keyes évoque un degré moindre du processus d'hindouisation des populations lao qui sera marqueur de la distinction entre les deux populations. Il faut néanmoins mentionner aussi l'influence du royaume du Lanna (XIII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup>) sur les territoires septentrionaux de l'actuelle Thaïlande et l'introduction d'une forme différente du bouddhisme theravada, appelée bouddhisme du Lanna ou bouddhisme Yuan, centrée sur le pouvoir de certains moines et une emphase particulière placée autour de la méditation partagée par les populations du Haut-Mékong (P. T. Cohen, 2017) ainsi qu'une tradition scripturaire autour de l'écriture *tham* que l'on retrouve comme écriture dans le Nord thaïlandais, dans les Sipsongpanna, en Isan et au Laos (Kourilsky, 2005). Plus tard, l'extension du royaume médiéval du Lan Xang, que l'historiographie nationale laotienne désigne comme fondateur de ce qui deviendra le Laos, au-delà du Mékong et notamment sur le Plateau de Khorat ainsi que les différentes vagues de migrations des habitants de la plaine de Vientiane vers celui-ci au XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle, participera à qualifier la région comme culturellement lao.

On pourrait détailler encore plus avant ces différents processus d'acculturation qui ont eu lieu dans l'histoire de la péninsule indochinoise à l'égard des populations tai et inversement.

---

100 Notamment durant la période d'Ayutthaya sous une forme hybride alors que durant la période de Sukhothai le culte monarchique, par volonté de distinction avec l'empire khmer, s'orientait plutôt vers une forme bouddhique du dhammaraja (roi vertueux qui incarne l'idéal de la doctrine bouddhique)(Tambiah, 1976, pp. 84–101).

Néanmoins, ce qu'affirme Charles F. Keyes, en accord avec les thèses de George Coedès sur l'hindouisation de l'Asie du Sud-Est, c'est que les Taï installés le long de la Ménam et ceux installés dans les vallées du Mékong ont été séparés durant assez longtemps pour subir une influence môn-khmer différenciée<sup>101</sup>. Dans cette optique Charles Keyes dans son étude de Ban Nong Tun reconnaît la particularité linguistique Lao, héritière de cette histoire différenciée. Au moment où celui-ci écrit, ce long processus historique de différenciation entre les deux populations thaï et lao s'est déjà opérée et la décision arbitraire de mettre en place une frontière correspondante, en partie, au tracé du Mékong ainsi que les migrations des siècles précédents des populations de la rive gauche vers la rive droite ont conduit à ce qu'une population présumément lao se retrouve en dehors de l'État-nation laotien. Ce dernier fonde, depuis le XX<sup>e</sup> siècle, sa construction sur un modèle ethnique majoritaire dont la part la plus forte de ses représentants se situeraient, pourtant, de l'autre côté de la frontière. Dès lors, les récits historiques ayant trait à la constitution des différents royaumes de la région vont constituer un enjeu primordial de l'historiographie nationale des deux États-nations, thaïlandais et laotiens. Ceux-ci vont se construire à partir de l'établissement de la frontière à l'orée du XX<sup>e</sup> siècle partagée entre le récit irrédentiste d'une origine Taï commune<sup>102</sup> et un particularisme à rechercher dans l'héritage de royaumes perçus comme fondateurs. Je reviendrai sur cet aspect dans les pages suivantes.

À partir de ces développements concernant l'histoire reconstituée de l'origine des populations taï, par le biais, notamment, de la linguistique historique, les chercheurs décèlent les fondements de la différenciation interne entre les populations siamoises et lao et les inscrivent dans une généalogie commune mais qui diverge au cours de l'histoire en raison des différentes influences subies. De la sorte, et parallèlement aux frontières établies par les forces coloniales dans la région à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, des frontières ethnolinguistiques sont constituées entre les populations, appuyées par une histoire distincte. Et, parallèlement à la recherche des origines

---

<sup>101</sup> Pour la compréhension de mon propos, il faut noter que je me concentre sur les populations taï de la péninsule et des grandes influences subies. Il faudrait évidemment nuancer bien plus le propos en soulignant la diversité des populations en présence dans la région.

<sup>102</sup> Dans un article plus récent, Charles F. Keyes remet très largement en cause l'homogénéité supposée de la famille linguistique des Taï et considère que l'émergence de cette unité doit plus aux volontés de construction nationale et à la production de grands récits à même de la légitimer, notamment pour la Thaïlande et à plusieurs reprises durant le XX<sup>e</sup> siècle (C. F. Keyes, 1995). Cette volonté panthaïe a été théorisée par Luang Wichit Wathakan, directeur général du Département des Beaux-Arts et chef idéologue du régime de Phibun Songkhram à la fin des années 1930 et au début des années 1940. Dans son texte de 1995, Charles F. Keyes évoque la persistance contemporaine d'un tel récit en citant l'introduction écrite par la Princesse Galyani Vaddhana, la sœur du défunt roi Bhumibol Adulyadej, en 1986, dans un ouvrage produit par les membres d'une délégation qui l'avait accompagné dans le Yunnan où elle dit en substance qu'elle croit qu'il fut un temps où les Thaïs et les Taï qui parlent le même langage et ont les mêmes cultures, étaient auparavant réunis et qu'il n'était pas nécessaire que ceux-ci aient été forcés de vivre séparément.

qui semblait particulièrement intensive, comme l'affirme Grant Evans, à l'égard des populations taï dans les années 1960, on cherche à cartographier la diversité des populations dans la péninsule notamment par le biais d'un des facteurs discriminants les plus manifestes : le langage.

Parmi les auteurs qui ont eu de l'influence dans la description de la diversité culturelle et ethnolinguistique de l'Asie du Sud-Est, Franck M. LeBar, souvent cité à titre individuel, représente une des figures majeures au travers notamment de la publication d'un ouvrage collectif en 1964 ayant pour but de dresser un inventaire exhaustif des groupes ethnolinguistiques existants dans la région. Dans cet ouvrage à visée encyclopédique de Frank M. LeBar, Gerarld Hickey et John Musgrave, *Ethnic groups of mainland Southeast Asia*, publié dans le cadre de la Human Relations Area Files<sup>103</sup>, on trouve dans l'entrée « Southern groups », une sous entrée intitulée « Siamese Tai » qui nous explique ceci :

The people who resides in central and southern Thailand as distinct from the people of northern (called Yuan or Lanathai) or the people of northern and northeastern Thailand (called Lao) ; and the people of Thailand who are of Buddhist faith as distinguished from Moslems or other religious groups. Here the word will be used to mean native-born citizens of Thailand, with particular emphasis on rural residents who share Theravada Buddhism, the Tai language, and the predominant national ways of life (1964, p. 197).

Concernant les Lao que l'on peut, cette fois-ci trouver dans l'entrée « Central Mekong River Groups » (la division est donc géographique dans un premier temps) et la sous entrée « Laotian Tai », les auteurs écrivent :

---

<sup>103</sup> Human Relations Area Files est une large base de données ethnographiques fondée officiellement en 1949 à l'université de Yale dans le but de faciliter les recherches comparatives interculturelles. Cette démarche a été initiée en 1937 et les données récoltées ont par la suite été utilisée par George Murdock pour servir les intérêts de l'Office Naval Intelligence. L'armée américaine a été une contributrice importante à la HRAF, notamment durant les premières années de la guerre froide. Ses données ont pu servir ses vellétés contre-insurrectionnelles (Price, 2012).



The Siamese at times refer to the Tai-speaking, glutinous-rice eaters living in the plains and lowland river valleys to the north and northeast of central Thailand as Lao. The term Laotian Tai is here used to distinguish those Lao living within the political boundaries of Laos but also included recent refugees into northeastern Thailand.

The Laotian Tai live mainly along the Mekong river valley, as well as the lower valleys of its major tributaries, from Luang Prabang to Khone in Laos.

The Laotian Tai are closely related to, if not identical with, the Lao of Northeastern Thailand. Relations between those on the left and right banks of the Mekong are maintained by trade and migration, often seasonal in nature. Migration has been mostly across the Mekong out of Laos, partly as a consequence of former Siamese conquests and population raids but also as part of the historic movement of Tai peoples southward. The Lao of northeastern Thailand are subject to cultural influences radiating from Bangkok. They differ from the Siamese with respect to such traits as dialect, music, preferences for glutinous rice, and a general cultural conservatism (1964, p. 215).

On retrouvait la même tonalité dans un ouvrage que Frank M. LeBar avait publié avec Adrienne Suddard sur le Laos dans la même édition (Lebar & Suddard, 1960). L'ouvrage collectif cité, réunissant l'intervention de plusieurs spécialistes de la région de l'époque, a eu énormément d'influence sur les études concernant les populations d'Asie du Sud-Est et a contribué à souligner en tant que telle la forte diversité culturelle, caractéristique de cette région du monde<sup>104</sup>. Si certaines manifestations culturelles<sup>105</sup> y sont mentionnées pour différencier les entités ethniques entre elles, c'est principalement le critère du langage qui est utilisé pour discriminer les groupes entre eux et signifier une potentielle filiation commune. Cette désignation des groupes par le critère du langage va, notamment, distinguer les locuteurs taï, comme famille à part entière, d'autres groupes langagiers présents dans la région, comme les familles austro-asiatiques, austronésiennes ou tibéto-birmanes. Cependant, ce critère s'avère plus limité lorsqu'il s'agit de différencier les groupes à l'intérieur de cette grande famille taï car, comme l'affirme Charles F. Keyes, si les différences de dialectes étaient pertinentes dans la désignation des groupes alors il y en aurait bien plus que les 27 établis par les auteurs (C. F. Keyes, 1995). La carte publiée par

<sup>104</sup> Une diversité qui a nourri de nombreux débats quant à la constitution de l'Asie du Sud-Est comme aire régionale et zone d'étude spécialisée (et donc aussi quant à la création d'institutions et les chercheurs spécialistes dans le champs sud-est asiatiques), en d'autres termes de constituer la région comme aire culturelle (*area studies*) (Reynolds, 2006a).

<sup>105</sup> On peut toutefois douter de certaines allégations comme l'évocation d'une « tendance générale au conservatisme » des populations Lao comme trait distinctif qui tient, ici, plutôt d'une vision condescendante, héritée des écrits du début du XX<sup>e</sup> siècle des administrateurs coloniaux, explorateurs et orientalistes de la région qui constituent une partie de la bibliographie des auteurs.



les mêmes auteurs, en annexe de leur ouvrage encyclopédique, représente alors le peuplement de la région selon ces mêmes critères, élaborant des frontières ethniques qui induisent une quasi-exclusivité territoriale de chacun des groupes qui, on s'en doute, doit une partie de son intensité à des préoccupations propres à la représentation cartographique. Il faut noter que LeBar, Hickey et Musgrave construisent leur ouvrage en fonction, majoritairement, d'une bibliographie déjà constituée sur l'histoire et l'ethnologie de la région dont les principaux protagonistes sont des auteurs qui ont eu pour partie liée avec les formes de gouvernementalités coloniales ou bien, au moins, aux institutions qui s'y sont rapportées<sup>106 107</sup>.

On retrouve, ici, comme dans toutes les tentatives de classement des groupes selon une logique ethnolinguistique, la difficulté de construire des critères suffisamment opératoires en toutes circonstances permettant la description de frontières distinctives entre les groupes. En fonction de leur degré d'inclusion, différents critères peuvent soit inclure des groupes au sein d'un même ensemble, soit les différencier, voire posséder la capacité créatrice de faire émerger de nouveaux groupes ou d'en condamner certains à la non-existence.

Mon argument ne consiste pas à affirmer que tous les critères visant à établir des divisions culturelles se valent entre eux et que les frontières établies entre les populations ne sauraient refléter les éléments matériels distinctifs existants et les conditions réelles des relations entre les différents groupes, démarche qui conduirait inévitablement vers un relativisme généralisé et réduirait les possibilités d'analyse à néant. Il est évident que, comme peuvent le montrer des auteurs comme Olivier Evrard, dans l'étude des relations interethniques entre populations taï et khmou au Laos, le critère du langage a, entre autre, un rôle déterminant dans l'établissement de

---

<sup>106</sup> Comme cela a été le cas dans de nombreuses régions du monde, les auteurs Victor King et William D. Wilder soulignent cet aspect dans leur introduction à l'anthropologie moderne de l'Asie du Sud-Est : « For our purposes and particularly in our examination of the recent history of the subject anthropology encompasses a rather broad field of studies given that social and cultural life in South-East Asia was often described and analysed not by professional anthropologists but by colonial administrators, missionaries, explorers and travellers, and by scholars whose training had been primarily in such subjects as linguistics, law, philosophy, theology, geography, archeology or history. In other words, anthropology, or ethnology as it was usually called in continental Europe, was part of or embedded in other field of study and more often than not undertaken as a spare-time activity by individuals working as civil servants, or as scientists or missionaries in European and American colonial dependencies in South-East Asia. It was only in the late colonial period and especially following the political independence of the South-East Asian territories that the study of anthropology became much more firmly, though not completely, a university-based discipline pursued full-time by scholars specifically trained in anthropology theories and methods. » (King & Wilder, 2003, p. xiii)

<sup>107</sup> Bien que lors de la publication de cet ouvrage, une partie de la région n'était plus strictement sous le joug colonial, nous sommes tout de même au beau milieu de la Guerre du Vietnam et il ne fait pas de doute que ce genre de cartographie ethnolinguistique a eu son intérêt dans la stratégie militaire américaine. Le lien est assez clair pour Gerald Hickey qui fut recruté en 1963 par la RAND Corporation, organisme de recherche et de conseil ayant passé des contrats auprès de l'armée américaine, pour produire des rapports concernant les tribus montagnardes du Vietnam.

frontières entre des unités sociales établies à proximité. La littérature ethnologique regorge de ce genre d'exemples. Il me semble néanmoins important de revenir sur ces considérations, dans la mesure où elles permettent de rendre compte d'une certaine généalogie des connaissances à l'égard de la diversité culturelle sud-est asiatique. Bien que l'ouvrage de LeBar, Musgrave et Hickey ne soit pas le seul à arborer une telle perspective, il apparaît représentatif et continue de faire autorité en la matière. Comme on peut le voir dans le passage cité concernant les populations siamoises, l'argument ethnolinguistique est aussi inextricablement lié avec l'histoire du peuplement de la région et c'est en remontant le fil des catégories linguistiques que l'on perçoit comment a été écrit le passé non écrit des populations de langues tai, avant que ne soient fondés les premiers royaumes de la péninsule qui leurs sont attribués.

## 2. LA CONTINUITÉ ISAN-LAO EN ETHNOLOGIE

Although little of the Northeast was fully incorporated into either the Lao or the Siamese kingdoms prior to the beginning of the seventeenth century, culturally the region was becoming increasingly Lao as we define that ethnic tradition today. The migratory patterns of Lao into the region first mentioned in connection with the rule of Fa Ngum in the mid-fourteenth century continued during the subsequent period. In addition to what must have been a constant flow of a few Lao at a time into the region, the Khorat Plateau seems to have been a haven for the politically dispossessed of Laos (C. Keyes, 2014, p. 21).

La tradition ethnolinguistique qui veut que les deux populations de la famille Tai-Kadaï se sont constituées séparément autour de deux bassins fluviaux au travers d'influences culturelles divergentes a quelques conséquences sur l'interprétation de la nature des mouvements de populations sur le Plateau de Khorat. Les migrations initiées par l'extension du royaume du Lan Xang au XIII<sup>e</sup> siècle, l'incorporation du plateau de Khorat comme province extérieure de l'empire Siamois, les différentes séquences de déplacements de populations et enfin la mise en place des frontières étatico-nationales à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle conduisent ainsi à ce que la majorité de la population du nord-est thaïlandais – plus grande région thaïlandaise, aujourd'hui, en terme de surface et de population – soit considérée par les ethnologues comme

Lao du point de vue ethnique<sup>108</sup>. Plusieurs exemples peuvent illustrer ce propos et la dénomination de cette population dans la littérature ethnologique en est un des plus significatifs. En effet, à un degré peut-être moindre que ce que l'on a pu voir avec l'ouvrage de LeBar, Hickey et Musgrave, où les habitants du nord-est thaïlandais sont clairement catégorisés comme faisant partie de la branche *Laotian Tai* et non celle des *Siamese Tai*, les chercheurs ont souvent qualifiés *a priori* la culture et les populations isan du nord-est thaïlandais comme étant Lao ou Thaï-Lao, comme c'est le cas de Charles Keyes dans sa dissertation de thèse, distinguant ainsi les Lao du Laos avec ceux des Lao de Thaïlande, tout en les incorporant dans une généalogie lao, du point de vue ethnique. Volker Grabowsky, au sein d'un chapitre d'un ouvrage qu'il a lui-même dirigé, interroge l'intégration des Isan au sein de l'État Siamois (Grabowsky, 1995b). Il reconnaît bien volontiers la qualification de Lao « ethnique » à 80% de la population du nord-est thaïlandais. Il donne d'ailleurs comme image significative le fait que la répartition de la population dans le nord-est thaïlandais correspond à la répartition des cultures de riz gluant comme culture de base dans la région [Figure 9].

Cette classification a eu une telle portée analytique que, parfois, les auteurs ambitionnent de réaliser une ethnologie de la population lao, sans distinction aucune avec les populations de la rive gauche, à partir d'enquêtes menées auprès de populations du plateau de Khorat. C'est le cas notamment de l'anthropologue japonais Yukio Hayashi qui, dans une étude à visée régionale concernant le bouddhisme « thaï-lao », comme il le nomme, s'appuie principalement sur une ethnographie menée auprès de deux villages du nord-est thaïlandais, l'un situé dans la province de Khon Kaen et l'autre, dans celle de Chaiyaphum, au centre de l'Isan (Hayashi, 2003). Il évoque, néanmoins, plusieurs incursions en RDPL et quelques études effectuées dans ce même pays. Son ambition est d'étudier ce qu'il nomme un bouddhisme pratique pour signifier le dynamisme, la complexité et le syncrétisme de la pratique religieuse Thaï-Lao. Il détaille, dans un second chapitre intitulé « *The location of « Lao » society* », l'histoire de la région du Nord-Est ainsi que les aléas historiques de la construction des termes distinctifs Thaï et Lao. Il débute ce chapitre par une carte montrant l'étendue de la distribution de la population Lao dans la péninsule sud-est asiatique ainsi que les différents sites de recherche que le chercheur a investis et qui se situent le long de cet ensemble [Figure 10].

---

<sup>108</sup> Il faut bien évidemment ajouter à cela toute la partie sud de la région peuplée par une part importante de population d'origine khmère, la présence d'une population phuan plus au nord (Breazeale & Smukarn, 1988; Breazeale, 2012), de populations phu thai dans le nord-est de la province et d'autres groupes môn-khmers.

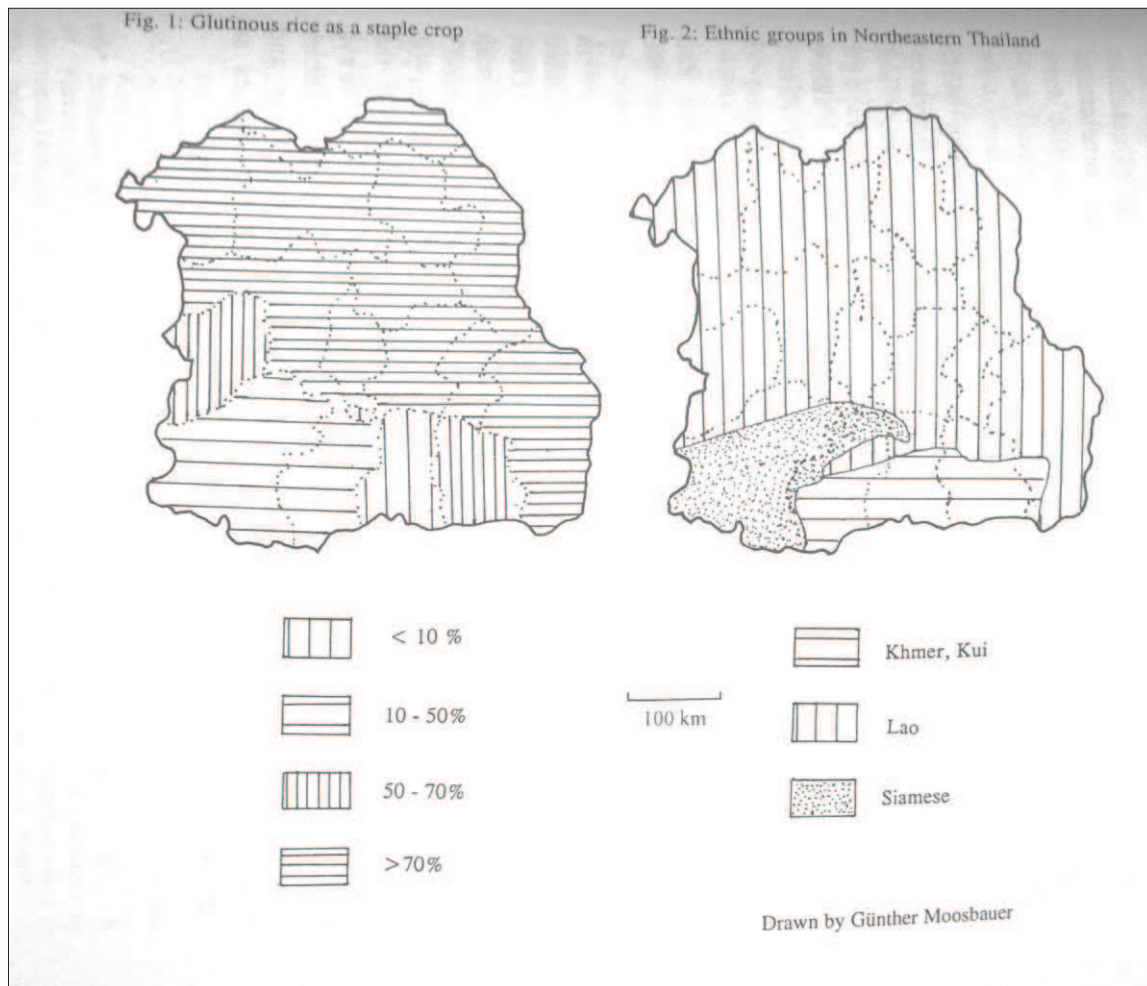


Figure 9. Riz gluant comme culture de base et répartition des groupes ethniques dans le nord-est thaïlandais : (Grabowsky, 1995, p. 129).

Il évoque notamment trois situations qui soulignent la complexité de l'identification des populations laotiennes et du nord-est thaïlandais. La première a lieu dans un village du Nord-Est en 1981, où un homme d'un âge moyen lui somme d'arrêter de parler le Thaï central dans la mesure où il se trouve dans un village que l'homme qualifie de Lao. En 1990, alors qu'il séjourne au Laos pour un terrain de recherche, un officiel laotien lui affirme que les habitants du nord-est thaïlandais sont des Isan, qu'ils parlent le dialecte de l'Isan, qu'ils n'ont pas hérité de la culture lao, établissant ainsi une distinction entre culture lao et culture isan. Enfin, la troisième anecdote évoque une situation ayant lieu dans un village de la province d'Ubon Ratchatani où, alors qu'il y a un léger problème d'intercompréhension entre lui et un groupe de villageois, l'anthropologue blague en disant : « Vous avez oublié comment parler Lao ?<sup>109</sup> » et la fille du chef de village d'une trentaine d'années de lui répondre : « Lao ? Vous avez tous entendu ça ? Ne sais-tu pas

<sup>109</sup> Je propose ici ma traduction.

que le langage parlé ici est celui de l'Isan. Il n'y a pas de Lao ici. » Assez logiquement, l'auteur nous explique comment ces différentes expériences ont remis en cause ses propres présupposés, adossés en premier lieu aux représentations cartographiques des groupes ethniques, selon lesquels le groupe langagier Lao partagerait une identité ethnique et culturelle qui transcenderait les frontières. Il affirme quelques lignes plus tard :

In theory, limitlessly multiplying ethnic categories represent a means of differentiating between self and others and are linked to the process by which the state government system and the locality, meaning the « people, space and system », are formed. If this is actually the case then ethnic groups should not be treated as some kind of indicator, but rather as a phenomenon to be studied in terms of the dynamics of the process by which they become the indicators of relationships between each ethnic group. The standards by which an individual categorizes (or differentiates) people (others), including the operations of his cognition, are localized in his native background, which has been historically embedded. It is the differences between peoples, which are cultivated through such practices and taken for granted as their habitus, that come to represent the salience of a particular culture (2003, p. 29).

Autrement dit, les catégories ethniques sont des outils de catégorisation de la réalité, qui ont le plus souvent un usage politique, et qui possèdent un pouvoir performatif dans la mesure où ces catégories sont intégrées et incorporées par les personnes concernées et les institutions. Le reste de son propos, dans ce second chapitre, consistera à rendre compte des différentes étapes de construction de ces catégories thaï et lao. Pour autant, et malgré ces précautions, son étude se base sur le postulat d'une homogénéité sociale lao qui transcenderait la frontière entre les deux États thaïlandais et laotiens, bien que la majorité des études de cas utilisées ont traités à des situations qui se produisent dans le nord-est thaïlandais. Il n'hésite pas à qualifier ces différents interlocuteurs comme des Lao quand bien même une partie de ceux-ci refusent cette qualification. Il décrit ainsi telle jeune fille Lao ou tel vieillard Lao, habitants d'un village du Nord-Est. Et ainsi, il me semble que la portée heuristique des précautions, *a priori*, critiques exposées dans le chapitre de l'auteur apparaît bien moins évidente sans pour autant que celle-ci ait des conséquences concernant l'analyse de l'objet en tant que tel. Cette dernière repose, en effet, sur la perspective d'un ensemble religieux cohérent qui transcende la frontière Thaï-Lao, d'une étude « régionale » de la pratique bouddhique. L'objectif de l'auteur est alors de rendre compte des traits caractéristiques qui distinguent la pratique bouddhique régionale d'une partie



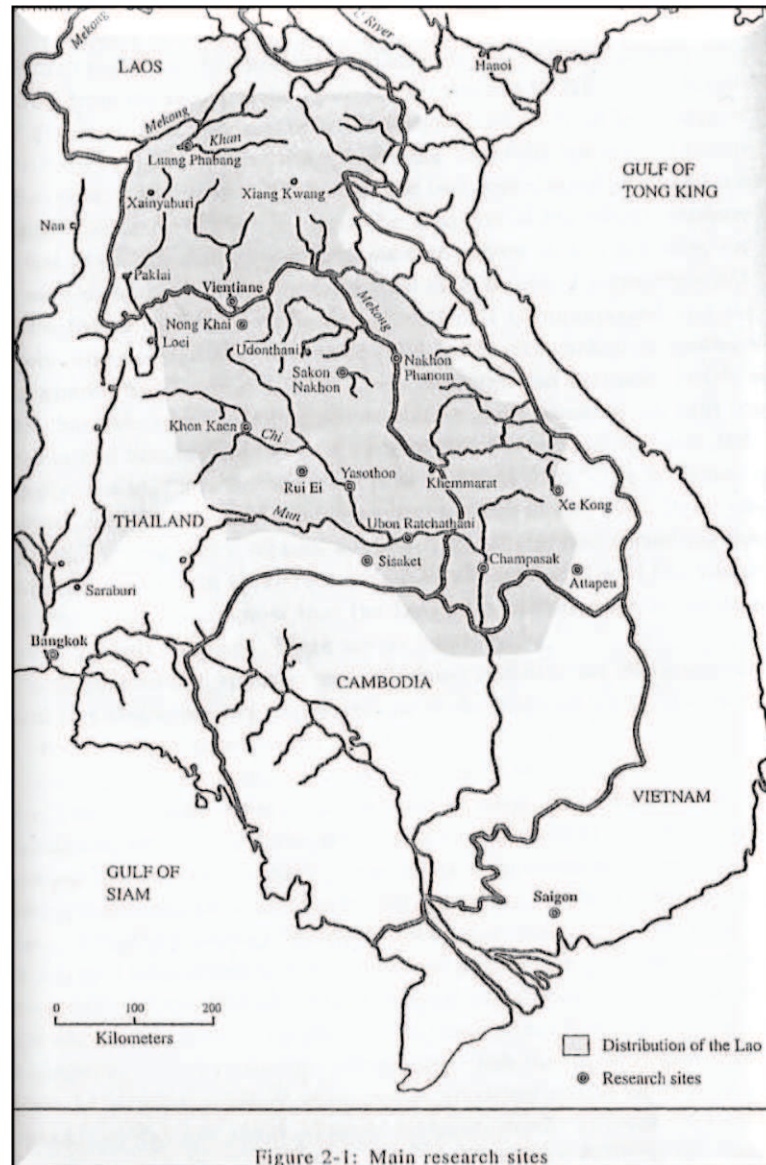


Figure 10. Distribution de la population Lao et sites de recherche (Hayashi, 2003, p. 26).

des habitants du Nord-Est et des plaines laotiennes d'un bouddhisme national thaïlandais centralisé. Et il est clair que la pratique religieuse en tant que telle dans le nord-est thaïlandais se distingue à l'échelle nationale, comme avait pu le montrer Stanley J. Tambiah (Tambiah, [1970] 2007), mais celle-ci est aussi sujette à des structures de pouvoirs<sup>110</sup> qui transcendent, au moins pour une part, le cadre régional et qui diffèrent, en-cela, des cadres laotiens de la pratique bouddhique. Je ne voudrais pas remettre en question l'analyse particulièrement dense que Yukio

<sup>110</sup> La constitution du pouvoir politico-religieux en Thaïlande repose, en partie, sur la figure du monarque, élément symbolique constitutif de la nation thaïe. Ce lien intrinsèque est rappelé à de multiples reprises au sein de la pratique religieuse tout autant que dans les activités administratives quotidiennes et cela aussi dans la région du Nord-Est, ce qui n'est bien évidemment pas le cas sur la rive gauche.

Hayashi effectue des diverses pratiques rituelles et représentations affiliées dans la région mais plutôt montrer comment la perspective régionale peut éluder certains cadres de pouvoir structurants et comment l'approche par le religieux peut identifier des populations qui se distinguent à d'autres égards.

Il ne s'agit pas, ici, de remettre en question une « exception » Isan, ni d'adhérer à l'idée d'une homogénéité des pratiques dans un cadre national mais de s'intéresser aux manières dont ont été construites les catégories Thaï, Isan et Lao dans le champ scientifique. Ainsi, les hypothèses de peuplement en Asie du Sud-Est, en partie liées à l'outil linguistique comme éléments de reconnaissance des généalogies communes mais aussi à la description d'une spécificité Isan comparée aux Plaines Centrales<sup>111</sup>, conduisent à souligner l'homogénéité culturelle entre populations du nord-est thaïlandais et populations des plaines laotiennes au point parfois d'étudier la partie d'une région, le Nord-Est, et prétendre étudier un ensemble Lao qui transcenderait les frontières.

La majeure partie des études se sont construites dans le cadre national thaïlandais et ont voulu décrire une spécificité Isan et saisir certaines des particularités propres au nord-est thaïlandais. Comme j'ai pu le mentionner en introduction, en même temps que certaines études tentaient de déterminer le développement économique des villages Isan, en comparaison avec ceux des Plaines Centrales, elles décrivaient la particularité culturelle de cette région face aux populations centrales. Alors que la nation thaïlandaise s'est constituée dans une volonté de réunir les populations taï au sein d'une même nation et, au cours du XX<sup>e</sup> siècle, par la volonté d'homogénéiser sa population sous la bannière d'une même « race » Thaï, les contributions de l'anthropologie sociale et culturelle venaient déconstruire les affirmations d'un tel récit national. Ainsi, la déconstruction de ce modèle nationaliste a mis en exergue les distinctions existantes au sein de cet État-nation en rappelant l'importance des « périphéries » ethniques par rapport à l'histoire hégémonique du centre au sein d'un État fortement centralisé (Streckfuss, 2012). Plus tardivement, le Laos, et avant cela, les territoires colonisés du Laos se sont constitués en réaction aux velléités panthaïes de la Thaïlande en mettant en avant une histoire distincte et centenaire du Laos, au travers du royaume du Lan Xang, de la figure tutélaire du roi Fa Ngum et d'une distinction fondamentale entre Thaï et Lao. De manière opposée donc, les représentants et idéologues des deux États-nations se sont eux aussi appropriés l'histoire de la région et la

---

<sup>111</sup> Comme j'ai pu l'évoquer en reprenant un texte de B. Formoso, les études sur l'Isan en ethnologie ont notamment émergé suite aux études américaines concernant l'économie et l'organisation spécifique des villages de la Plaine centrale, qui, contrairement à ce qui était attendu par les chercheurs n'étaient pas organisés sous la forme d'agglomérats de maisons mais plutôt de manière plus étalée, le long des axes de communication.



classification ethno-linguistique pour consolider une unité et une homogénéité étatico-nationale. Parallèlement à un cours rappel de ces consolidations, la seconde section de ce chapitre tentera de montrer comment ces différentes histoires nationales sont aussi réappropriées par les personnes rencontrées dans les deux villages.

## B. FEUX CROISÉS : COLONIALISME ET CONSTRUCTION NATIONALE DIVERGENTE

### *Les provinces manquantes*

Compte-tenu de cette proximité culturelle originelle entre les deux populations thaï et lao, et ce malgré les influences divergentes subies durant plusieurs siècles, la mise en place d'une frontière entre ces deux entités constitue un enjeu d'importance à l'égard de récits nationaux propres à chacun des deux États-nations durant tout le XX<sup>e</sup> siècle et ce jusqu'à aujourd'hui. La production de la frontière lao-thaïlandaise par une force coloniale étrangère, celle de la France, constitue autant pour les idéologues que pour les personnes rencontrées au sein des deux villages frontaliers, un événement d'importance qu'il s'agit de dépasser par une emphase mise sur l'existence des royaumes médiévaux notamment, donnant ainsi une profondeur historique plus forte nécessaire à la légitimation des deux États-Nations. Ainsi, la mise en place de la frontière est perçue comme une spoliation de territoires de part et d'autre de la frontière, comme en témoigne l'anecdote qui va suivre mettant en scène le discours d'un enseignant laotien.

Sur les rives laotiennes, dans un village voisin de Ban Na Daeng, un des deux lieux principaux de mon enquête, j'avais eu l'occasion de m'entretenir avec un ancien enseignant du secondaire et directeur d'école que j'avais pu croiser quelques jours auparavant à un mariage (*ngan taeng ngan* ou *kin dong*<sup>112</sup>) dans la famille d'origine de Pho Kam, mon hôte à Ban Na

---

<sup>112</sup> Il y a une distinction fondamentale, tant au Laos qu'au nord-est de la Thaïlande, entre différents types de fêtes, celle qui sont dénommés *bun*, fête à caractère religieux et qui engage l'acquisition de mérites et *ngan*, désignant, de manière plus floue, toutes fêtes n'engageant pas d'acte religieux, ne nécessitant pas la présence de moines. Le mariage fait partie de cette dernière catégorie. Pour une typologie et l'analyse des repas de fêtes en Isan, se rapporter à l'article de B. Formoso dans l'ouvrage collectif dirigé par N. Krowolski, *Autour du riz. Le repas chez quelques populations d'Asie du Sud-Est* (Formoso, 1993).

Daeng<sup>113</sup>. Ce dernier désigne celui qui est son ancien professeur par le préfixe *khu*, marque de déférence courante à l'égard des professeurs<sup>114</sup>. Je m'attendais à questionner l'ancien professeur sur la pratique de l'enseignement de l'histoire, comment celle-ci s'était transformée au cours des trente dernières années, quelle place donnait-on au nord-est de la Thaïlande dans l'histoire nationale et comment avait évolué la réception des plus jeunes à son égard. Compte-tenu de la position sociale du professeur, mon statut d'étranger et mon âge m'assignent implicitement à la position d'apprenant et, ainsi, c'est moins une discussion sur la pratique de son métier et ses évolutions, qu'un discours qui tenait plutôt du cours particulier auquel j'ai eu droit. Dans un premier temps, celui-ci s'est d'ailleurs déchargé de toute responsabilité quant au contenu transmis puisqu'il décide de me faire regarder un bref VCD sur l'histoire du pays. Tout cela n'augurait pas le meilleur entretien. Vaille que vaille, je décide alors de jouer le jeu et de recevoir le cours particulier comme tel tout en prenant en compte les conditions de cette énonciation. Le récit qu'il me donne des relations passées entre Isan et Lao s'axe autour de la question de la perte des territoires provoquée par la présence coloniale française sur les territoires laotiens. Ainsi, pour le professeur, le Laos s'étendait jusqu'à Khorat, principauté situé à l'Ouest de l'Isan et constituant la porte d'entrée vers le Plateau de Khorat à l'Est. Dès lors, me dit-il, le Laos possédait auparavant 17 *changwat* de plus qu'il n'en possède aujourd'hui. Ces 17 provinces appartiennent désormais à son voisin thaïlandais. Cette remarque parmi d'autres attire particulièrement l'attention. À plusieurs reprises, les habitants de la rive gauche laotienne m'avaient fait mention de cette perte des territoires. Sur une des *sala*<sup>115</sup> de Ban Na Daeng, située sur les berges du Mékong et où les pêcheurs attendent leur tour pour étendre leur filet au bout de leur pirogue et se laisser glisser jusqu'aux limites entendues du territoire de pêche du prochain village, l'un d'entre eux m'avait déjà tenu ce propos, entre deux longs silences, en regardant les rives aujourd'hui thaïlandaises.

Cette vision de l'histoire laotienne, partagée autant par un professeur de collègue en milieu rural que par un pêcheur, renvoie à plusieurs aspects de l'historiographie laotienne contemporaine. La perte des 17 *changwat* est pensée en référence à l'ensemble territoriale

---

<sup>113</sup> Comme nous aurons l'occasion de le voir plus tard, lors de l'analyse des généalogies récoltées, il y a une tendance à l'uxorilocalité au sein des réseaux d'alliance étudiés comme en témoigne la forme ritualisée du mariage qui consiste dans un premier temps à faire une fête dans la maison de naissance de l'époux suivi de l'envoi de celui-ci vers la maison de l'épouse, *song khoei* (littéralement « accompagnement du gendre ») où la fête se prolongera, potentiellement jusqu'à tard dans la nuit.

<sup>114</sup> Avec le terme *achan*, tous deux sont des termes utilisés aussi pour désigner certains titres propres au monachisme, précédés du suffixe *phra* et qui hiérarchisent les moines entre eux selon leurs fonctions, leurs années d'études et de pratiques.

<sup>115</sup> Ce terme désigne une petite structure en bois, un petit pavillon, servant d'abri contre le soleil et la pluie, d'espace de repos public et de lieu de bavardage privilégié durant les chaudes après-midi.

qu'était censé englober le royaume du Lan Xang à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, érigé comme première fondation consacrée d'un premier État Lao par le Roi Fa Ngum. Ainsi, une continuité est établie entre les royaumes de la région sept siècles auparavant et le Laos en tant qu'État-nation contemporain, sous l'appellation *pathet lao* (« pays lao »), ancrant ce dernier dans une temporalité longue lui procurant une légitimité. Le terme de *changwat*, utilisé par mes deux interlocuteurs, renvoie directement à une division administrative thaïlandaise précise en usage aujourd'hui. Et il est d'autant plus significatif d'entendre cette expression utilisée pour désigner les limites territoriales d'un royaume du XIV<sup>e</sup> siècle, manière de dire que les territoires, aujourd'hui constitué par les 17 *changwat*<sup>116</sup> du nord-est thaïlandais contemporain, seraient en réalité des territoires laotiens et d'actualiser un supposé état des choses passées dans une fierté et une rivalité nationale entre Thaïlande et Laos.

Cette vision d'un ancien âge d'or du Laos et d'un héritage historique prestigieux, on la retrouve aujourd'hui dans les livres d'histoires du secondaire où sont cartographiés de manière explicite les différents royaumes de la région [Figure 11 ; Figure 12]. On le voit bien, sur ces deux figures, l'étendue du territoire du Lan Xang dépasse de loin les frontières du Laos actuel, allant au sud-est jusque Ban Mae Thuot – inclut, aujourd'hui, dans les territoires du Vietnam contemporain – en passant par les provinces du nord-est du Cambodge. Au sud-ouest du territoire représenté sur ces cartes, la ligne qui découpe une partie du territoire thaïlandais d'aujourd'hui correspond presque trait pour trait à celui des différentes provinces administratives limitrophes qui constituent la région du nord-est thaïlandais. Ces cartes, extraites d'un manuel scolaire d'histoire (*pavatsat*) de *mathayom 1*<sup>117</sup> apparaissent au milieu d'un chapitre qui souligne les prouesses de Fa Ngum dans un acte fondateur d'unification de ce qui deviendra plus tard le Laos contemporain. Ce même manuel, après avoir dressé un rapide exposé de l'histoire de l'humanité, met l'emphase sur cet acte originel d'unification puis met en exergue les éléments architecturaux qui servent de palladium à l'identification nationale, comme le Vat Xieng Thong ou le Phra That Luang. Néanmoins, le royaume du Lan Xang constituait moins une entité territoriale unique qu'un réseau faible d'allégeance entre plusieurs principautés (Stuart-fox, 1993). De plus, les chroniques par lesquelles nous est transmis l'état des territoires

---

<sup>116</sup> Le nombre de 17 *changwat* proclamé ne doit pas prendre en compte les quelques récentes transformations des divisions administratives du nord-est thaïlandais puisqu'aujourd'hui la région compte 20 provinces. Les provinces de Sa Kaeo, Amnat Charoen et Nong Bua Lomphu ont été créées en 1993 tandis que celle de Bueng Kan a émergé d'une division à l'Est de l'ancienne province de Nong Khai en 2011.

<sup>117</sup> Première année du secondaire où les élèves ont à peu près 11 ans, ce qui équivaldrait en France à la classe de sixième.





Figure 11. Extension du royaume du Lan Xang durant le XIVe siècle. Manuel d'histoire, mathayom 1.







affiliés au royaume du Lan Xang permettent difficilement de rendre compte de frontières territoriales précises et encore moins de l'allégeance exclusive des populations en présence sur ces territoires à l'égard d'une seule entité politique. Pourtant, les deux cartes extraites d'un manuel contemporain d'histoire du secondaire diffusé au niveau national montre un découpage territorial précis et où les frontières établies par les conquêtes successives du fondateur Fa Ngum semblent clairement définies. Or, comme l'affirme Michel Lorillard, il est particulièrement malaisé d'établir une cartographie précise des anciens royaumes du Laos :

I am always extremely surprised to see in works on the history of Laos (and histories of Thailand as well) chapters illustrated with historical maps depicting the supposed territorial extent of old Lao kingdoms. Coming back to my previous remarks on the problems posed by sources, it seems to me that any attempt to create a clear geopolitical cartography of the middle Mekong valley before borders were imposed at the end of the nineteenth century is necessarily doomed to failure. [...] The central and southern areas of the Isan region (north-eastern Thailand) were not reached until relatively late (Lorrillard, 2006, p. 399).

Résolument tourné vers la critique des sources philologiques, épigraphiques et archéologiques qui ont participé à fonder une histoire du Laos, Michel Lorillard insiste sur la confusion souvent établie entre histoire du Laos et histoire Lao. C'est ainsi que les propos des deux protagonistes laotiens résonne avec le discours scientifique, avec une différence majeure néanmoins, celle que le dernier attribue le caractère lao de la population du plateau de Khorat aux migrations provenant de la rive gauche, initiée depuis plus de trois siècles plutôt qu'à l'ancrage territorial passé du royaume du Lan Xang, là où dans l'argument nationaliste laotien, il y a une adéquation entre la constitution des territoires et celle de la population, adéquation entre une histoire lao et une histoire laotienne. Néanmoins, il ne s'agit pas ici, pour ma part, de remettre en question les récits énoncés par les personnes interrogées et encore moins de les confronter directement à celui des historiens – là où Michel Lorillard s'attaque principalement à l'historiographie occidentale – mais bien de rendre compte d'une certaine adéquation – lorsque la question générale du statut de l'Isan est abordée explicitement – entre le récit national laotien tel qu'il est enseigné dans les manuels d'histoire et celui des habitants, professeur ou non. Par ailleurs, ce schéma de la perte des territoires laotiens correspond assez bien à l'idée partagée d'un Isan fondamentalement lao, à défaut d'être laotien, tel que les Thaïlandais, originaire de l'Isan ou non, peuvent parfois —j'insisterai plus loin sur cet aspect — le percevoir, à l'opposé



d'un récit national thaïlandais partagé entre, lui aussi, la perte des territoires et le récit du pays n'ayant jamais subi le joug colonial et qui s'est constitué, dans un premier temps, dans une volonté de « thaïser » la totalité de sa population.

Pour comprendre, comment les habitants de Ban Na Daeng (au Laos) et de Ban Hat Sai (en Thaïlande) perçoivent aujourd'hui la délimitation frontalière et l'histoire étatico-nationale qui en découle, il me faut revenir rapidement sur les événements qui ont présidé à cette délimitation et sur la constitution des deux États-nations.

### 1. COLONIALISME, FRONTIÈRES ET CONSTITUTION DES TERRITOIRES

Bien que je n'en ai que très brièvement parlé dans la section précédente, je ne reviendrai pas ici sur l'histoire des formations des royaumes médiévaux dans les territoires aujourd'hui laotiens et thaïlandais dont la littérature est déjà bien fournie (Tambiah, 1976; Wyatt, 1984; Hoshino, 1986; Doré, 1987; Winichakul, 1994; Simms & Simms, 1999; Evans, 2002a) mais plutôt sur la formation des États-Nations, sur l'arbitraire de la constitution frontalière entre les deux pays, sur la construction historiographique qui ont présidé à leur fondation et à leur perpétuation ainsi qu'à leur réappropriation par les populations des deux villages étudiés.

Selon la thèse de Thongchai Winichakul, les frontières territoriales n'étaient pas clairement délimitées avant l'apparition de la cartographie, des forces coloniales françaises et britanniques dans la région. Les différents royaumes ou empires exerçaient leur pouvoir de manière concentrique grâce aux allégeances parfois mouvantes de leurs vassaux. Bien après le royaume du Lan Xang et sa division en plusieurs royaumes au XVII<sup>e</sup> siècle, la tentative de reconquête du roi Chao Anouvong ayant conduit à la destruction de Vientiane et à la vassalisation des différents royaumes lao par l'empire siamois, l'apparition des désirs coloniaux européens dans la péninsule vont reconfigurer définitivement la géographie des territoires.

Alors que dans un premier temps, les Français, qui avaient conquis Saigon<sup>118</sup> en 1862, se détournent du Mékong comme centre de leur intérêt dans la péninsule, principalement du fait que celui-ci ne pouvait constituer une voie commerciale navigable, l'intérieur des terres de la péninsule redevient, quelques années plus tard, un sujet d'intérêt dans la mesure où l'expansion coloniale revient à l'agenda politique après la défaite française de 1870 et surtout, que certains

---

<sup>118</sup> Aujourd'hui Hô-Chi-Minh-Ville.

administrateurs coloniaux commencent à craindre que le Siam ne tombe sous contrôle britannique (Ivarsson, 2008). La France coloniale projette alors de mettre en place une frontière avec le Siam dont la limite « naturelle » serait le Mékong (certains avaient auparavant conclu que la limite naturelle aurait été la chaîne montagneuse qui délimitait le plateau de Khorat et aurait ainsi inclut ce qui correspond aujourd'hui à l'Isan). Mais cette volonté coloniale de délimitation s'est heurtée à plusieurs signes matériels manifestes, notamment des postes frontières, qui soulignaient bien l'extension de l'empire siamois au-delà de cette limite. Les Français auront alors à cœur de détruire ces postes frontières alors que, de son côté, le Siam organisait une expédition ayant pour but de cartographier les territoires siamois en y incluant la totalité des territoires qui deviendraient plus tard le Laos. Une course à la cartographie s'établit donc entre le Siam et la France avec James McCarthy d'un côté, technicien britannique chargé par le Siam de cartographier les territoires sous son allégeance, et Auguste Pavie, explorateur et vice-consul de Luang Prabang. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la cartographie devient une technologie performative dans la constitution des territoires (Winichakul, 1994). De même, on photographiait les serments d'allégeances annuels prononcés par les vassaux des territoires du Nord-Est mais aussi sur la rive orientale pour en faire des preuves de la souveraineté siamoise. De son côté la France tenta de chercher des preuves de la présence passée de la souveraineté vietnamienne sur les terres orientales du Mékong. En effet, comme l'explique Søren Ivarsson, à cette époque, la France n'a pas du tout en tête que ces territoires pouvaient être lao en tant que tel mais cherchait plutôt à établir une frontière entre le Siam et l'Annam (2008, p. 38). Dès lors, la construction d'un espace lao, ayant un héritage politique et culturel distinct du territoire siamois, n'apparaîtra que plus tard. Suite à plusieurs incidents et provocations de la part des Français un traité est signé en 1893 et place les territoires orientaux du Mékong<sup>119</sup> sous tutelle française. Cette décision va alors figer la frontière de ce qui deviendra plus tard le Laos et la Thaïlande.

Dès lors la question de la perte des territoires deviendra un enjeu particulier pour les récits nationaux des deux futures entités nationales mais aussi pour les populations des deux rives. Du point de vue thaïlandais, la crise de 1893 va participer à forger les paradigmes prédominants de l'histoire thaïlandaise moderne :

---

<sup>119</sup> Ainsi, que quelques territoires à l'Ouest de Luang Prabang et Champassack qui constitueront un sujet de tension qui seront « réglés » par d'autres traités dans les années qui suivront.

The modern master narrative of Thai history tells a chronologically national story of how the great kings saved the country. This perception of the past was definitely shaped by the way the elite scholars in Bangkok at the time looked back and understood the 1893 crisis. It was how they made sense of their most recent painful past in the 1890s-1900s. In other words, it was the history that was shaped by, and seen through, the 1893 crisis and its consequences. [...] In other words, I would argue, ALL earlier episodes of the Thai past were merely allegories of the memory of the 1890s-1900s traumatic transition. These allegories help disguise their origin that was also the moment of the birth of the modern nation and the birth of the country's modern history. In doing so, however, the significance of the European colonialism of the 19th c. is diffused, becoming just another episode in the long historical series of the struggles for independence. To put it in another way, colonialism is not the target of this historical ideology as much as an enemy – any enemy – of the Thai nation. It is a nationalist history, but not an anti-colonial one (Winichakul, 2004, pp. 5–6).

L'historiographie thaïlandaise à partir du deuxième quart du XX<sup>e</sup> siècle fera de cette confrontation avec les forces coloniales l'un des thèmes privilégiés de l'histoire nationale, partagée entre deux propositions qui peuvent apparaître paradoxales. La première, que l'on retrouve aujourd'hui encore mise en avant par les villageois de Ban Hat Sai, souligne le fait que la Thaïlande n'a jamais été colonisée, que les dirigeants de l'époque et notamment les rois Mongkut et Chulalongkorn, ont toujours su jouer de leur intelligence et de leur adaptation pour se prémunir de l'invasion étrangère. La seconde est celle qui érige la nation thaïlandaise en tant que territoire à défendre face à l'agression et la notion de territoires perdus. Dans ce contexte, les cadres de pensée du XX<sup>e</sup> siècle, l'idée d'une nation délimitée par un territoire précis, sont utilisés pour lire l'avancée française comme le vol et la pénétration à l'intérieur des territoires d'un pays souverain (Strate, 2015). Un manuel scolaire de 1908 affirme que les territoires orientaux faisaient partie d'un ancien *monthon*<sup>120</sup> alors que la notion de *monthon* n'aurait été introduite qu'à partir des années 1892-1893 (Ivarsson, 2008). On retrouve couramment ce procédé dans la narration historique, de rétrodiction par lequel le passé est lu au travers des cadres politico-administratifs de l'époque, tout comme le fait d'affirmer aujourd'hui, la perte de 17 *changwat* par l'établissement de la frontière.

---

<sup>120</sup> Sous-division administrative introduite par le Prince Damrong Rajanubhab.

## 2. L'ÉMERGENCE DE DEUX ENTITES NATIONALES DISTINCTES

Dès lors, sous la tutelle du, tout récemment créé, Ministère de l'Intérieur thaïlandais mené par le Prince Damrong Rajanubhab, la question d'intégrer les populations « périphériques » de l'empire siamois, face à la menace française, devint de plus en plus prégnante, notamment à l'égard de cette population que les Siamois dénommaient eux-mêmes Lao. Ainsi, il fallait « thaïciser » la population en affirmant qu'elle faisait partie de la même *chat* (nation, race).

In a strange sort of « reverse-Orientalism, the Lao, who had once served as « the other » for the Bangkok elite, now were seen part of the « self ». Anthropological and linguistic redefinition of the Lao made them appear to be Thai and not at all a separate ethnic or racial group. From about 1900 onward, non-Thai groups, as separate peoples, seemingly disappeared from within the boundaries of the kingdom. Ten years before, Siamese officials has spoken of the Lao provinces and the Lao people. But, in what can be described as nothing less than an official policy, the Bangkok elite began to erase the Lao – ethnically, historically, and demographically from Siam (Streckfuss, 1993, p. 142).

Le tournant initié par le Prince Damrong Rajanubhab conduit à reconsidérer la population qui vit désormais à l'intérieur de ses frontières en incorporant celle-ci au sein d'une même généalogie commune, une généalogie taï. On retrouve ce dont j'ai pu parler dans la section précédente où l'élaboration d'une généalogie ethno-linguistique commune à tous les peuples de la famille Taï va être utilisée pour justifier d'une essence et d'une origine commune, alors qu'à la même époque les chercheurs occidentaux tentaient de classer les populations dans la péninsule (C. F. Keyes, 1995). Parallèlement à ce processus, les réformes administratives et l'introduction des *monthon* dans le royaume avait aussi pour finalité l'intégration et le contrôle plus affirmés des populations les plus excentrées du cœur du royaume<sup>121</sup>.

<sup>121</sup> Au début de la mise en place de l'unité administrative des *monthon*, en 1894, celle qui désignait les territoires qui regroupaient la partie sud-est de l'actuel Nord-Est était dénommée *monthon lao kao* avant d'être transformée en *monthon tawan-ok Chiang Nuea* (cercle nord-est) en 1899, puis *monthon isan* en 1900 (adoptant ainsi une dénomination géographique qui situe le territoire par rapport à la position de Bangkok) (Iijima, 2018). L'auteure, Akiko Iijima, rend compte, dans le même article, de la transformation de deux versions d'un même texte historique faisant référence à une partie de l'Isan dont l'un d'entre eux est intégré à la quatrième compilation de textes historiques *prachum phongsawadan* à laquelle le Prince Damrong a participé et qui a été publié en 1915. Outre que la première version du texte en question est intitulée *phongsawadan mueang Ubon Ratchatani* alors que la seconde, intégrée à la compilation officielle, est nommée *phongsawadan huamueang monthon isan*, l'auteure note la disparition des références à une population lao pour lui préférer la qualification de thaïe dans la seconde version.

Bien que ce mouvement nationaliste se soit initié dès le début du XX<sup>e</sup> siècle (Terwiel, 2002), on a tendance à trouver dans la fin de la monarchie absolue siamoise en 1932, le gouvernement militaire de Phibun Songkham et les écrits de Luang Wichit Wathakan, ainsi que la création d'une nouvelle dénomination du Siam en Thaïlande en 1939, le véritable moment nationaliste thaïlandais. Phibun Songkham devint Premier Ministre en 1938 (il était auparavant ministre de la défense) et soutenait les régimes de Hitler et Mussolini. Il mit en place les « *cultural mandates* » (*ratniyom*) qui transformèrent le nom de Siam en Thaïlande, comme nation de tous les Thaïs, sans admettre de sous-division entre eux. En définissant les symboles et les comportements proprement thaïs, ces décrets ont eu pour effet d'élaborer une hiérarchie d'importance (Reynolds, 2002a) entre les différents éléments culturels présents sur le territoire et de subordonner les cultures locales qui semblaient avoir plus de possibilités d'existence au sein d'une entité siamoise. Luang Wichit Wathakan, directeur du Département des Beaux-Arts et écrivain, était le chef idéologue du régime de Phibun Songkham. Il participa à entretenir le paradigme des « territoires perdus » par le Siam et participa à valoriser le scénario d'une origine Taï au sud de la Chine. Alors que d'un côté il promeut l'idée qu'il existe une généalogie commune aux populations thaïes et lao, même s'il admet que celles-ci appartiennent à deux branches différentes et occupant des territoires distincts, ce qui contribue à légitimer l'idée selon laquelle les populations vivant dans le territoire Thaïlandais sont toutes thaïes, il peu à peu l'idée d'un irrédentisme thaï et manifeste sa volonté de réunir dans un même territoire toutes les populations thaïes. En effet, alors que sous le gouvernement de Vichy, la présence française en Indochine est de plus en plus ténue, la Thaïlande soutient l'intervention japonaise en Indochine dans l'idée de pouvoir récupérer les « territoires perdus ». Le régime met en place des dispositifs de propagande mentionnant la généalogie commune des Lao et des Thaïs en lâchant par avion des tracts dans les territoires orientaux ou en y envoyant des *Mo Lam*<sup>122</sup>. Des cartes sont utilisées à l'armée et à l'école montrant l'extension des possessions thaïs à travers les âges, extension qui inclut les territoires orientaux du Mékong (Ivarsson, 2008). La Thaïlande reprendra les quelques territoires à l'Ouest du Mékong (Ouest de Luang Prabang, Paksé, Champassak) qui avaient été inclus dans le territoire de l'Indochine. Ces territoires furent rétrocédés en 1944.

De l'autre côté de la frontière et alors que dans la course à la cartographie que j'ai mentionnée précédemment, l'empire colonial français tenta de faire la preuve que les territoires

---

<sup>122</sup> Traditionnellement, le terme de *Mo Lam* désigne une forme musicale pentatonique où un chanteur (désigné lui-même par le terme *Mo Lam*) est accompagné d'un *khaen*, orgue à bouche que l'on retrouve au Laos et au nord-est thaïlandais. Le *Mo Lam*, dans cette pratique est un spécialiste du chant, qui s'est fait transmettre la technique ainsi que les invocations teintées de sacrées par un maître (Choron-Baix, 1993).

orientaux du Mékong avaient été des États vassaux du Vietnam, le nouvel irrédentisme thaïlandais et la réappropriation raciale de la hiérarchie entre les peuples interrogeaient d'une manière renouvelée l'identité de ces territoires qui deviendront ceux du Laos. Plusieurs chantiers furent ainsi mis en place dont l'un administratif, car, si la France se souciait jusqu'alors peu de l'administration directe des territoires et des populations de cette partie de leur colonie, privilégiant l'implantation de fonctionnaires vietnamiens<sup>123</sup>, il fallait désormais distinguer cet espace du reste de l'Indochine tout en le dissociant du plateau de Khorat par lequel l'accès, notamment commercial, se faisait le plus souvent. De plus, les migrations vietnamiennes au sein de ces territoires commençaient à être critiquées sur la base d'un nationalisme laotien émergent (Ivarsson, 2008). Le Prince Phetsarath, fils du vice-roi Boun Khong de Luang Prabang, considéré comme le père du nationalisme lao, perçoit l'immigration vietnamienne comme une menace et craint de voir apparaître un « État dans l'État ». Dans un même mouvement, il souhaite voir émerger une forme unifiée d'un État lao gouverné par le roi de Luang Prabang, mais qui demeurerait intégré à l'intérieur de l'administration coloniale française. Il participe aussi à la création de l'Institut Bouddhiste de Vientiane, institution créée à l'initiative des Français dans le but de détourner le bouddhisme theravada de son centre d'impulsion qu'était devenu Bangkok (Ivarsson & Goscha, 2007).

Du point de vue de l'historiographie coloniale, les Français comprennent peu à peu leur intérêt à valoriser une histoire spécifiquement lao de ces territoires de l'Indochine et mettent l'accent sur les qualités libératrices et protectrices de leur action coloniale présentée comme étant au service de la population lao. Un des mythes les plus connus à cet égard est celui selon lequel Auguste Pavie aurait protégé la famille royale et la ville de Luang Prabang de l'invasion des Chinois Haw. Le roi aurait alors désiré la protection de la France plutôt que du Siam. De plus, face à la volonté irrédentiste du Siam, nouvellement nommée Thaïlande, la France s'érige comme protectrice des traditions et de la culture Lao. Les anciens royaumes lao du Mékong font ainsi partie d'une histoire distincte du reste de la péninsule et l'expérience coloniale française y est intégrée en tant que période de préservation contre un déclin laotien constaté, dont la révolte de Chao Anou constitue l'un des marqueurs les plus manifestes<sup>124</sup>. Au tournant des années 1930,

---

<sup>123</sup> Le projet Indochinois reposait sur une infrastructure administrative menée par des fonctionnaires vietnamiens. Ce dispositif reposait en partie sur une hiérarchisation raciale entre les deux populations : les Vietnamiens étaient perçus comme étant des personnes industrieuses dynamiques, expansionnistes alors que les Lao, eux, étaient considérés paresseux, timides, décadents (Ivarsson, 2008). Dès lors, l'appui sur la population vietnamienne faisait partie de la « mission civilisatrice » dont se prémunissait la France en Indochine.

<sup>124</sup> Au début du 19<sup>ième</sup> siècle, alors que les royaumes de Vientiane et de Champasak étaient des vassaux du Siam, Chao Anou fut placé comme roi de Vientiane. Après l'accession du roi Rama III de Thaïlande, il décida de restaurer l'indépendance du royaume de Vientiane. Avec l'aide du royaume de Champasak (où il avait convaincu Bangkok



apparaissent des livres d'histoire qui utilisent un cadre national, mettent l'accent sur un passé ancien et sur différents personnages constitués en héros (Fa Ngum, Soulinevonsa, Settathirat, ...). L'historiographie coloniale française tente alors de « décrocher » l'histoire lao des velléités siamoises en réaffirmant une histoire distincte dont la France serait la gardienne de la continuité. Ce processus contribue, dans un même mouvement, à distinguer un espace Lao au sein de l'espace indochinois. Pour Phetsarath, la volonté d'encourager les recherches en histoire va de pair avec un autre objectif, celui de détacher l'histoire du peuple Lao de la domination siamoise en la rattachant à celle du Lan Xang. Cela permet aussi de faire de la période coloniale française une parenthèse au sein de cette longue histoire (Stuart-Fox, 2003).

Au début des années 1940, la défaite française et l'Occupation affaiblissent l'empire colonial français et notamment en Indochine qui voit le Japon investir une partie de ses territoires et la Thaïlande reprendre quelques-uns d'entre eux. Dès lors, émerge de plus en plus l'idée d'un possible territoire indépendant, débarrassé de la tutelle coloniale<sup>125</sup>. L'historien Søren Ivarsson raconte comment les années 1940 sont aussi une période caractérisée par une « campagne de rénovation culturelle », similaire à celle connue France à la même période. Elles voient apparaître les premières publications en langue laotienne, comme le journal *Lao Nhay* qui vise à « faire émerger » l'idée que les lecteurs font partie d'une même entité commune. On retrouve, dans les propos de Søren Ivarsson, le concept de « communauté imaginée » de Benedict Anderson où l'émergence de l'édition à grande échelle et l'homogénéisation du langage qu'elle produit a, en partie, pour effet de faire émerger l'idée du partage d'un territoire commun, d'une culture et d'une histoire communes à un ensemble de personnes sans liens *a priori*. Le journal *Lao Nhay*, par exemple, sous tutelle française, raconte l'histoire de personnages qui parcourent le territoire – on y évoque des sites renvoyant au prestige passé comme le That Luang ou le Vat Phra Keo, qui deviendront des symboles nationaux. Bien que le terme de *Lao Nhay* signifie « Grand Lao », le journal, nous-dit l'historien, n'a jamais fait état de volonté d'extension du territoire laotien au-delà des frontières établies par la France. Néanmoins, et alors que la position française se voit de plus en plus affaiblie dans la région, le Prince Phetsarath souhaite réunir les anciens royaumes Lao dans un même État et imagine même construire un Grand Laos qui

---

de placer un de ses fils sur le trône), il amena ses troupes jusque dans la Plaine Centrale où ils furent rapidement repoussés et Vientiane fut totalement détruite.

<sup>125</sup> La contestation de la présence française n'est pas nouvelle et plusieurs rébellions ont émergé dès le début du siècle, notamment dans le sud du Laos autour de Saravane (Murdoch, 1974) par les populations Lao mais aussi par des populations dénommées *Kha* (« esclaves »), un terme péjoratif pour désigner les populations austro-asiatiques dites « tribales », au milieu des années 1930 (Gunn, 1988). Alors que la future émergence d'un État-nation laotien reposera sur les bases d'une nation ethniquement lao, ces différentes rébellions seront plus tard réintégrées au sein de l'histoire laotienne afin de mettre en valeur la continuité des luttes contre les forces étrangères.

recupérerait les territoires thaïlandais où la population Lao est majoritaire, notamment le Plateau de Khorat et une partie du Nord de la Thaïlande.

Cependant, l'histoire laotienne ne s'est pas seulement constituée sous le patronage des forces coloniales françaises et, aux côtés du Prince Phetsarath, s'est trouvé un de ceux que l'on considère comme le premier représentant de l'historiographie lao, déjà évoqué, Maha Sila Viravong (1905-1987). Il est né dans la province actuelle de Roi-Et en Thaïlande et passa de nombreuses années sur le territoire thaïlandais. Il ne fut pas seulement reconnu en tant qu'historien mais a aussi travaillé comme Secrétaire de l'Institut de Vientiane auprès du Prince Phetsarath qui en fut le directeur, où l'une de ses préoccupations était de faire revivre le bouddhisme laotien. Il travailla aussi sur la simplification de la langue lao bien que sa grammaire et son orthographe furent abandonnés car, considérés comme trop proche du système alors en place du côté thaïlandais. Il rejoint la lutte nationaliste menée par le Prince Phetsarath durant la Seconde guerre Mondiale et ils furent ensemble en Thaïlande en 1941 et jusqu'en 1944 où Maha Sila Viravong fut employé de la Bibliothèque Nationale Thaïlandaise. Ce dernier prit part au mouvement Lao Issara pour la libération du Laos où il eût de nombreuses responsabilités et faisait partie du comité responsable de la rédaction de la Constitution pour un Laos indépendant. Après le retour des Français, il retourna en Thaïlande et revint au Laos en 1948 où il demeura en tant que spécialiste de la culture lao sous le patronage du Ministère de l'Éducation (Soontravanich, 2003). Mais l'ouvrage qui fera date dans l'historiographie Lao et au-delà, dans toute l'historiographie sur le Laos, est le fameux *phongsavadan lao* (« annales du Laos ») publié en langue laotienne en 1957. Il est considéré comme étant le premier ouvrage d'histoire laotienne, qui tente de faire une synthèse des différentes chroniques lao et qui, comme j'ai pu le mentionner un peu plus tôt, fait preuve d'un effort tout particulier, en cohérence avec le contexte de l'époque, à chercher une origine laotienne ancestrale et une continuité jusqu'à l'époque où l'ouvrage a été écrit. Ainsi, l'œuvre de Maha Sila Viravong cristallise les enjeux de l'époque d'une nouvelle historiographie nationale laotienne :

Maha Sila Viravong, arguably the most renowned historian in Laos, was the leading figure of this lowland Lao-based historiography. His *phongsavadan lao* (« History of Laos »), published in 1957, has been for nearly half a century the master reference for secondary school history textbooks, both in the « Old » and « New » regimes. Its impact, in fact, went well beyond the country's frontiers thanks to its English-translation that was available as early as 1958. With regard to historiography and ethnicity, Maha Sila Viravong's writings on the history of Laos have shaped a perennialist vision of the Lao nation by strongly relating Lao national identity to a myth of ethnic descent. The historian thus dated (in his *phongsavadan lao*) the origins of the « Lao race » to some 2500 years ago « along the Hwang Ho river valley », and further claimed that their ancestors were an ancient people called the « Ai-Lao » who dwelt in the « valleys between the Hwang Ho and Yang Tse Kiang rivers in the heart of present day mainland China (Pholsena, 2006, p. 81).

L'auteure nous dit par la suite que le mythe d'une civilisation vieille de plusieurs milliers d'années et des ancêtres « Ai-Lao » est encore largement disséminée et popularisée dans le Laos contemporain et se retrouve dans les publications de masse vendues sur le marché de Vientiane. Comme le montre l'auteure Vatthana Pholsena, l'enjeu de cette nouvelle historiographie est de construire une histoire nationale qui opère dans le cadre d'une nation Lao, c'est-à-dire d'une histoire qui ne prendrait en considération qu'un peuple ethniquement Lao, perçu comme homogène. Dès lors, à cette période et jusqu'à l'avènement de la République Démocratique et Populaire du Laos (RDPL) en 1975, les populations montagnardes, notamment, sont largement évacuées du récit national. Malgré l'influence des historiens nationalistes thaïlandais comme Luang Wichit Watthakan et Anuman Rajadhon, l'ambition du travail de Maha Sila Viravong, similaire dans sa construction des histoires nationales thaïlandaises de l'époque, est de construire une histoire lao distincte<sup>126</sup>. Et comme j'ai pu le mentionner par une anecdote, en introduction de cette partie, cette idée d'une histoire millénaire et linéaire, caractéristique de la construction nationale se retrouve, encore aujourd'hui, dans les livres d'histoire utilisés dans l'enseignement du secondaire, malgré l'absence du terme « Ai-Lao<sup>127</sup> ».

<sup>126</sup> Il passe d'ailleurs de nombreuses pages à évoquer les luttes contre la domination siamoise des royaumes lao.

<sup>127</sup> En effet, dans le livre de premier année du secondaire que j'ai pu citer, le terme n'apparaît pas en tant que tel, ni d'ailleurs le nom de Maha Sila Viravong, et ce qui semble compter c'est moins l'origine de la population Lao que la présence d'une activité humaine millénaire sur le territoire laotien tel qu'il se représente aujourd'hui. On souligne alors en quelques pages, la présence d'artefacts préhistoriques sur le territoire pour en venir rapidement à ce qui constitue le cœur du programme de l'année en question à savoir la constitution du Royaume du Lan Xang (Institut des sciences de l'éducation [ສະຖາບັນຄົ້ນຄວ້າວິທະຍາສາດການສຶກສາ], 2015).

Sans vouloir faire état des détails de la politique laotienne et thaïlandaise dans la première partie du XX<sup>e</sup> siècle, ce qui m'intéresse ici, c'est comment le contexte de la mise en place de la frontière et de l'occupation coloniale française en Indochine a participé à l'émergence de productions historiques coloniales et nationales qui vont marquer durablement les deux États en question, ainsi que leurs populations. Ce qui va nous intéresser plus tard, c'est comment ces différents paradigmes historiographiques vont être réappropriés à une échelle plus réduite par les populations habitant dans les deux villages étudiés et comment ces réappropriations vont être utilisées pour qualifier l'état contemporain des territoires et des relations à la frontière. J'ai pu rapidement montrer les circonstances qui ont conduit à l'émergence de deux États séparés par une frontière délimitée au niveau international et comment se sont constitués deux espace-temps nationaux distincts. Je voudrais rapidement revenir sur les prolongations contemporaines de ces constructions historiques dans le but de caractériser ce qui constitue le cœur des imaginaires nationaux qui vont servir de matériaux utiles à la distinction et à l'identification des populations des deux villages étudiés.

### 3. LE MONARQUE ET LA LIBERATION

Si les emprunts historiographiques mutuels consacrés à la définition, à la distinction et, au final, à la production de deux entités étatico-nationales sont évidents durant la période qui suit la délimitation des frontières – on observe alors une même dynamique qui s'opère dans des sens opposés –, certaines constructions historiques et productions d'une identité nationale vont se distinguer entre les deux États dans la période qui suit. L'étude des constructions historiques et nationales, leur développement jusqu'à la période contemporaine, héritée en partie de l'ancienne, nous permettra de déterminer comment elles se sont retrouvées appropriées ou reconstruites par les habitants de Ban Hat Sai et de Ban Na Daeng et comment ces réappropriations constituent un enjeu de distinction ou d'identification sur la frontière.

Il est difficile de résumer en quelques pages les enjeux qu'ont constitué la construction historique et nationale de ces deux entités depuis le milieu du XX<sup>e</sup> siècle jusqu'à la période contemporaine. De nombreux auteurs ont notamment traité de ces questions à la fois du côté de l'évolution du champ historique en tant que tel mais aussi des stratégies politiques de maniement de l'histoire aussi bien du côté thaïlandais (Reynolds & Lysa, 1983; Reynolds, 1992, 2002b, 2006b; Winichakul, 1995; Streckfuss, 2012) que du côté laotien (M. Ngaosyvathn & Ngaosyvathn, 1989;

Stuart-fox, 1993, 2006; Goscha & Ivarsson, 2003a; Pholsena, 2006). Aussi, au lieu de rentrer dans une discussion épistémologique sur la construction de courants historiques divergents, notamment du côté thaïlandais où la production de travaux universitaires est bien plus conséquente que du côté laotien, je vais plutôt m'intéresser aux récits principaux qui ont concourus à l'élaboration de consciences nationales divergentes.

Comme l'affirme Thongchai Winichakul, ce qu'il nomme le « nationalisme royal » a été le nationalisme dominant durant toute la durée du XX<sup>e</sup> siècle en Thaïlande, à la fois dans le champ historique (bien que ce sont élaborés d'autres courants interprétatifs à son encontre) mais aussi auprès du public moins spécialisé :

The royal-nationalist history has been very powerful in two ways, namely as an epistemic discourse of history and as a historical ideology. It sets the parameter and dictates the interpretations of Thai history even up to now. Most Thai historians subscribe to it subserviently. It has stifled historical scholarship and made it a servant of nationalism and the state. By doing so, nevertheless, the field has become a sensitive intellectual battlefield where radical scholarship often wages an ideological war. As an historical ideology, it shapes public perception of the past, and the characteristics of Thai nationalism. (Winichakul, 2004).

Ainsi, comme on a pu le voir dans la section précédente, les paradigmes historiques tels que celui d'un « pays jamais colonisé » et de la « perte des territoires » sont toujours perçus à l'aune de la capacité auto-civilisatrice du roi et de sa nation afin de préserver l'autonomie du pays. Néanmoins, c'est à partir des années 1960 que la monarchie occupera une place de plus en plus importante à la fois sur la scène historique et politique et dans la production d'un imaginaire national intrinsèquement lié à la figure du monarque. En effet, la revitalisation de la monarchie thaïlandaise est souvent associée à la prise de pouvoir de Sarit Thanarat, général de l'armée thaïlandaise<sup>128</sup>. Selon Charles Keyes, qui reprend l'argument de Thak Chaloemtiarana<sup>129</sup>, le

---

<sup>128</sup> Après avoir supporté et servi durant le second gouvernement de Phibun Songkhram en tant que Ministre de la Défense et de Commandant en chef, il participa à deux coups d'État successifs dont le dernier vit la mise en place d'une constitution provisoire et d'un gouvernement duquel il devient Premier Ministre de 1957 jusqu'en 1963. En effet, les conditions économiques du pays, les accusations de corruption et de manipulations politiques mettant en cause le gouvernement précédent de Phibun Songkhram offraient l'opportunité au commandant en chef, que celui-ci avait nommé, de prendre le pouvoir.

<sup>129</sup> Universitaire thaïlandais principalement connu pour avoir publié une biographie de Sarit Thanarat, *Thailand : the politics of despotic paternalism*, il mit en lien ce nouveau régime militaire avec la place grandissante de la monarchie thaïlandaise.

gouvernement Sarit eût pour résultat la plus importante reconfiguration politique depuis la fin de la monarchie absolue en 1932 (C. Keyes, 2014, p. 91). Sarit se tourne vers la monarchie pour légitimer son coup d'État et sécuriser le leadership politique des militaires sur le pays (C. Keyes, 2014, p. 92). Dès lors, la politique thaïlandaise nécessitera toujours l'approbation du monarque<sup>130</sup>, Bhumibol Adulyadej, Rama IX, décédé le 13 octobre 2016. Il fut assuré que des photographies royales soient systématiquement distribuées et placées au centre des symboles nationaux et religieux, notamment dans les écoles et les différentes institutions publiques, mais aussi dans la quasi-totalité des foyers. Au même moment, le gouvernement abolit le Ministère de la Culture qui avait été mis en place par les gouvernements Phibun, promouvant, de manière plus soutenue, une monarchie bienveillante et redonnant une place centrale au bouddhisme au sein de la construction d'une identité thaïe (Connors, 2005). À partir des années 1960, c'est aussi la période où l'on voit émerger différents projets de développement soutenus par le gouvernement mais aussi par la couronne, notamment dans le nord-est thaïlandais. Ainsi, Rama IX est perçu comme celui qui a prolongé la modernisation de la Thaïlande et son règne, ainsi que la figure en elle-même, sont souvent rapprochés de ceux de Chulalongkorn, Rama V, vu, précisément comme le modernisateur du pays en même temps que celui qui l'a protégé de l'invasion étrangère (Stengs, 1999). Après ceux du défunt roi, c'est le portrait de Rama V que l'on voit le plus souvent apparaître dans les foyers et dans les institutions publiques. Un exemple de cette association, mais qui pourrait être multiplié à l'envie, est la photo suivante [Figure 14], qui se situe dans l'enceinte du lieu de réunion publique du village et qui accueille aujourd'hui, le plus souvent, les fonctionnaires d'autres provinces venus dans le cadre du *Homestay* à Ban Hat Sai. Sur cette photo, on peut voir, au centre, trois portraits : à gauche, un portrait du roi Bhumibol Adulyadej (qui au moment de la prise était encore en vie), au centre, un portrait du roi Chulalongkorn et, à sa droite, un portrait représentant Thao Suranari, une figure nationale de l'histoire régionale que j'aurais l'occasion d'évoquer plus tard. L'omniprésence de la figure royale ne doit pas seulement au calcul politique des gouvernements militaires successifs, selon l'auteur Peter Jackson, dans la mesure où cette « *auraticization* » du monarque a perduré malgré la déroute de ces gouvernements<sup>131</sup> (Jackson, 2010).

<sup>130</sup> L'intervention publique du roi Bhumibol Adulyadej, suite à la répression militaire à l'égard du mouvement étudiant de 1973 demeure un des événements marquants qui ont participé dans les mémoires à entretenir le roi comme père de la nation thaïlandaise, *pho luang*, protecteur de ses enfants, malgré le massacre perpétré à l'égard des étudiants de l'Université de Thammasat en octobre 1976 par l'armée, la police et des groupes nationalistes paramilitaires sans aucune intervention de la part du monarque.

<sup>131</sup> Selon lui, le culte de Rama IX, en lien avec celui de Chulalongkorn, ont à voir avec la réintroduction de notions héritées du brahmanisme, tel que celle de *devaraja* (dieu-roi), véhiculée par la surreprésentation visuelle de cette icône caractéristique, selon lui, du capitalisme contemporain, produisant un régime de représentation qui participe





Figure 14. Portraits entourant le lieu de réunion publique à Ban Hat Sai (B. Le Saint).



Figure 13. Portrait du roi Bhumibol Adulyadej sur la façade avant d'une maison de Ban Hat Sai (B. Le Saint).

activement à la restauration de l'aura, presque divine, du monarque en contradiction avec la thèse wébérienne du désenchantement.

Pour quelles raisons m'étendre sur cette omniprésence de la figure royale ? Cette réinstauration symbolique de la monarchie à partir des années 1960 et autour de la figure de Rama IX participe vivement au renouvellement de l'imaginaire national, construit autour de l'unité d'un corps constitué par le territoire de la nation, une orthodoxie et orthopraxie dictées par les valeurs morales du bouddhisme theravada censément partagé par tous « véritables » Thaïs et un monarque, père de la nation qui concentre par ses actes et ses paroles ce charisme moral (*barami*), puissance de leadership hérité d'un comportement vertueux dans les vies passées, à même de guider la nation. Une des photographies les plus répandues (probablement la plus répandue en dehors de celles officielles, présentant le monarque entouré de ses appareils royaux) du défunt monarque est celle où l'on voit le roi sous la chaleur, une goutte de sueur au nez, portant son appareil photographique au cou et consultant une carte [Figure 13]. Ces trois caractéristiques, presque devenues des *regalia*, symbolisent cette adéquation entre le monarque, son peuple et son pays : l'appareil photographique, technologie moderne de l'époque, évoquant la qualité de modernisateur du roi, représente aussi le regard omniprésent que le roi porte à son territoire et à ses sujets (Krittikarn, 2010), la carte, rappelle l'intégrité du territoire thaïlandais et renvoie aussi à l'idée de systématiser et d'analyser le territoire, la goutte de sueur symbolise l'image d'un monarque proche de son peuple qui n'hésite pas à partager un effort pour développer le pays. Tout autant du point de vue politique, avec l'idée d'une démocratie « à la thaïlandaise » (Hewison & Kitirianglarp, 2010) avec à sa tête le roi, que symbolique, l'idée d'une nation thaïe ne pouvait se concevoir, au moment de l'enquête, sans la figure semi-divine et paternelle du roi Bhumibol Adulyadej. Au-delà des représentations visuelles, la présence royale est déclinée sous de multiples formes, aussi bien par la quotidienneté des nouvelles de la famille royale dans les journaux télévisés et papiers que dans la production musicale<sup>132</sup>.

Il m'est difficile de ne pas évoquer les manifestations de deuil survenues à la suite du décès de Rama IX jusqu'au jour de sa crémation le 26 septembre 2017. Toutes les différentes étapes, du déplacement du monarque de l'hôpital Siriraj vers la salle du trône du Dusit Maha Prasat,

<sup>132</sup> Nombre de chansons ont été composées à la gloire du roi et dépassent la dizaine de millions de vue sur la plateforme Youtube comme « ขอเป็นข้าราชการทุกชาติไป (*kho pen kha rong bat thuk chat pai*) » (« je demande à être ton serviteur pour toutes les vies à venir »). Le clip vidéo met en scène de jeunes écoliers qui explorent une carte thaïlandaise. On parcourt ainsi différentes régions du pays illustrées par des encarts vidéo illustrant les projets de développement à travers le pays. Le clip vidéo se termine par la réalisation de la forme révérencielle consacrée (*wai*) par des enfants face à un immense portrait du roi : <https://www.youtube.com/watch?v=QCqa2JlipBA>. L'expression ขอเป็นข้าราชการทุกชาติไป est devenue une des formules les utilisées et les plus représentées dans l'espace publique aussi bien comme message de deuil, sérigraphié sur les vêtements vendus dans la rue durant la période de deuil, que sur les réseaux sociaux depuis la mort du roi le 13 octobre 2016.

jusqu'à la construction du *phra meru mas*<sup>133</sup>, puis la crémation et la remise de l'urne au grand palais ont fait l'objet d'un suivi médiatique jamais vu. Les foules, vêtues de noir, se sont amassées au Sanam Luang de Bangkok pour rendre hommage au roi durant toute la période de deuil qui a duré un an. Une période de deuil qui a, notamment, découragé durant les 30 premiers jours, toutes manifestations susceptibles d'être « joyeuses » telles que les compétitions sportives, les boîtes de nuit, les concerts mais aussi certains programmes télévisés. Les clips vidéos et autres hommages visuels n'ont cessé de se multiplier durant toute cette période d'un an où les Thaïlandais étaient encouragés à porter le noir, obligatoire pour les fonctionnaires, ou tout du moins des vêtements n'arborant pas de couleurs « tape-à-l'œil »<sup>134</sup>. À Ban Hat Sai, le lendemain de l'annonce du décès du roi, alors que nous étions partis avec un groupe du village de Ban Hat Sai faire des offrandes dans un *wat pa*<sup>135</sup> (cérémonie prévue bien avant l'annonce du décès) situé à quelques kilomètres, le chef du village de la partie sud, durant le déjeuner, nous explique les causes de la présence d'une pluie légère intermittente depuis plusieurs heures. « C'est normal », nous dit-il, « c'est pour la mort du roi ». Ainsi, la pluie devient la représentation manifeste, cosmique du décès royal. Le monde réagit à la mort du roi puisque ce dernier en est une des représentations semi-divines. Sorte de *climax* rituel et émotionnel, la mort du roi Rama IX et la période de deuil qui s'en est suivie témoignent encore aujourd'hui de la continuité conceptuelle établie entre le peuple, son territoire, ses valeurs et son patriarche au sein de ce que l'on pourrait nommer, d'après Weber, une « communauté émotionnelle » (*Gemeinde*) (Weber, 1995, p. 204), et qui, loin de ne pas être remise en cause ou discutée, demeure le paradigme nationale le plus hégémonique autant du point de vue des discours officiels que dans la pratique des acteurs. Ce paradigme très contemporain en ce qu'il lie la monarchie à la nation, induit nécessairement un récit national qui comme j'ai pu le mentionner avec la figure de Chulalongkorn et l'évitement de la menace coloniale, met plutôt l'accent sur le rôle déterminant de certains monarques comme garants de l'intégrité de la nation. Cette idée d'une nation, d'une démocratie « à la thaïlandaise » avec à sa tête le monarque participe, dans la continuité du récit national d'un État n'ayant jamais subi la colonisation, à un processus de distinction quant aux formes politiques étrangères, telle que la démocratie, perçue comme provenant de l'Occident tout aussi bien qu'aux formes contemporaines du capitalisme considéré comme mettant à mal une identité thaïe (*ekkalat thai*). À cet égard, les reconfigurations politiques qui ont eu lieu dans les anciens territoires de

<sup>133</sup> Edifice crématoire spécifiquement destiné aux funérailles royales faisant symboliquement référence au Mont Meru, axe central du monde dans la cosmologie bouddhiste.

<sup>134</sup> Nombre de dénonciations et de critiques sont apparues sur les réseaux sociaux mettant en cause des personnes portant des couleurs vives.

<sup>135</sup> Littéralement « temple de forêt », temple placé le plus souvent à l'écart des centres villageois.

l'Indochine suite à leur indépendance respective<sup>136</sup> faisaient planer, notamment provenant du Laos, une menace communiste perçue, dans les récits nationaux mais aussi dans les discours des villageois de Ban Hat Sai, comme une ingérence étrangère en terres thaïlandaises. Cette crainte de l'avancée communiste en Thaïlande fut notamment une des motivations à la réalisation de projets de développement dans le nord-est thaïlandais, initiés par le gouvernement de Sarit Thanarat et la couronne.

L'hégémonie de l'historiographie royale-nationale thaïlandaise, reposant sur la figure réenchantée du monarque, trouve difficilement son pendant sur la rive orientale du Mékong. Après la victoire du Pathet Lao<sup>137</sup> en 1975 et sa prise du pouvoir, il a fallu, pour le nouveau gouvernement, reconstruire un récit national révolutionnaire qui devait nécessairement se distinguer de celui mis en place durant la période coloniale ainsi que pendant le Gouvernement Royal Lao. Du fait du « morcellement ethnique » du pays et de la participation de plusieurs groupes minoritaires au sein des guérillas de libération, il fallait aussi élaborer un projet national qui permettait d'intégrer, en partie, ces différents groupes. Dès lors, le mouvement hégémonique d'homogénéisation des populations tel qu'il a pu avoir lieu en Thaïlande, ne pouvait se jouer selon les mêmes principes au Laos. Avant la proclamation de la République Démocratique et Populaire du Laos, le Pathet Lao se distinguait de l'interprétation coloniale, ainsi que du Gouvernement Royal Lao, de l'histoire. Si pour le Gouvernement Royal la continuité historique se trouvait dans le maintien supposé d'une élite Lao à la tête des territoires qui constituent aujourd'hui le Laos, pour le Pathet Lao, dès la fin des années 1960, cette continuité se logeait, elle, dans la lutte, c'est-à-dire, dans le fait qu'au travers de l'histoire, les peuples qui constituent le Laos ont toujours lutté pour préserver leur indépendance et leur liberté face aux multiples agresseurs :

---

<sup>136</sup> Les accords de Genève du 21 juillet 1954 signent définitivement l'indépendance des trois pays qui constituaient auparavant l'Indochine française.

<sup>137</sup> Mouvement d'indépendance prolongeant celui du *Lao Issara* initié par le Prince Phetsarath, il s'inscrit dans la nouvelle impulsion du Prince Souphanouvong, « le Prince Rouge », demi-frère de Phetsarath. Il apparaît sous le terme *Neo Lao Issara* après le refus de Souphanouvong de négocier avec le Gouvernement Royal Lao, installé depuis 1946.



Pathet Lao historiography played a powerful political role in the revolutionary struggle, in engendering an alternative, more inclusive nationalism grounded in the unity and solidarity of all ethnic groups in opposition to the presence and impact of U.S. imperialism in Laos. [...] Pathet Lao historiography thus provided ethnic minorities with a role in the construction of a revolutionary Lao nationalism that was far more central than their marginal place in the neo-traditionalist historiography of the Royal Lao regime. By substituting the struggle against domination for ethnic exclusivity, Pathet Lao historiography created an historical basis for the interethnic solidarity that was essential to the success of both the war and the political aspirations of the revolutionary movement (Stuart-Fox, 2003, pp. 85–86).

Non seulement, cette grille de lecture s'appliquait à l'effort de lutte contre le colonialisme français et l'ingérence américaine durant la guerre du Vietnam, mais cette nouvelle historiographie révolutionnaire traitait aussi de la période « féodale » où, bien que le système féodal en lui-même ne soit jamais l'objet de remise en question directe, ce sont les invasions Birmanes et Siamaises qui sont pointées du doigt et la lutte des peuples Lao qui est mise en avant. Le Siam et, par la suite, la Thaïlande font d'ailleurs l'objet d'accusations toutes particulières de la part de l'État laotien pour qui son oppression aurait été continue toute autant que la lutte des peuples Lao contre celle-ci (Ministry of Foreign Affairs of the Lao People's Democratic, 1984). Bien sûr, dans cette mise en avant des agressions passées, le Vietnam, partenaire du Pathet Lao dans sa lutte, n'est pas mis en avant. Par contre, les groupes non-Lao présents sur le territoire apparaissent comme ayant participé à cette lutte continue. La révolte de groupes môn-khmers menée par Ong Keo dans le Plateau des Bolovens contre les Français au tout début du XX<sup>e</sup> siècle. Durant les premières années de la RDPL, ce récit national incluant certaines minorités est demeuré le récit dominant. À cet égard, et dans la tradition initiée par les régimes chinois et vietnamiens, les autorités laotiennes, sous l'initiative du Front Lao pour la Construction Nationale<sup>138</sup> (dans les zones libérées dans un premier temps puis dans la totalité du pays) lancèrent des campagnes de collectes de données concernant les minorités. La catégorisation tripartite précédente (*Lao Loum, Lao Theung, Lao Soung*)<sup>139</sup> fut abandonnée, considérée comme anti-révolutionnaire. L'idée était alors d'intégrer ces populations au sein de la géographie

<sup>138</sup> *Neo Lao Sang Sat*, fondé en 1979 et dont le premier directeur fut le Prince Souphanouvong, en même temps que celui-ci était le président de la RDPL, est la principale organisation de masse du pays. Elle participe depuis sa création à orienter le « projet national ».

<sup>139</sup> Lao des plaines, Lao des pentes, Lao des sommets.

nationale. Néanmoins, comme la plupart des mécanismes étatiques de recensement, il apparaît aussi évident que ces campagnes de classifications ethniques, qui reposaient sur un paradigme évolutionniste de degrés de développement hétérogènes, avaient aussi une ambition de contrôle à l'égard de ces populations (Pholsena, 2006). Si l'idée d'une nation multiethnique servait le projet révolutionnaire des responsables du Pathet Lao, il n'en reste pas moins que l'ambition d'établir de nouvelles classifications permettaient au nouveau pouvoir de déterminer l'établissement ou la suppression des frontières ethniques évitant une trop forte hétérogénéité qui aurait pu mettre à mal le projet national. Ainsi, bien que dans les premières années du régime, la reconstruction du projet national se soit réalisée autour des thématiques de la lutte, de la révolution, de la libération et de l'égalité des peuples entre eux, ce projet de nation multiculturelle, dans le cadre d'un paradigme évolutionniste, se trouve adossé à une élite Lao, en grande partie, dont le rôle est de mener les autres minorités ethniques vers le développement. Bien que plus tardif, les projets de déplacements de populations vers les plaines, mis en place par le gouvernement, soulignés par l'ethnologue Olivier Evrard, témoignent de cette tentative brutale de « laociser » les populations montagnardes (Evrard, 2006).

Ce changement de perspective du projet national, passé de l'État-nation multiculturel où chacun des peuples participent au projet de la révolution, à un projet centré sur un développement dépendant de plus en plus des investissements et des dotations étrangères, est survenu au cours des années 1980. Ces changements d'orientation structurelle à l'échelle nationale sont apparus de manière concomitante avec une adaptation du récit national. Ainsi, afin d'enraciner plus solidement le projet national, le parti mit de plus en plus l'accent sur le bouddhisme et dans les années 1990, apparurent, de nouveau, des tentatives amateurs puis professionnelles de réincorporer les royaumes du Lan Xang et ses figures héroïques dans l'histoire nationale (Evans, 2003). Comme j'ai pu le mentionner plus tôt, les livres d'histoire, aujourd'hui, mettent particulièrement l'accent sur les anciens royaumes du Lan Xang et font remonter à la préhistoire, le passé du territoire laotien (Institut des sciences de l'éducation [ສະຖາບັນຄົ້ນຄວ້າວິທະຍາສາດການສຶກສາ], 2015). Dans les programmes des classes plus avancées, si l'héroïsation de leader tel que Chao Fa Ngum est moins édulcorée, l'extension maximale des territoires des royaumes du Lan Xang est largement mentionnée dans un programme annuel plus focalisé sur l'international mais qui met l'accent sur les luttes de libération, et les révolutions, qui demeurent une thématique privilégiée de l'historiographie nationale (Révolution Française, indépendance vietnamienne, etc...) (Institut des sciences et de l'éducation [ສະຖາ



ບັນຄົ້ນວ່າວິທະຍາສາດການສຶກສາ], 2015). Peu à peu, alors que les mentions des royautés passées étaient tues, elles réapparaissent au tournant des années 1990 avec la mention de plus en plus récurrente de certaines personnalités royales érigées en héros, telles que Chao Fa Ngum, fondateur du royaume du Lan Xang, Setthathirat<sup>140</sup>, comme défenseur contre l'invasion Birmane, Souligna Vongsa<sup>141</sup>, pour le développement économique et Chao Anou, comme défenseur de la nation Lao contre les Thaïs (Stuart-Fox, 2003, p. 89).

La construction récente de statuts à l'effigie de quelques figures notables témoigne de la réhabilitation de certaines figures royales<sup>142</sup>. En effet, une statue à l'effigie de Chao Fa Ngum fut érigée en 2003 dans le district de Sikhottabong à Vientiane, ainsi que celle de Chao Anouvong en 2010 aux abords d'un parc à son nom sur les rives du Mékong<sup>143</sup>. Cette dernière statue a une signification particulière dans la mesure où elle est placée sur une promenade de Vientiane à la lisière du fleuve et de la frontière entre le Laos et la Thaïlande et, considérant le rôle donné à Chao Anouvong dans l'historiographie contemporaine (Evans, 2003), institue l'ancien monarque comme un guerrier, défenseur de la nation Lao face au Siam. Au-delà de ces dernières constructions royales sont demeurées quelques statues du roi Sisavang Vong, épargnées par le nouveau gouvernement à la fin des années 1970. Les raisons pour lesquelles celles-ci ont été préservées seraient qu'elles furent offertes par l'Union soviétique au Gouvernement Royal Lao durant les années 1960. Malgré une première volonté de faire « table rase », ces statues, l'une présente à Luang Prabang et l'autre devant le Vat Si Mueang de Vientiane, collent aujourd'hui à l'héroïsation des anciens rois en érigeant Sisavang Vong comme défenseur de la nation lao face à la France, en ayant proclamé l'indépendance du pays durant l'occupation japonaise. Ces dernières constructions à l'effigie de certains rois sont pour la plupart d'entre elles ouvertes au culte public (une barrière a été installée autour de la statue de Setthathirat devant le That Luang durant les années 1990). Néanmoins, la plus grande production de monuments publics au Laos est apparue à la suite du décès de Kaysone Phomvihane, puisque 150 statues ont été offertes

<sup>140</sup> (1534-1571) considéré comme un des défenseurs du royaume du Lan Xang contre l'invasion birmane, il est aussi à l'origine de l'édification du Vat Xieng Thong à Luang Prabang et du That Luang à Vientiane.

<sup>141</sup> (1637-1694) perçu comme étant celui ayant amené le Lan Xang à son apogée économique et ayant rétabli l'unité du royaume avant sa dislocation.

<sup>142</sup> Un mouvement analogue d'héroïsation des figures de la féodalité jadis fustigées par les pouvoirs communistes s'est produit à la même époque au Vietnam dont le Laos s'inspire largement du point de vue idéologique. Voir par exemple la thèse de Thi Ong Ha Hoang (Hoang, 2016).

<sup>143</sup> La statue du roi Setthathirat fut, elle, construite durant la période du Gouvernement royal Lao en 1957. À ce jour, aucune statue du roi Souligna Vongsa n'est construite. Selon Volker Grabowsky et Oliver Tappe, le fait que la construction de la statue de Chao Anouvong soit prioritaire face à celle de Souligna Vongsa serait un indice du fait que le règne du premier colle beaucoup plus au récit de la « lutte pour la libération » dans son combat contre les Siamois que le règne du dernier, perçu comme plus pacifique (Grabowsky & Tappe, 2011).

par la Corée du Nord. Néanmoins, ces statues, principalement des bustes, sont installées dans les locaux, jardins et cours des administrations publiques à l'échelle provinciale et des districts et ne sont pas ouvertes au culte public. Ainsi, comme le mentionne Grant Evans, si le leader, comme icône nationale, s'est retrouvé dans ces productions d'État ainsi que sur les billets de banque laotiens, les statues à son effigie ne font pas l'objet d'un culte aussi prononcé que certaines statues royales telles que celle de Taksin et du roi Chulalongkorn en Thaïlande. Bien que l'on assiste à un fort développement de la statuaire publique dans les années 1980, dans les deux pays, leur rôle et leurs effets apparaissent encore bien différents. D'origine séculière, l'érection de ces statues au Laos et en Thaïlande est néanmoins l'objet de pratiques rituelles propres au bouddhisme theravada et au culte des esprits :

In the context of Thailand and Laos, these general tendencies [à la fétichisation des objets] are manifested or mediated through the dominant religious complex of Buddhism/Animism. [...] Not only are the images of kings in some sense those of a deity, they are also subject to rite of passage during their inauguration at which lustral water is sprinkled, usually by the present King or a member of his family, such as Princess Sirindhorn, and monks are on hand to chant their blessings, which in some respects deify the image (Evans, 2002b, p. 172).

Contrairement aux statues des monarques, on ne prête aux bustes de Kaysone aucune vertu magique ou sacrée, *saksit*, tout comme ceux-ci n'apparaissent quasi-exclusivement que dans le cadre d'institutions contrôlées par l'administration et le Parti.

Cependant, malgré la « royalisation » récente de l'historiographie et de l'iconographie de la RDPL, la diffusion hégémonique du récit national tel qu'on peut la voir en œuvre en Thaïlande ne semble pas se répercuter dans le quotidien des Laotiens. En effet, alors que l'on pourrait imaginer, dans le cadre de la Thaïlande, avec des courants historiques universitaires divergents et concurrents, un développement rapide des technologies de l'information et une vie politique plus divisée, la diffusion de critiques ou de contre-récit à une plus grande échelle, le récit « royal-national » ne semble faire l'objet que de peu de remise en question au quotidien. On pourrait alors revenir à l'argument de l'« auratification » de la figure royale avancé par Peter Jackson, véhiculée, précisément, par l'omniprésence de l'image royale que permettent les technologies de l'information, comme support à l'hégémonie. À l'inverse, le régime en place au Laos ne possédant, jusqu'à récemment, qu'une chaîne de télévision, où l'on voyait apparaître les discours des caciques du régime toute la journée, largement supplantés en terme d'audience par

les chaînes de télévision thaïlandaises, échoue à diffuser de telles images. Le schème de l'unité thaïlandaise préservée par l'action royale ne saurait trouver son pendant sur la rive gauche du Mékong. Comme j'ai pu le mentionner au travers de l'anecdote de cet ancien professeur de collègue, la thématique des territoires perdus, constitutive de la construction nationale laotienne demeure présente, notamment au travers de l'enseignement scolaire qui s'attache tout de même, en premier lieu, à représenter la continuité historique des territoires laotiens à travers le temps, ainsi qu'à insister sur la lutte du peuple laotien face à ses agresseurs historiques. Cependant, cette dernière thématique ainsi que les figures révolutionnaires qui y sont attachées apparaissent surtout se limiter aux souvenirs historiques de quelques personnages politiques, qui, à l'exception de quelques-uns, mentionnés dans des conditions spécifiques sur lesquelles je reviendrai plus tard, n'apparaissent pas être l'objet d'un culte comme peuvent l'être les rois thaïlandais.

Il m'apparaît nécessaire de donner à voir les cadres historiographiques et leur constitution dans l'histoire pour la suite de mon propos. En effet, alors que jusque-là, celui-ci s'est surtout attaché à décrire à grands traits les évolutions historiques de la construction nationale, je voudrais désormais m'attacher à l'analyse des réappropriations dont celles-ci font l'objet à l'échelle locale, qui est l'échelle privilégiée de l'analyse mais qui ne saurait s'extraire des grandes transformations (ou reproductions) historiques qui ont structurées, et structurent encore, la construction nationale de ces deux pays. Dans l'objectif de rendre compte des relations établies à la frontière entre deux populations perçues comme continues du point de vue linguistique et culturel, la description de l'élaboration de cadres nationaux divergents, notamment depuis la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, m'a semblé nécessaire notamment dans le but d'éviter l'argument selon lequel ces populations seraient le fruit d'une même histoire. Si les analyses des courants matérialistes de la constitution des États-Nations, telles que celles de Benedict Anderson et de Thongchai Winichakul, sont souvent qualifiées de *top-down* et critiquées quant au fait qu'elles ne mettent pas assez en avant la marge de manœuvre des acteurs à l'échelle locale, il me semble néanmoins nécessaire de souligner les effets structurants de ces grands récits. L'analyse de la réappropriation de ces derniers entre populations Lao et Isan à l'échelle frontalière peut rendre compte des effets pratiques qu'ils ont dans les processus d'identification et de distinction à l'échelle villageoise, tout autant que mettre en lumière les limites de certains récits nationaux hégémoniques dans l'interaction continue, au moins virtuellement, entre ces deux populations.

## C. « FRERES ENNEMIS » : UNE HISTOIRE COMMUNE, DES INTERPRETATIONS CONCURRENTES

On pourrait objecter à la description précédente le fait qu'en voulant décrire les grands paradigmes à l'œuvre dans la transformation des discours nationaux, elle ne rende pas compte des éventuelles critiques et dissensions émises à l'intérieur du pays. Dans un cours article publié dans *New Mandala*<sup>144</sup> en réaction aux funérailles du roi Rama IX, Patrick Jory s'agace du traitement médiatique de ce grand rituel national que représente la crémation du roi, qui tend à surévaluer le consentement autour de la figure monarchique et du pouvoir en place. Il évoque l'ouvrage de Clifford Geertz, *Negara : the Theatre State in Bali*, où ce dernier affirme que l'une des fonctions centrales du rituel est de produire une représentation idéalisée de la manière dont l'État est organisé (Jory & Haberkorn, 2017). C'est de cela dont il s'agirait dans le faste et la structure rituelle même des funérailles royales. De même, en ce qui concerne les grandes tendances historiographiques de la construction nationale et de ses icônes, il ne s'agit absolument pas d'affirmer qu'en Thaïlande<sup>145</sup>, là où on a pu souligner le caractère hégémonique du récit royal-national, toute la population vénère au même degré et d'une seule voix la figure royale sans remise question, mais simplement de montrer comment, parmi d'autres paradigmes émergents, c'est celui qui a été le plus encouragé par les pouvoirs en place et le plus diffusé et implanté à toutes les échelles dans le territoire. Bien que ce ne soit pas le propos de cette thèse, il y aurait, sans aucun doute, beaucoup plus à dire sur les processus qui ont conduit à l'émergence de tels récits nationaux si tant est que le matériau qui permette de le dire puisse exister. En effet, mettre en avant les récits les plus dominants de la construction nationale, et en désignant leurs causes comme congruentes aux intérêts politiques de représentants particuliers de l'administration d'État – telle que la volonté de Sarit Thanarat de légitimer son coup d'Etat militaire par l'appui de la royauté et la réhabilitation du rôle politique du roi thaïlandais qui en a découlé – tend à passer sous silence plusieurs phénomènes. D'une part, cette emphase mise sur les grands personnages de l'histoire écarte implicitement la possibilité que ce mouvement ne se soit pas opéré d'une seule voix mais qu'il soit le résultat d'une transformation sociologique profonde de l'administration de l'État et de la monarchie. D'autre part, elle passe sous silence

---

<sup>144</sup> Hébergé par l'Université Nationale Australienne, *New Mandala*, est un site internet, dirigé par Nicholas Farrelly, chercheur en science politique de la même université, publiant régulièrement des articles critiques sur la politique des pays sud-est asiatiques.

<sup>145</sup> La question se pose différemment du côté laotien dans la mesure où le récit royal-national ne trouve pas son pendant en terme d'intensité et d'efficacité de diffusion.

l'éventualité qu'un tel phénomène, comme la réhabilitation de la monarchie au tournant des années 1960, doive son succès à des processus sociaux et culturels à l'œuvre en dehors des seules sphères de l'État, comme le suggère Peter Jackson. Je laisse cependant ces remarques comme telles dans la mesure où il s'agissait jusque-là de dresser à grands traits les évolutions des grandes valeurs mises en avant dans les récits de construction nationale et d'interroger de plus près la réalité de ces discours et d'en venir, au cœur de l'ethnographie.

## 1. LA REALITE DES FIGURES NATIONALE

Les comportements et réactions qui ont entouré le décès du roi Bhumibol Adulyadej au terme de mon dernier terrain en octobre 2016, permettent de remettre quelque peu en cause la perception d'une vision homogène du rapport à la figure royale en Thaïlande. Jusqu'au jour où la nation thaïlandaise a appris le décès du roi et les jours précédents, les chaînes de télévisions nationales diffusaient en continu des nouvelles du monarque, hospitalisé à l'Hôpital Siriraj. Le soir de l'annonce de son décès, j'étais alors à Ban Hat Sai. J'étais parti avec Pho Thawi<sup>146</sup> dîner chez son oncle, le frère cadet de sa mère, qui vient comme lui d'un village situé un peu plus à l'intérieur de l'Isan dans le district de So Phisai, dans la province de Phon Phisai. À l'occasion de ce dîner, un des fils de cet oncle est venu de la province de Maha Sarakham pour rendre visite à ses parents avec sa femme, née dans cette région, et ses enfants. Lors de ce repas un peu spécial où est cuisiné du *lap pet*<sup>147</sup>, un des *kammakan* (membre du comité villageois) du nord de Ban

<sup>146</sup> Pho Thawi s'est parfois qualifié et est souvent qualifié de *Mo Lam* ou *achan* par les habitants du village et aux alentours. Il était, en réalité, chanteur dans un groupe local qui reprenait à plusieurs occasions (festivals, ordination de moines, etc.) – et qui était payé pour cela – des standards de musique folk et que Pho Thawi qualifie lui-même de *phlaeng chiwit* (chanson-vie), des chansons qui racontent donc des histoires de vie, proches de la conception que l'on se fait de la vie villageoise en Isan, avec des thématiques récurrentes telles que le labeur dans les rizières, le départ d'un ou d'une partenaire potentiel.le pour la ville, etc. À partir de la fin des années 1950 et le deuxième mandat de Phibun Songkhram, ce qualificatif de *phlaeng chiwit* servait à désigner des chansons contestataires en ce qu'elles soulignaient les inégalités de classes présentes dans la société thaïlandaise (Mitchell, 2015, p. 13). Il y a une ambiguïté dans le statut de Pho Thawi. En effet, il est souvent qualifié de *Mo Lam* mais parfois l'usage de cette expression est entourée d'une certaine ironie en ce qu'il interprète en grande majorité des standards de folk thaïlandaise et, plus rarement, du *Mo Lam Sing*, forme plus contemporaine de *Mo Lam* accompagné d'une batterie, de guitares et de synthétiseurs, mais qui mettent tout de même en avant, notamment dans la lente introduction, la spécificité de la voix du chanteur. Bien que Pho Thawi n'interprète pas le répertoire classique du *Mo Lam* traditionnel, les variations vocales qu'il peut effectuer rappelle très largement cette forme de psalmodie. Il est de plus, souvent encouragé à prendre un élève à qui il serait sensé transmettre sa technique. Néanmoins, l'ironie apparente présente dans la désignation de Pho Thawi au titre de *Mo Lam* témoigne de la distance entre le répertoire pratiqué et le répertoire traditionnel ainsi que l'écart entre le train de vie de Pho Thawi, souvent perçu comme immoral, et celui attendu d'un maître *Mo Lam*, bien qu'il n'en existe que très peu aujourd'hui.

<sup>147</sup> Le *lap* est une préparation de viande ou de poisson (dans le cas présent de canard, plus prisé) cru ou cuit quelques instants et mélangé à de nombreux aromates (dont la composition change partiellement selon l'animal utilisé), du piment et des grains de riz grillés réduits en poudre. Il est souvent accompagné (ou plutôt sert d'accompagnement) de riz gluant, *khao niao*.

Hat Sai nous honore de sa présence qui demeurera silencieuse. Au milieu du repas et alors que quelques bouteilles d'alcool de riz ont été vidées, le fils demande à sa mère, Yai Nan, d'allumer la télévision. Nous dînons tous à l'extérieur<sup>148</sup> ce qui fait qu'aucun d'entre nous ne voit ni n'entend le contenu diffusé, à l'exception de la mère qui, une fois le repas préparé et rapidement consommé, s'est installée devant le téléviseur. Au milieu de la soirée, la vieille femme sort de la maison et annonce sobrement mais légèrement abasourdie : « *chao phaen din tai* » (« le roi est mort ») en joignant rapidement ces mains à hauteur de tête. *Phaen din* est une expression couramment utilisée, dans les deux langues thaï et lao, et qui fait référence au royaume en tant que territoire, comme terre. Le *chao* de ce royaume est donc le monarque, le seigneur, le propriétaire de cette terre. Ce qui est plus étonnant, peut-être, dans l'expression utilisée par la femme est qu'elle utilise le terme de *tai*, terme très courant pour désigner le fait de mourir. Il existe tout un registre de langage, complexe, dans la langue thaïlandaise, pour traiter des actions et des images qui ont traits à la famille royale, tout comme au monachisme et à la religion. Être censément de nature différente que le commun des thaïlandais, il est peu révérencieux d'utiliser le terme commun de *tai* pour désigner le décès du roi. Même dans le cas d'un moine de village, il est plutôt encouragé d'utiliser le terme *moranaphap* pour qualifier sa mort. Cette nécessité de changement de registre de langage est d'autant plus forte lorsque l'on désigne le roi en personne. Durant l'année qui a suivi la mort du roi et dès son lendemain, les T-shirts noirs sérigraphiés qui ont proliférés désignaient principalement le roi par le terme *nai luang* – qui est une forme soutenue mais raccourcie pour désigner le monarque – ou plus rarement *pho luang* – forme moins consacrée mais qui met l'accent sur le statut paternel du monarque comme père de la nation et installe irrémédiablement, les Thaïlandais comme ses enfants. Surtout, dans chacun des messages officiels (comme l'annonce officielle de la mort du roi par le palais) mais aussi sur les panneaux ou T-shirts portés par les civils, le terme *sawannakhot* est utilisé pour qualifier la mort du roi. L'expression utilisée par la femme peut alors apparaître irrévérencieuse à certains égards. Il est pourtant douteux que cette irrévérence soit explicite, ou le reflet d'un positionnement politique clairement revendiqué. Ce qui est le plus important c'est qu'aucune remarque concernant cet usage lexical n'ait suivie l'annonce de la mère. Néanmoins choquée par l'annonce du décès royal, la vieille femme ainsi que les convives ne fondirent pas en larmes (contrairement à l'image des scènes de deuil qui se sont produites le même soir dans les rues de Bangkok en face de l'hôpital). La discussion continue néanmoins autour de ce sujet et une légère

---

<sup>148</sup> De part et d'autre de la frontière, il est souvent admis que les repas sont tenus sur le porche de la maison à la vue de tous, de sorte que le voisinage voit ce qu'il se passe et que le passant puisse être invité à partager le repas par un laconique : « *ma kin khao !* », même si ce passant refuse le plus souvent. Cette injonction est d'autant plus forte lorsqu'il s'agit d'un repas pris avec des personnes qui sont extérieures à la maisonnée.



tension émerge entre Pho Thawi et son cousin, cadre de la province de Maha Sarakham. Alors que ce dernier vante les mérites du monarque, Pho Thawi rétorque en lui disant : « Ah ! Ce n'est pas lui qui a épongé mes dettes ou qui travaille dans les rizières. » « Tu ne devrais pas dire ça ! » lui répond-il, « le roi nous a appris la valeur du travail dans les rizières. Il faut travailler dans les rizières pour nourrir le pays. » Le cousin fait ici référence à l'idéologie de *setthakit pho phiang*, de l'économie auto-suffisante, où une valeur économique et morale est donnée à l'économie de petite échelle, à une riziculture permettant l'indépendance du pays ainsi qu'à la modération quant à la consommation excessive et aux biens d'importation. Ce cadre de Maha Sarakham reprend ainsi l'idéologie mise en avant par le roi pour répondre à la remarque de Pho Thawi. Une réaction telle que celle de Pho Thawi est assez rare. Néanmoins, si elle fait l'objet d'une réprobation, celle-ci n'est pas unanime et personne, à l'exception du cousin, ne semble vouloir participer au débat.

Le jour de sa mort, mais avant son annonce, j'étais parti déjeuner chez une amie de la famille de Mae Thom non loin de la ville de Nong Khai, dont j'ai déjà parlé. Irrémédiablement, la question de l'état de santé du roi a été mise sur le tapis. Mae Taen, la sœur aînée de Mae Thom affirme à plusieurs reprises que le roi n'est pas un homme mais qu'il a un statut divin tout en désignant la direction du haut en levant la tête. Mae Thom semble sourire et tente de la contredire mais Mae Taen reprendra. De la discussion semble émerger un consensus sur le fait que les Thaïlandais aiment le roi. Mae Taen vit depuis de nombreuses années dans la banlieue de Bangkok et lors de ses récurrentes visites dans son village natal à Ban Hat Sai, elle a toujours fait preuve d'une grande assiduité au temple.

Deux jours après le décès du roi, je demande au benjamin de cette fratrie, qui a longtemps vécu à Bangkok mais qui a décidé de s'installer cette année à Nong Khai avec sa femme et son fils, pour quelles raisons les commerces doivent fermer durant la période de deuil et comment les propriétaires de ceux-ci se relèvent financièrement de cette inactivité d'un mois. Il me répond alors que ceci : « Tu fais comme si ton père était mort parce que le père de tous les Thaïs est mort ».

Aujourd'hui encore, plane une relative suspicion à l'égard des habitants du Nord-Est et l'honnêteté de leur allégeance à la figure royale<sup>149</sup>. Image héritée d'une longue histoire de

---

<sup>149</sup> Cette représentation a encore été réactivée il y a très peu de temps autour d'une polémique qui a éclatée à l'occasion d'un discours tenu par la journaliste Orapim « Best » Raksapon en Janvier 2016, soit quelques mois avant la mort du roi, dans une université. Elle a été subventionnée par l'armée royale thaïlandaise pour donner des conférences en l'honneur du roi. Durant son intervention en janvier 2016 au sein d'une université du Nord-Est, l'oratrice lance : « Habitants de l'Isan, écoutez s'il vous plaît ! Le roi vous aime. C'est étrange que, parfois, vous

dissidence, que j'ai rapidement pu mentionner dans l'introduction mais que Charles F. Keyes a très bien résumé dans l'ouvrage *Finding their voice. Northeastern villagers and the Thai state*, le nord-est thaïlandais apparaît suspect quant à la monarchie. Cette représentation a largement pu être réactivée lors des affrontements successifs entre Chemises Rouges et Chemises Jaunes, où les dernières se revendiquaient ouvertement royalistes et fidèles à la monarchie. Par opposition, ces derniers qualifiaient les soutiens des Chemises Rouges comme de potentiels détracteurs de la royauté. La réalité est néanmoins plus complexe. Comme j'ai pu le dire plus tôt, je n'ai, jusqu'à ce jour jamais remarqué de maison qui n'arborait pas, au moins, un portrait du dernier monarque et les critiques ouvertes quant à la monarchie n'interviennent que dans certaines circonstances dont les anecdotes décrites en sont quelques exemples. Ces différentes anecdotes donnent à voir plusieurs situations d'énonciation qui permettent de relativiser l'univocité du rapport à la figure royale. Le choc est notable dans la réaction de Yai Nan à l'annonce de la mort de Rama IX et elle fait preuve d'une certaine déférence en joignant ses mains, mais n'utilise pas le registre de langue consacré. Un autre exemple concerne la fratrie de Mae Thom dont une partie a passé entre 10 et 30 ans autour de Bangkok, contrairement à Mae Thom et Pho Thawi qui ont passé la majorité de leur vie en Isan. En effet, la sœur aînée met en avant la supériorité d'essence du monarque tandis que le benjamin rend compte de la valeur du monarque aux yeux des thaïlandais. Il faut tout de même préciser que la dernière anecdote qui concerne le benjamin met en scène une explication qui m'est spécifiquement destinée. Il est tout à fait envisageable (et effectivement réalisé à maintes reprises) que le frère mette tout particulièrement l'accent sur les manifestations les plus idéalisées du rapport au roi, dans le but de souligner une particularité culturelle et accentuer la distinction d'avec le *farang* que je suis. La discussion entre Pho Thawi et son cousin met en scène deux individus originaires de l'Isan mais dont l'un est cadre dans l'agriculture dans une grande ville alors que l'autre, jusque récemment « *Mo Lam* » dans un groupe local, est riziculteur. La dissension entre les deux personnages se joue entre l'un qui fait valoir la difficulté financière du travail agricole tandis que l'autre rapporte la riziculture à une ambition nationale, celle de prémunir la Thaïlande d'une dépendance à l'égard de l'importation et de l'étranger de manière générale. Pour autant, trois jours après, une partie des frères et sœurs de Mae Thom sont réunis chez elle et Pho Thawi. L'un des frères cadet de Mae Thom qui réside aujourd'hui à Udon Thani, soit à 80 km de là, profite de cette réunion familiale pour vendre des T-shirts noirs sur lesquels sont sérigraphiés en blanc

---

oubliez le roi. C'est simplement étrange. Je ne vous blâme pas. Je comprends. Vous êtes nés trop tard. Vous êtes nés et avez vu le roi malade [*ma traduction*]. » À la suite de cela, un avocat Isan a porté plainte pour diffamation. La journaliste fut acquittée et un appel confirma la première décision. Cf. <https://prachatai.com/english/node/7356>.

la phrase que j'ai commentée plus tôt : « *ขอเป็นข้าราชการทุกชาติไป* ». Tous les membres présents de la famille le portent y compris Pho Thawi et Mae Thom.

Ces quelques anecdotes ne permettent que difficilement de rendre compte précisément des facteurs qui déterminent le degré d'allégeance prétendu à la monarchie. Et il est peu probable qu'une enquête systématique permette d'appréhender ce rapport à la figure royale. En effet, l'injonction normative au respect du monarque tendrait, sans doute, à homogénéiser les réponses données à une hypothétique enquête systématique<sup>150</sup>. De plus, les quelques anecdotes décrites au moment déterminant qu'a constitué le décès de Bhumibol Adulyadej, rendent compte de situations d'énonciation qui mettent en scène des rapports très différents à la royauté, parfois pour les mêmes individus. S'il semble que le rapprochement avec Bangkok apparaît déterminant, le fait d'être originaire de l'Isan ou d'y vivre encore ne signifie pas pour autant une distanciation quant à la figure du monarque. De plus, il faudrait distinguer ce qui est de l'ordre de la figure du roi du rapport à la monarchie comme institution, bien que le second bénéficie de la charge symbolique du premier. Cependant, ces anecdotes montrent bien, malgré la centralité de la figure royale dans la vie politique, que les positionnements à son égard ne sont pas univoques, tel qu'on l'entend le plus généralement en Thaïlande et que, dans le même mouvement, les accusations de dissidence à l'égard des Isan demandent, elles aussi, à être mesurées. Pour un même individu, il est difficile de définir un positionnement définitif alors que le rapport à la monarchie est largement ambivalent. Cependant, lorsqu'il s'agit de traiter de l'histoire, le rôle des monarques dans la préservation de l'intégrité nationale est largement mentionné aussi bien par les natifs du village de passage et résidant à Bangkok que par les locaux. Le paradigme du « pays jamais colonisé » est régulièrement mis en valeur avec un accent particulier mis sur le rôle du monarque dans cet état de fait.

Pour la comparaison, il est difficile de trouver, aujourd'hui, une figure aussi forte dans le cadre laotien, en tous les cas à l'échelle étudiée du village de Ban Na Daeng. Comme j'ai pu le mentionner plus tôt, on ne trouve l'existence d'une figure nationale que dans le cas de quelques anciens monarques et la figure de Kaysone Phomvihane dont les bustes à son effigie se sont multipliés dans les administrations à partir de sa mort, en 1992. Mais encore, la figure de Kaysone Phomvihane n'est mentionnée que lors de discussions autour de l'apprentissage de l'histoire laotienne, dans le cadre scolaire, et particulièrement dans les dernières années du secondaire. Lorsque par contre, certains villageois sont interrogés concernant les conséquences de la guerre

---

<sup>150</sup> Enquête systématique qui serait, par ailleurs, très difficile à mener dans un contexte où les accusations de lèse-majesté sont récurrentes.

du Vietnam et des confrontations politiques qui sont apparues durant cette période, l'emphase ne porte pas sur le Premier ministre historique de la RDPL mais sur d'autres figures du Pathet Lao, notamment le Prince Souphanouvong et particulièrement dans le cadre de sa confrontation politique avec son demi-frère, Souvanna Phouma. Plusieurs individus du village, désormais âgés de plus de 60 ans, sont d'anciens militaires, venant du Sud du Laos, engagés dans l'armée qu'ils nomment eux-mêmes *tahan ai nong*, littéralement l'armée de l'aîné et du cadet<sup>151</sup> et qui désigne le moment particulier où est apparu, à l'issue des conflits, une certaine unité des forces laotiennes. Non seulement, cette dénomination, bien qu'elle désigne une période relativement courte de la vie politique laotienne, souligne une sorte de période d'alliance et de concorde. D'autre part, elle inclut la confrontation politique au sein d'une structure de relations de parenté, de liens fraternels. Et effectivement, ce qui apparaît être un des aspects importants à souligner de cette période donnée et de ces acteurs est la relation tantôt fraternelle, tantôt conflictuelle dans la relation entre ces deux demi-frères de sang royal que l'on raconte comme une histoire. Je reviendrai plus en détail dans le troisième chapitre sur le vécu de la guerre au Laos et de ses conséquences sur la frontière thaï-lao. Ce que je souhaite souligner ici, c'est l'importance, relative face à l'hégémonie de la figure royale thaïlandaise, de quelques figures politiques laotiennes. Un homme de 70 ans, Pho Tu Khaen, me raconte une anecdote qui souligne l'importance de la relation personnelle entre Souphanouvong et Souvanna Phouma et l'ascendance du premier sur le second, bien que Souvanna Phouma fût l'aîné des deux. Mon interlocuteur est né dans un village de la province de Xieng Khouang au nord-est du Laos, région ayant subi le plus les bombardements de l'US Air Force durant la guerre. Lui et le reste de sa famille ont fui la région et la totalité de sa fratrie a d'ailleurs migré en France à cette même période. Il fut le seul à demeurer à Ban Na Daeng car à cette époque, il s'était déjà marié à une femme du village, avant que ses sœurs et son frère ne quittent le pays. Il compare les deux figures majeures du Pathet Lao, à savoir Kaysone Phomvihane et Souphanouvong. Pour lui, le premier est une figure de la bureaucratie du Parti. Durant la guerre, il se serait protégé en demeurant au QG du Parti. Lorsqu'il évoque Souphanouvong, il en parle d'une toute autre manière. Il évoque

---

<sup>151</sup> Les relations sociales au Laos comme en Thaïlande sont très largement structurées autour de l'aïnesse et de la séniorité. D'une part, les termes utilisés pour la parenté mettent clairement l'accent sur l'ordre de naissance entre les aînés et les cadets, au sein de la fratrie mais aussi au sein de la fratrie des ascendants. Dès le plus jeune âge, on désigne clairement aux enfants, tel ou tel autre personnage de la famille par sa position relative. Les frères et sœurs aînés seront précédés de la mention *phi* en thaïlandais et *ai* en laotien tandis que les cadets seront désignés par les termes de *nong*. Au-delà de la famille, l'âge et l'ordre de naissance structurent la totalité des relations sociales puisque lors d'une interaction avec une personne que l'on ne connaît pas, il s'agira de déterminer sa position relative pour la désigner par le préfixe correspondant (il y a d'ailleurs parfois tout un jeu pour sous-évaluer ou surévaluer le statut d'une personne en utilisant des termes qui ne sont pas à propos dans l'objectif de moquer ou de flatter une personne). Pour plus de renseignements, se reporter à l'article de Bernard Formoso publié dans *L'Homme* en 1990 (1990).

un homme qui a passé son temps dans le conflit, auprès des armées<sup>152</sup>, qui vivait dans les grottes, qui n'avait pas peur de la mort. Contrairement aux autres personnages de la guérilla, Souphanouvong est celui à qui l'on prête plus volontiers des pouvoirs surnaturels. Il me dit que le Prince Rouge ne craignait ni les coups d'arme blanche, ni les armes à feu, ni les bombes. Il me raconte, ainsi qu'au reste de sa famille : « Lorsqu'une bombe lui tombait dessus, il était soulevé par le souffle mais il se relevait, époussetait ses vêtements et continuait sa route. » Il incarne ainsi la figure du héros, du combattant aux pouvoirs surnaturels qui participait au conflit auprès de la population. Il le décrit comme un homme intelligent, proche de Hô Chi Minh, qui réussit à gagner le conflit par la ruse. C'est dans ce cadre qu'apparaît l'anecdote, plusieurs fois répétée par Pho Tu Khaen et des hommes du même âge, où Souphanouvong se joue de Souvanna Phouma pour gagner la guerre. Deux caractères s'opposent encore dans cette histoire, entre Souvanna Phouma, l'aîné, vivant une vie paisible et cossue à Vientiane tandis que Souphanouvong s'échine sur les champs de bataille et vit dans les grottes et les forêts. Personnalité particulièrement influençable, Souvanna Phouma est décrit comme un homme aimant les femmes, la boisson et la nourriture. Souphanouvong aurait alors organisé une rencontre avec Souvanna Phouma à Vientiane et aurait encouragé son frère à boire. Durant cette entrevue, le cadet mis l'accent sur la nécessité de reconstruire une relation fraternelle entre eux, qui avaient été deux opposants politiques. C'est ainsi que cette histoire raconte comment Souvanna Phouma aurait, par la ruse de son frère, signé un document autorisant les troupes du Pathet Lao à rentrer dans Vientiane, et donc, à mettre fin à la guerre civile et permettre la création de la RDPL. C'est à cette réunification fraternelle que fait référence l'expression de *tahan ai/nong*, selon lui, une armée réunifiée dans la cohérence des relations d'aïnesse qui structurent la vie sociale.

Si Souphanouvong est un personnage qui apparaît dans les manuels d'histoire et est bien reconnu comme un des héros nationaux de la révolution, il a bien moins fait l'objet d'un culte d'État que son homologue Kaysone Phomvihane. Pour autant, pour certains des plus âgés ayant vécu les derniers affrontements politiques du Laos, la figure de Souphanouvong semble cristalliser plus fortement certaines valeurs héroïques et magiques que l'on peut retrouver sous une forme bien différente – puisque l'on ne prête pas à Souphanouvong les attributs moraux d'un *dhammaraja* – dans le culte de certaines figures royales thaïlandaises. Cependant, cet

---

<sup>152</sup> L'historien et anthropologue Oliver Tappe, qui a étudié les lieux de mémoire de la révolution laotienne montre comment Souphanouvong est décrit comme un homme capable d'endurer la difficulté et le sacrifice pour son peuple et qui affectionnait particulièrement s'occuper de son jardin, même en temps de guerre, à l'image de la population (Tappe, 2013, p. 60).

engouement pour le Prince Rouge ne semble concerner qu'une classe d'âge particulière et ne fait l'objet d'aucune mention particulière par les plus jeunes, ni ne fait l'objet d'aucun culte dans le village étudié. De plus, il apparaît qu'aucune portée politique ne lui soit prêtée dans la société laotienne contemporaine.

## 2. LES TERRITOIRES PERDUS : LE STATUT DE FRONTALIER COMME POSITION INTERCHANGEABLE

L'absence de personnages historiques particulièrement forts au Laos, en tant que symbole, ne signifie pas pour autant que les discours nationaux successifs sur l'histoire et la place de la relation lao-thaï dans celle-ci, soient absents au quotidien. Bien au contraire, la situation frontalière nécessite, d'un côté comme de l'autre, de prendre position quant aux habitants de la rive d'en face. L'anecdote, déjà mentionnée du professeur du village voisin et particulièrement celle du pêcheur de Ban Na Daeng illustre bien comment la proximité du rivage thaïlandais fait apparaître, de l'autre côté, l'existence d'un territoire passé, enlevé par une puissance coloniale. Ainsi, c'est bien le territoire contemporain de l'Isan, tel qu'il est aujourd'hui et tel qu'il est conçu administrativement avec ces *changwat*, qui apparaît manquant au territoire national laotien. Cet état de fait apparaît unanime sur les rives laotiennes et sert précisément à expliquer la proximité culturelle et linguistique des Isan avec les Laotiens. Néanmoins, dans le discours, l'idée de la perte des territoires apparaît plus forte que celle de la perte de la population<sup>153</sup>. Son corollaire, une trop forte proximité avec les Thaïlandais contemporains, aussi Isan soient-ils, est aussi un élément central de ce discours.

La mention des territoires perdus par les villageois de Ban Hat Sai sur l'autre rive est à la fois plus rare et plus ambiguë. Le discours national tel que j'ai pu le mentionner portait déjà une ambiguïté, que souligne Shane Strate, entre le paradigme du pays jamais colonisé et celui des territoires perdus. Cette ambiguïté réside dans le partage entre le paradigme de la non-colonisation tel qu'il est conçu dans le discours historique et celui des territoires de l'Isan appartenant auparavant à ce qui constituait le Laos. Cela dépend aussi de la position des individus et de ce qui est en jeu dans une interaction précise. L'absence de colonisation de la Thaïlande est largement mentionnée, précisément, dans le cadre d'une interaction qui met en comparaison les deux États. Dans ce cadre, la situation du Laos, qualifié, par exemple, par Pho

---

<sup>153</sup> Justement à l'opposé des discours historiques sur les enjeux politiques pré-modernes dans la région où la population semblait être un enjeu particulièrement important, notamment pour la riziculture, gourmande en main d'œuvre.



Thawi, de « Thaïlande des années 1970 », une perception évolutionniste qui s'appuie notamment sur la nature des infrastructures laotiennes, est alors expliquée par des années de colonisation de guerre et de présence des nations américaine et française, toutes deux résumées par le qualificatif générique de *farang*. Ce qui constitue ainsi la divergence de parcours entre les deux pays est l'intrusion étrangère et les années de guerre qui leurs sont conséquentes. La Thaïlande s'est trouvée préservée dans sa trajectoire du fait de sa capacité à se préserver de l'ingérence étrangère. Cette perception est si forte que lorsque un soir, Pho Thawi racontait la présence communiste près de son village natal, dans la province de So Phisai, l'un des frères cadets de Mae Thom, né dans le Sud du Laos mais arrivé en Thaïlande alors qu'il était enfant, s'étonne : « mais je ne comprends pas, la Thaïlande n'a jamais été colonisée, si ? ». Dans cette remarque, deux choses apparaissent importantes à souligner. D'une part, la présence communiste est attribuée à une présence étrangère, vietnamienne et laotienne et ne saurait être, dans cette conception, le fait d'un processus politique interne à la Thaïlande. D'autre part, le paradigme de l'absence de colonisation est si fort que la simple présence étrangère ne peut y être admise. Pour cet homme, bien que d'origine laotienne, ayant vécu jusqu'à l'âge adulte à Ban Hat Sai près de la frontière, et partit travailler à Bangkok pendant une partie de sa vie et désormais désireux de revenir s'installer près de Ban Hat Sai, il est difficilement concevable de se percevoir comme Lao d'une quelconque manière.

D'un autre côté, il m'est parfois arrivé de rencontrer des personnes du village, qui bien que n'ayant aucun lien direct avec la rive laotienne d'en face, revendique, dans certaines circonstances précises, une appartenance thaï-lao par la mention de la version laotienne des territoires perdus. Ce fut le cas un soir où Pho Thawi et un ami à lui, Pho Ta Nguen, riziculteur et conducteur de bus, né en Isan dans un autre village mais habitant aujourd'hui à une rue de distance, parlèrent politique. C'était au moment où étaient organisées de récurrentes manifestations menées par un des leaders des Chemises Jaunes, Suthep Thaugsuban, entre Octobre 2013 et Mai 2014. Pho Thawi et Pho Ta Nguen faisaient mention de Suthep en utilisant l'insulte dégradante de *khi ma*<sup>154</sup>. C'est dans un tel contexte que Pho Thawi et Pho Ta Nguen à sa suite me mentionnèrent le fait que l'Isan était autrefois laotienne et que, par prolongement, ils étaient des « *khon lao* », des « Thaï-Lao ». Cette fois-ci, il y a bien une adéquation et une continuité affichée entre le territoire Isan et une certaine identité Lao de sa population. Celle-ci

---

<sup>154</sup> Littéralement « merde de chien » mais tout en sachant que le terme de *khi*, qui effectivement à lui seul désigne une déjection, est employé comme préfixe pour dégrader le terme suivant, lui donnant le caractère d'une insulte. Le terme de chien étant déjà très dégradant dans la langue thaïlandaise, impliquant l'usage de pronom personnel destiné aux objets et aux animaux, le terme de *khi maa* pourrait être traduit par l'expression « sale chien ».

n'intervient que dans le cadre d'une discussion d'ordre politique où l'enjeu est de se distinguer du centre décisionnaire, de Bangkok, en mettant en avant une appartenance dissidente et en s'affirmant d'une essence différente. La critique de la politique centrale et de l'élite, *amnat*, était telle que tous deux en venaient à suggérer la possibilité d'une forme de sécession de l'Isan vis-à-vis du reste du territoire thaïlandais (sans souhaiter néanmoins, une quelconque réunification avec le territoire laotien). On voit bien ici le caractère situationnel de certains recours aux grands récits nationaux de la part des villageois Isan. Ils peuvent potentiellement basculer d'un récit à un autre selon le ressenti à l'égard de la politique nationale. Je reviendrai plus longuement sur cette ambiguïté du discours de l'appartenance isan, notamment dans le dernier chapitre. Néanmoins, c'est la seule fois que j'ai pu avoir écho d'une telle revendication. Et les autres discussions que j'avais pu avoir dans la même période sur le conflit politique qui était en train de se jouer et qui a mené au coup d'État militaire du Général Prayut Chan-Ocha, mentionnaient, certes, une profonde critique du personnage de Suthep et des Chemises Jaunes au profit de Thaksin et des Chemises Rouges, évoquaient une distinction entre les paysans de l'Isan et les élites de Bangkok mais ne s'avançaient jamais à évoquer la sécession, ni une quelconque autonomie. On met, d'ailleurs, plus volontiers l'accent sur le bouddhisme et l'amour du roi qui différencie selon certains, les Isan et les habitants du Nord, soutien des Chemises Rouges, des habitants du Sud, musulmans et soutien des Chemises Jaunes.

Ce qui est intéressant dans cette anecdote pour notre propos, c'est que malgré l'hégémonie d'une certaine lecture royaliste de l'histoire thaïlandaise, il n'en reste pas moins que la version nationale laotienne des territoires perdus peut, à certains égards, être énoncée par les habitants de la rive droite thaïlandaise, dénotant d'une certaine ambiguïté de leur position face à la nation thaïlandaise. Pour autant, cela ne signifie en rien que les conséquences de ce récit soit, de manière univoque, les mêmes entre rive droite et rive gauche. On perçoit bien comment les situations d'énonciation elle-même peuvent alternativement mettre en avant une lecture thaïlandaise de l'intégrité du territoire thaïlandais sous patronage royal et une version laotienne de la perte des territoires soulignant une divergence d'identité ethnique d'avec le centre du pays. D'un côté, le paradigme de la perte des territoires laotiens permet de mettre en valeur une distinction avec le pouvoir politique thaïlandais, de l'autre, ce même paradigme souligne la grandeur passée de la nation laotienne. Ainsi, si les paradigmes historiques se sont construits en opposition et de manière divergente, il n'en reste pas moins que la structure de ces récits peut

être empruntée par les acteurs de la rive thaïlandaise, tout en servant des intérêts<sup>155</sup> différents. Car, si, comme on l'a vu, dans certaines circonstances, il apparaît pertinent de mettre en avant une appartenance lao, il n'est, cependant, jamais envisageable pour les habitants de Ban Hat Sai de souhaiter appartenir à la « communauté nationale laotienne » pour les raisons avancées plus tôt de « retard de développement », caractérisées par l'expression : « *yang mai/bo charoen* ». J'aurais l'occasion de revenir plus avant sur ces différentes logiques de distinctions à la frontière.

### 3. LES REPERTOIRES PASSES DE L'INTERPRETATION DU PRESENT

#### *Sri Khottabong, la réactivation d'un mythe*

Le développement et le progrès sont souvent des thématiques privilégiées pour caractériser la différence de vécus entre les deux pays, que ce soit par les habitants de Hat Sai que par ceux de Na Daeng. À cet égard, la légende de Sri Khottabong met en scène et rejoue cette différence de trajectoires entre les deux pays et l'explique par une malédiction. La première fois que j'ai pu entendre ce récit, ce fut lors d'un entretien que j'avais mené auprès d'une sexagénaire thaïlandaise concernant la fondation du village et la visibilité de la guerre du Vietnam sur les rives thaïlandaises. Elle m'apprenait, ainsi, qu'elle faisait partie d'une des deux plus grandes familles fondatrices du village de Ban Hat Sai. Mais lorsque je l'interroge sur la guerre qui s'est déroulée de l'autre côté du Mékong, celle-ci me dit cette phrase : « à chaque fois que le Laos connaîtra une période faste dans son développement, celle-ci sera immédiatement suivi d'une phase de déclin, comme le mouvement des oreilles d'un éléphant ou celui de la langue d'un serpent » et fait référence à l'histoire d'un homme dénommé Sri Khottabong, doté de pouvoirs magiques, un *phu mi bun* ou *phu wiset*<sup>156</sup>, venant de Thaïlande. Dans cette histoire, la ville de Vientiane était constamment attaquée par un troupeau d'éléphants. Le roi de Vientiane était dépassé par les événements et offrait sa fille à quiconque réglerait ce problème. Sri Khottabong se présenta au roi de Vientiane et vaincu les éléphants grâce à sa force et à son invulnérabilité. Comme promis, la fille du roi, Nang Khiao Khom, fut mariée à Sri Khottabong. Mais peu à peu,

<sup>155</sup> J'utilise, ici, la notion d'intérêt non pas dans le sens du diptyque coût/intérêt ni dans celui de l'acteur rationnel qui agit en fonction d'intérêts individuels calculés mais dans le sens dont Pierre Bourdieu le désigne : « pour partie liée avec ».

<sup>156</sup> « Personne ayant du mérite » ou « personne ayant des pouvoirs ». Les deux qualifications se rejoignent dans la mesure où il est parfois admis que des personnes bénéficiant de nombreux mérites puissent acquérir un certain nombre de pouvoirs magiques et une capacité de leadership (Ladwig, 2014). Les leaders des rébellions millénaristes ayant eu lieu en Isan et au Laos au début du XX<sup>e</sup> siècle sont qualifiés de la sorte (Murdoch, 1974).

le roi commença à craindre la force de son gendre et imaginait ce dernier lui prendre son trône. Il complota alors pour l'assassiner mais ne savait comment faire. Il se dit que même un être doté de tels pouvoirs devait avoir un point faible et demanda à sa fille de déterminer ce point faible. Alors sur la couche, Nang Khiao Khom demanda à son mari quel point faible celui-ci pouvait avoir. Ce dernier, confiant, lui dit que la seule manière de le tuer serait de le transpercer par l'anus, organe nécessairement impur ne pouvant bénéficier d'aucune protection magique. Prévenu par sa fille, le roi de Vientiane organisa une réception au palais en l'honneur du héros Sri Khottabong et fit concevoir par ses ingénieurs un mécanisme de toilettes munies d'un pieu. Quiconque s'y installerait se verrait transpercer de part en part. Ce fut le cas de Sri Khottabong à qui on conseilla d'utiliser spécifiquement ces toilettes. Transpercé par le pieu, le héros mourra. Mais durant son agonie, celui-ci maudit ceux qui avaient complotés son assassinat ainsi que le royaume lao en son entier par la phrase que j'ai pu citer plus haut : « *hai charoen tho chang phap hu tho ngu laep lin* ».

Cette même histoire m'est contée à quelques rues d'écart dans le même village de Ban Hat Sai un mois auparavant alors que je termine un entretien avec Pho Tu Lian et sa femme, Yai Nan, au sujet des migrations laotiennes et de la présence de camps de réfugiés durant les années 1970. Yai Nan insiste sur le fait que Sri Khottabong serait un Thaïlandais et non un Laotien, ce qui expliquerait l'« évolution » de la Thaïlande et le déclin du Laos contemporain. L'histoire de ce côté-ci de la frontière met en jeu la concurrence de développement entre les deux nations. Yai Nan me dit alors ceci : « *pen nithan, pen pavatsat* ». Le terme de *nithan* désigne un conte, une légende, une fable, celle que l'on raconte notamment aux enfants. Le terme de *pavatsat*, lui, serait le plus proche de ce que l'on désigne par l'histoire comme discipline et champ scientifique. Dans cette interaction, les deux termes sont utilisés alternativement pour désigner le récit qui m'est conté.

De ces deux récits relativement similaires de la légende de Sri Khottabong, peu de différences semblent émerger. Dans les deux cas, le héros est Thaï, doté d'une force surhumaine, invincible et se voit assassiner par le complot du roi de Vientiane et de sa fille. De l'autre côté de la rive, une vieille femme originaire de Ban Na Daeng, l'épouse de Pho Tu Khaen, me raconte, à ma demande cette fois-ci, l'histoire de Sri Khottabong. Elle me prévient ne pas se souvenir de la totalité du récit et me conte une histoire légèrement tronquée et différente des précédentes. L'appartenance de Sri Khottabong est bien identifiée, celui-ci est bien considéré comme un habitant des rives droites du Mékong « *yu mueang thai* ». Ensuite, Nang Khiao Khom est annoncée, en introduction, comme une personne au caractère ambiguë, aux désirs ambivalents

et déloyale : « *phoen mi song chai*<sup>157</sup> ». Toute la première partie concernant la qualification de Sri Khottabong en surhomme, le marché proposé par le roi de Vientiane et la bataille de Sri Khottabong contre la horde d'éléphants n'apparaît pas dans le récit de cette femme. L'accent est alors mis sur la personnalité de la femme, sa déloyauté mais aussi sur son absence de désir à l'égard du héros induisant, effectivement, le caractère contraint du mariage qui est explicité dans les versions précédentes. De la sorte, la mort de Sri Khottabong est interprétée comme une manière d'échapper à un mariage non désiré par Nang Khiao Khom. L'absence de volonté de mariage de la fille justifie en partie, mais pas totalement, le meurtre de Sri Khottabong dont la qualité héroïque n'apparaît pas ici. La tonalité tragique de l'histoire se focalise cette fois-ci sur la personnalité de Nang Khiao Khom et moins sur les manigances politiques du roi de Vientiane. Ce dernier n'est pas mentionné une seule fois dans ce récit partiel mais les deux personnages sont bien identifiés comme originaire l'un de Thaïlande et l'autre du Laos. L'expression de la malédiction est bien identifiée avec l'utilisation des deux images animalières précédentes ainsi que ses conséquences. La *mae tu* affirme bien que c'est en conséquence de cette malédiction que son pays, « *mueang hao* », ne se développerait pas, sans pour autant rendre la comparaison explicite avec la Thaïlande contemporaine. C'est aussi de la mort de Sri Khottabong que serait apparue la dénomination du *Mueang Sri Khottabong* désignant aujourd'hui un district de la municipalité de Vientiane. Elle mentionne le fait qu'elle avait appris cette histoire alors qu'elle était à l'école primaire au même titre qu'elle a appris l'existence de Chao Fa Ngum.

J'avais pu auparavant interroger un vieil homme du village thaïlandais de Ban Hat Sai sur sa connaissance de l'histoire de Sri Khottabong. Celui-ci me raconte cette même histoire mais en plus fragmentée. Il affirme cette fois-ci que Sri Khottabong est Lao et non Thaï. Il affirme vaguement l'avoir lu dans les livres mais sans pour autant pouvoir en dire plus. Il affirme alors que Nang Khiao Khom aurait eu plusieurs amants. Ce qui est intéressant, c'est que notre conversation est écoutée par un habitant de Na Daeng, de la rive gauche donc, embauché à la journée par une des familles de Hat Sai pour travailler sur le toit de leur maison. L'ouvrier affirme qu'il existe plusieurs versions de cette histoire. Il dit notamment qu'au Laos, c'est le héros Sri Khottabong qui est décrit comme étant celui qui avait plusieurs partenaires, renversant un tant soit peu l'équilibre moral entre les protagonistes. La lecture « laotienne » de la légende de Sri Khottabong ferait de l'acte de Nang Khiao Khom et de son père, un certain acte de vengeance et la conséquence des actes passés du héros. Néanmoins, Sri Khottabong est doté de pouvoirs spécifiques d'invincibilité et il est souvent noté que de tels pouvoirs ne peuvent être

---

<sup>157</sup> Littéralement « elle a deux cœurs », expression désignant une personne déloyale, infidèle, indécise, hésitante.

acquis par n'importe qui et que cette capacité est souvent le fruit d'un karma bénéfique acquis durant les vies et actions précédentes. Ainsi, Sri Khottabong ne peut être fondamentalement mauvais dans une telle acception malgré une certaine volonté de faire pencher la balance au bénéfice des protagonistes lao de cette histoire.

Ainsi, nous avons un récit partagé de deux côtés de la frontière et qui semble principalement connu, dans une certaine mesure, des personnes âgées de plus de 50-60 ans (à l'exception de l'ouvrier laotien venu travailler à Hat Sai qui, lui, a autour de 30 ans). Considérant les récits parfois tronqués par la mémoire, on peut dire que la plupart d'entre eux maintiennent la même structure avec quelques différences néanmoins. Tous semblent attribuer une origine thaïlandaise au héros, à l'exception du vieil homme de Ban Hat Sai, alors que la plupart des chroniques du côté laotien ne mentionnent pas cette origine. Les différences qui semblent émerger entre les interlocuteurs thaïlandais et laotiens concernent la connotation morale des deux protagonistes au sein de leur mariage. Ainsi, l'adultère est un des critères permettant d'ajouter une certaine dose d'immoralité au personnage de Sri Khottabong et le mariage forcé permet de légitimer, en partie, l'acte de Nang Khiao Khom ; seulement en partie, puisque le caractère héroïque de Sri Khottabong lui est rarement enlevé dans l'histoire. Les sources citées par les différents interlocuteurs sont, le plus souvent difficilement identifiées. Parmi les sources évoquées, on trouve l'apprentissage scolaire, dans le cas de la *mae tu* laotienne ou de *mo lam* qui passaient dans les villages lorsqu'elle était enfant pour une *yai* de Ban Hat Sai. Plus généralement, les souvenirs de ce récit doivent se rechercher dans l'enfance.

Dans la littérature francophone, on ne trouve que le texte de Charles Archaimbault qui développe une étude approfondie de la légende de Sri Khottabong (Archaimbault, 1980). Dans les différentes versions présentées par l'ethnologue, la légende de Sri Khottabong est intrinsèquement liée à celle du That Phanom<sup>158</sup> ainsi qu'à la fondation de la ville de Vientiane. En effet, le roi de Vientiane présenté dans la légende apparaît, dans les hagiographies décrites par Charles Archaimbault, comme la réincarnation de Phania Chanthaburi qui viola Nang Malika, malgré l'interdiction. Puni à cause de cet acte, il fut réincarné en paysan obèse, Buri. Auparavant, Gotama (Bouddha) rencontra le roi de Sikhottabong qui lui fit des offrandes. Gotama prédit alors que ce sera la future réincarnation de ce roi qui couronnera le paysan obèse

---

<sup>158</sup> Stupa situé encore aujourd'hui dans la province de Nakhon Phanom en Thaïlande. Bien que les archéologues semblent indiquer que le stupa en question serait antérieur, il fut néanmoins reconstruit dans sa forme actuelle sous le règne de Setthathirat au XVI<sup>e</sup> siècle. Il est indiqué comme ayant été construit et reconstruit durant les mêmes périodes que le That Sikhottabong à Takhek, au Laos, en face de la ville de Nakhon Phanom. Tous deux sont censés abriter des reliques du Bouddha.



roi de Vientiane, chargé de diffuser l'enseignement de Bouddha. C'est donc bien après le couronnement de ce paysan obèse que la légende du héros Sri Khottabong se situe. Une fois Buri roi de Vientiane, la figure de Sri Khottabong devient ce héros qui vainquit le troupeau d'éléphants. Dans quelques-unes des versions recueillies par l'auteur, il est mentionné du roi de Sikhottabong, père du héros mentionné dans la légende ou d'un certain Khottabong, qui aurait fait assassiner les femmes enceintes de son royaume suite à la prédiction d'un astrologue, qu'un jour un *phu mi bun* viendrait naître dans son royaume. Charles Archaimbault explique alors que la tradition orale telle qu'il la décrit tente d'expliquer le sort de Sri Khottabong par cet acte mais avec le risque d'une confusion entre le père et le fils ou bien la présence, dans la version thaïlandaise, d'homonymes entre un certain roi Khottabong et le héros Sri Khottabong : « À la suite d'une contamination entre la légende du roi au bâton et la chronique, contamination due à une certaine homonymie et liée à la disparition ou à la censure des premiers épisodes, le roi *Khottabong* devint finalement au Laos *Sikhottabong*, ce qui explique l'hétérogénéité de la tradition populaire lao (Archaimbault, 1980, p. 54). » Tandis que la tradition hagiographique décrite met l'accent sur la rétribution des actes et l'influence des vies antérieures des protagonistes sur les vies ultérieures, la tradition orale, elle, souligne avant tout le rôle des pouvoirs des deux personnages. Si Thao Sri Khottabong est doté de pouvoirs magiques et dans les récits contés par Charles Archaimbault, Buri, futur souverain de Vientiane, a accédé au trône grâce à l'aide du roi naga<sup>159</sup>. Les déboires que subirent le royaume de Vientiane à la suite, l'invasion des Birmans ou du Siam selon les récits, sont les conséquences, soit de la malédiction proférée par Sri Khottabong, soit de la destruction de l'autel secret de Buri en l'honneur du roi naga.

C'est seulement dans les Annales siamoises des royaumes du Nord, qui narrent, entre autres, la création des royaumes du Nord, de Sukhothai et d'Angkor, que Sri Khottabong est décrit comme le souverain d'un royaume situé au centre des territoires siamois. Dans la suite de son texte, l'auteur retranscrit le récit d'un ex-chef de bonzes du vat Sikhottabong dans la province de Takhek, recueilli dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Cette version est proche de celle recueillie auprès des habitants des deux villages étudiés, à la différence que la genèse de Sri Khottabong est décrite. En effet, celui-ci aurait été un orphelin frêle, Nang Si. Alors qu'il était adolescent, il travailla sur la construction de rempart pour protéger la capitale du royaume de Mattabong. Alors que ses camarades partirent chercher du bois, ils lui demandèrent de rester

---

<sup>159</sup> Figure ophidienne mythique du panthéon bouddhique mais qui est lié à un culte des esprits du lieu parmi les populations taï. J'aurais l'occasion de revenir plus avant sur cette figure dans le chapitre V.

préparer à manger. Il mit à cuire du riz mais ne possédait pas de spatule en bois, qu'il dut aller chercher dans la forêt. Alors qu'il remuait le riz celui-ci devint noir. Craignant les représailles de ses compagnons, il mangea la totalité du riz qui lui conféra les pouvoirs que l'on connaît au futur héros. Il fut désigné vice-roi du royaume et en devint le souverain à la mort du roi d'alors. Plus tard, une prophétie lui apprend qu'un jeune garçon, à ce moment encore dans le ventre de sa mère, le ferait partir du royaume. Il ordonna alors de tuer toutes les femmes enceintes sans parvenir à tuer le garçon. À la venue du jeune garçon devenu adolescent, le souverain Sri Khottabong lança son bâton magique, hérité de la première spatule en bois, et fonda un royaume à l'endroit de sa chute, celui de Sikhottabong qui renvoie à la ville de Takhek aujourd'hui. La suite du récit est plus détaillée mais renvoie à ce que j'ai déjà évoqué concernant les prouesses de Sri Khottabong et la trahison du souverain de Vientiane.

Enfin, le dernier récit plus tardif retranscrit par l'ethnologue, provient d'un religieux siamois originaire de l'Isan décédé en 1932. Ce texte mentionne le roi Chao Anou, faisant référence au souverain que j'ai déjà mentionné qui tenta de conquérir une partie du plateau de Khorat. Dans ce récit, Chao Anou désigne le roi de Vientiane qui offrit sa fille à Sri Khottabong après que celui-ci se soit débarrassé de la menace des éléphants. Mais cette fois, Chao Anou ne tue pas le héros par lâcheté ou par crainte mais parce qu'il désire voir sa fille revenir auprès de lui après que son fils, Lao Kham, ait disparu. Ce dernier, revenu par la suite, tenta d'attaquer Bangkok, ce qui provoqua la mise à sac de Vientiane comme annoncé dans la prophétie. La vanité de ce fils, qui parvint durant quelques années à conquérir Bangkok, a conduit à la destruction de Vientiane durant plusieurs siècles.

La légende de Sri Khottabong, réécrite par les hagiographes, si elle faisait référence à la construction du That Phanom, s'est vue mêlée à ce récit de héros qui payèrent les conséquences de leurs vies antérieures. Écrit et diffusé par des religieux et par des *mo lam*, le texte s'est appuyé sur des références historiques plus ou moins explicites dont le dernier texte en est un des témoignages les plus frappants. L'étude de Charles Archambault permet d'insérer la légende, racontée par les habitants de Ban Hat Sai et de Ban Na Daeng, dans une histoire, certes partielle, des usages et réappropriations de la légende de Sri Khottabong. On ne retrouve à aucun moment, dans les récits retranscrits d'Archambault, la référence à l'expression de la malédiction sous la forme des oreilles de l'éléphant et de la langue du serpent. Je n'ai malheureusement pas pu retrouver la trace de *mo lam* qui pouvait rendre compte de l'existence de cette forme réactualisée de la légende de Sri Khottabong. Pourtant, ce qui demeure commun à tous les récits, c'est bien l'existence de cette malédiction à l'égard du royaume de Vientiane qui servira de schème

explicatif aussi bien pour sa mise à sac au XIX<sup>e</sup> siècle par les forces siamoises que pour la guerre du Vietnam à partir de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle. La structure et les motifs de cette légende semble alors réappropriés à différentes époques (celle du Lan Xang, de Chao Anou ou de la guerre du Vietnam) et par différents interlocuteurs pour rendre compte des différents états du rapport entre les deux nations. Dans le cas des personnes interrogées à Hat Sai et à Ban Na Daeng, il est difficile d'affirmer que les sources utilisées, celles qui seraient à l'origine de la première confrontation avec la légende de Sri Khottabong, soit si différente entre les interlocuteurs. Ainsi, je pense qu'il est difficile d'affirmer qu'existeraient des écritures nationalistes de cette histoire. Ce qui semble le plus probable, c'est que les récits qui m'ont été faits, issus d'une connaissance et d'un apprentissage originel similaire (même dans ses détails puisque l'énoncé de la malédiction demeure le même), se sont adaptés à la position de chacun des interlocuteurs tout en préservant la morale que, même dans les récits d'Archaimbault, le récit avait conservé à travers le temps. Dès lors, ce qui apparaît intéressant, c'est moins la véracité de telle ou telle autre des versions que ce que ces versions disent de l'appropriation du récit et de la position des personnes qui se le sont approprié. Toutes semblent faire la démonstration de la portée de la malédiction du héros Sri Khottabong par la différence de « développement » entre le Laos et la Thaïlande mesurée à la distinction des niveaux de vie ainsi que par les conflits de la dernière moitié du XX<sup>e</sup> dont la plupart de mes interlocuteurs ont fait une expérience indirecte sur laquelle je reviendrai au chapitre suivant. Tous les récits décrivent Sri Khottabong comme étant d'origine siamoise alors même que seul un des textes décrit par Charles Archaimbault semble mentionner de manière explicite l'origine extrafrontalière du héros, celui des Annales du Nord. La différence entre les récits entendus réside plutôt sur la moralité du héros et les motivations de Nang Khiao Khom. La structure ou le modèle du récit demeure les mêmes, mais l'histoire contemporaine et le positionnement respectif des interlocuteurs de part et d'autres de la frontière prête une signification et des conséquences actualisées au récit<sup>160</sup>. On perçoit dans ces interprétations une lecture de la réalité d'aujourd'hui,

---

<sup>160</sup> On peut alors imaginer que ces légères adaptations réalisées par mes interlocuteurs sont le fait de procédés d'« étoffement par inférence » dont parle Maurice Bloch. Ce dernier évoque ce type processus dans le cadre de récits historiques où le « contenu empirique d'un récit, inévitablement ténu, est remplacé par une expérience qui est pratiquement d'une même nature que s'il s'agissait d'une expérience vécue. Il devient alors possible pour les sujets d'« évoquer » des aspects du passé qu'ils ont appris dans un récit qui ne contenait aucune information de ce type, mais qu'ils ont inféré pour lui donner du sens. Cela veut dire qu'en dépit de la pauvreté de l'input d'origine, ils peuvent, quand ils veulent se rappeler, scruter une mémoire vive et presque illimitée des événements contenus dans le récit, exactement comme pourrait le faire quelqu'un qui évoque des souvenirs autobiographiques (Bloch, 1995). » Si dans notre cas, il ne s'agit pas d'une mémoire historique qui pourrait s'apparenter à une mémoire autobiographique, les procédés d'inférences apparaissent similaires. Associé à la situation divergente des deux pays en question, le récit de Sri Khottabong est mobilisé selon le même modèle avec de menues divergences, inférées par mes interlocuteurs en fonction de leur propre position lors de la mise en récit.

comme la conséquence d'une prophétie réactualisée à plusieurs reprises où un certain passé s'incarne dans le présent par le média des positions des acteurs qui le suscite et des événements qui semblent pertinents au moment de la remémoration.

### *Frontière et nation : les cadres divergents de la fondation*

On retrouve à l'échelle locale certains schèmes communs partagés qui modèlent l'interprétation du monde. Néanmoins, d'autres histoires locales vont mettre en scène une affiliation nationale de l'histoire locale, maintenant à distance les possibilités d'une histoire partagée entre les deux villages situés de part et d'autre de la frontière. Une différence originelle s'établit entre les actes de fondation des deux villages. L'un repose sur la filiation avec l'histoire nationale – notamment une histoire de lutte contre la menace laotienne – et l'autre dont la fondation repose précisément sur la circulation « transfrontalière ».

La fondation de Ban Hat Sai serait liée, d'après un document diffusé par l'OBT du *tambon*, au guerrier Bodindecha, héros des forces siamoises ayant repoussé l'invasion de Chao Anouvong. En effet, ce texte évoque l'histoire de trois frères : Thao Suvo, Thao Chiangkhet et Thao Om. Tous les trois arrivèrent à Nong Khai. Ils achetèrent un bateau pour visiter les alentours sur les rives du Mékong et trouver des terres à travailler. L'histoire dit qu'ils auraient particulièrement apprécié les terres correspondant à Ban Hat Sai, ayant une belle vue sur le Mékong et où une plage se dégage en saison sèche. Thao Suvo aurait pris la suite du commandement de l'armée siamoise à la mort de Chao Phraya Ratchasuphawadi (Bodindecha), qui commandait une partie des forces thaïlandaises envoyées pour mater la rébellion lao de Chao Anou. Thao Suvo, désormais général, donna, à chacun de ses frères, une tâche particulière à accomplir durant la guerre. Celle de Thao Chiangkhet aurait été de subvenir aux besoins de l'armée mais aussi de trouver une longue épée. Quand la guerre fut terminée, Thao Suvo donna le titre de Thao Srimahaphom à son frère Thao Chiangkhet et lui proposa de devenir le gouverneur de Phon Phisai. Thao Chiangkhet refusa ce titre et décida de demeurer à l'endroit où se situe aujourd'hui Ban Hat Sai et fonda le village en devenant son premier *phu yai ban*. Au cours du temps, le nom de Chiangkhet aurait été transformé pour devenir celui d'une des familles les plus importantes du village. Cette histoire permet ainsi de procurer les assises généalogiques de cette fondation et justifier l'importance de cette famille. J'ai pu interroger d'autres personnes quant à la centralité de ce personnage de Thao Chiangkhet. On retrouve des alternatives,

énoncés par les héritiers d'autres familles, où Chiangkhet est accompagné dans son acte de fondation par un certains Pho Tu Lin, figure fondatrice d'une autre lignée d'importance pour le village. Indirectement donc, l'histoire de Thao Chiangkhet permet d'établir un lien entre une famille d'importance dans le village, ses membres présents, la fondation du village et l'épopée nationale, une épopée nationale qui souligne tout particulièrement l'appartenance du territoire Isan au « corps » national.

Il faut rappeler que le récit de la tentative d'invasion de la part du roi Chao Anou dans l'histoire nationale thaïlandaise met en scène l'un des seuls personnages féminins et de l'Isan, Thao Suranari (Ya Mo), portée au rang d'héroïne nationale. L'histoire de Chao Anou avait une place modérée dans les chroniques au XIX<sup>e</sup> siècle qui ne la mentionnait essentiellement que comme la rébellion d'un vassal contre Bangkok, et non comme une invasion lao en Thaïlande. Elle est par la suite devenue le récit privilégié de l'opposition lao-thaï au moment, précisément, où les forces politiques présentes sur les deux territoires ont commencé à élaborer une histoire distincte<sup>161</sup>. Dans le récit consacré, Thao Suranari vivait à Khorat (Nakhon Ratchasima) lorsque l'armée de Chao Anou l'a envahi. Devant travailler à nourrir les soldats de l'armée de Chao Anou, elle réussit, selon les versions, soit à les rendre ivres, soit à organiser une révolte au sein du camp permettant à l'armée siamoise d'organiser la riposte et de repousser l'envahisseur. C'est le seul personnage Isan qui fut érigé en héroïne nationale. Le monument à sa gloire fut érigé en 1934, à Nakhon Ratchasima dans le but d'asseoir la légitimité du nouveau gouvernement et d'intégrer l'Isan au récit national. À Ban Hat Sai, comme l'illustre la figure 14 [Figure 14], les portraits de Ya Mo sont aussi particulièrement affichés. En attachant le fondateur du village à l'invasion de Vientiane et à la riposte de personnages Isan, ce récit lie tout particulièrement l'histoire locale à l'histoire nationale en passant par l'histoire régionale, toutes trois intégrées pour demeurer en cohérence avec l'intégration politique et historique de l'Isan au sein du territoire et du récit national thaïlandais.

Le récit de la fondation de Ban Na Daeng sur les rives laotiennes est, lui, tout différent. La première fois que j'ai pu en avoir un aperçu, c'est du côté thaïlandais alors que j'accompagne Mae Thom, médecin de village, soigner une vieille dame dans le village voisin, plus en aval sur le fleuve. Cette vieille femme me raconte qu'elle est la petite-fille du fondateur du village, Pho Ta Khiao. Ce dernier aurait immigré de la rive d'en face à cause d'une épidémie de choléra liée à la présence d'étranger (*farang*). Ce village de la rive gauche aurait alors été l'embryon originel

<sup>161</sup> Charles F. Keyes montre dans un de ses textes comment l'analyse d'une historienne thaïlandaise concernant l'érection d'un monument commémorant Thao Suranari (Ya Mo) comme faisant partie d'un agenda politique particulier dans les années 1930, est devenu le lieu d'affrontement nationaliste virulent (C. Keyes, 2002).

qui aurait donné lieu, au cours d'une seconde étape de migration, à la fondation du village de Ban Na Daeng. En effet, les différents commentaires que j'ai pu récolter dans le village de Ban Na Daeng évoque tous, *a minima*, le hameau d'origine, Na Pang et une histoire d'épidémie. La description la plus riche que j'ai pu retrouver fut celle écrite par un professeur né à Na Daeng et travaillant toute sa carrière à Vientiane. Cet auteur cite notamment Etienne Aymonier qui recense déjà en 1884 quinze maisons dans le village de Ban Na Daeng<sup>162</sup>. Dans son histoire du village que le professeur a réalisé en 2002 en interrogeant les personnages les plus âgées de Ban Na Deng, il affirme que l'origine des installations proviendrait de migrations de l'intérieur du pays et d'une population qui serait venue s'installer sur les rives du Mékong, y compris du côté siamois. Il évoque deux hameaux dont Na Pang qui existait à l'époque et qui aurait constitué un des réservoirs de migrants ayant fondé le village de Na Daeng. Comme la vieille femme rencontrée auparavant, il explique que la présence des Français fit fuir les habitants, par la maladie ou la répression armée, de ces deux hameaux vers l'autre rive. Une partie de ces migrants revinrent finalement se réfugier sur la rive gauche et fonder le village de Ban Na Daeng. Ainsi, l'histoire de fondation de Ban Na Daeng rend compte de deux thématiques principales que l'on retrouve dans les différents récits, celui de la présence des colons français et celui de l'aller-retour entre les deux rives du Mékong. Très différente de la fondation de Ban Hat Sai, l'histoire de Ban Na Daeng ne met pas en avant les fondateurs, bien que le professeur tente de réaliser une recension des premières familles, et surtout ne s'intègre pas au récit national et souligne l'importance de l'échange entre les deux rives.

Certes, il faut mesurer mon affirmation en prenant en compte le fait que le récit thaïlandais qui souligne le lien historique entre Bodindecha et Thao Chiangkhet est un récit produit par l'autorité politique du *tambon*, et n'apparaît pas dans les récits individuels. Néanmoins, il est clair pour chacun des interlocuteurs de la rive thaïlandaise que Thao Chiangkhet est un immigré de l'intérieur du territoire siamois et ne met aucunement l'emphase sur l'autre rive alors même que, selon le récit consacré, il parvint sur les rives de Ban Hat Sai au moment où Vientiane n'était qu'un territoire vassal de Bangkok. L'emphase concernant l'espace frontalier dans la fondation de Ban Na Daeng et, d'un autre côté, le lien avec le rattachement au territoire national thaïlandais dans le cas de Ban Hat Sai, reflète assez bien les logiques pratiques qui sont à l'œuvre aujourd'hui à la frontière, sujet que j'aborderai dans la suite du texte.

---

<sup>162</sup> Ce sont en réalité deux informateurs khmers qui effectuent le voyage dans cette région (Mission Etienne Aymonier, 1895).



## CONCLUSION

À différentes échelles, ce second chapitre s'est voulu dresser un aperçu des principales élaborations historiques et historiographiques consacrées à la constitution des espaces lao, thaï et isan. La première section de ce chapitre avait pour ambition de présenter un état de l'art, nécessairement partiel, de la constitution d'un champ d'étude concerné principalement par la constitution d'un espace lao transversal aux territoires nationaux tels qu'ils sont connus et établis aujourd'hui. Ainsi, au travers de quelques auteurs, j'ai voulu montrer comment s'était élaborée une proposition ethno-linguistique du peuplement des populations taï dans la péninsule sud-est asiatique et comment celle-ci continue à influencer les analyses ethnologiques des populations isan, principalement perçues au regard de leurs différences à l'égard des populations du centre et de leur appartenance commune avec les populations de la rive gauche. Loin de remettre en cause le scénario de peuplement de ces populations dans les territoires thaïlandais et laotiens contemporains, cet argument vise principalement à rendre compte de l'influence de ce paradigme dans la vision proposée des similitudes entre populations des deux rives.

D'autre part, et en lien avec la seconde section, ce premier argument vise aussi à montrer comment l'origine commune établie des populations taï a aussi servi certains agendas politiques dans la constitution de deux nations différenciées dont l'acte de fondation, dans les différentes traditions historiographiques, remonte à la constitution des frontières. Car si dans le modèle ethno-linguistique la frontière s'établit approximativement aux portes du plateau de Khorat, les traditions nationales voient dans la mise en place coloniale de la frontière un sujet d'interprétation privilégiée. En même temps qu'il sépare des populations, l'arbitraire de l'élaboration des frontières sous l'influence coloniale, est aussi un acte de fondation de deux espaces politiques différenciés. On voit alors à l'œuvre deux procédés similaires s'accomplir de part et d'autres de cette nouvelle frontière. D'un côté, on tente de « thaïser » un territoire tandis qu'on tente – plus tardivement, dû à la présence coloniale – de « laociser » de l'autre. On retrouve alors l'affirmation d'Alexander Horstmann selon laquelle la question des frontières ne se limite pas à un tracé d'une ligne territoriale : « It extends deep into the heart of the national territory – into the center itself – extending to every agency where the state deals with the alien, the illegal, the migrant, the refugee, and the political dissident detained in high-security prisons or detentions camps (Horstmann, 2006). » Au-delà du traitement des migrants et de l'étranger, processus qui seront détaillés par la suite, la constitution des frontières et l'intégrité des territoires nationaux fondent, particulièrement dans le cas de la Thaïlande, le cœur des

paradigmes historiques nationaux. Selon une structure similaire en apparence dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle puis différenciée par la suite, des traditions historiographiques et nationales se constituent dans chacun de ces espaces, centrées sur la figure royale en Thaïlande et sur l'émancipation et l'acte révolutionnaire du côté laotien. Distincts dans leur contenu, ces grands récits le sont aussi dans leur hégémonie compte-tenu de l'effort et de technologies très inégales de diffusion de part et d'autre de la frontière.

Enfin, la dernière section tente de mesurer la portée de ces récits au cœur des interactions frontalières dans les deux villages étudiés. Les deux grands arguments qui affirment l'adhésion univoque des thaïlandais, tout autant que celui affirmant l'irrévérence des Isan à l'égard du monarque doivent être mesurés dans le cas des villageois de Ban Hat Sai. Au regard de leur position, de leur origine mais aussi du contexte de l'interaction, ces derniers peuvent alternativement se montrer critiques tout autant que loyaux envers la figure du patriarche de la nation. Sur l'autre rive, si le récit de la perte des territoires est celui qui revient le plus souvent, la force du récit de l'appartenance nationale apparaît moins être un enjeu privilégié. Aussi bien du point de vue de la rive droite où elle constitue un enjeu de politique nationale tout particulier, la région Isan est un sujet privilégié de la constitution de l'intégrité nationale des deux nations. Néanmoins, dans l'un et l'autre des cas, elle porte une ambiguïté qui, pour des acteurs en présence à la frontière partageant un certain nombre de références communes, produit une reconfiguration constante des appartenances. Il me semble que dans ce cadre, on est au cœur de ce que Michael Herzfeld entend par « intimité culturelle » où les différents acteurs en présence préservent, pour partie, les récits les plus hégémoniques dans le cadre d'interactions avec les personnes extérieures tout en s'en distanciant dans l'intimité, faisant de cette distanciation un marqueur de « socialité commune ». C'est le cas notamment du rapport à la monarchie pour les habitants de Ban Hat Sai. Parmi les références communes, la légende de Sri Khottabong, connue par un certain nombre d'habitants de part et d'autre de la frontière, est un matériau du passé commun qui permet d'interpréter la relation entre les deux territoires nationaux, toujours sous l'angle de la comparaison, avec certaines variations propres à la position des acteurs.

Les deux récits de fondation de village récoltés montrent quant à eux deux attitudes divergentes quant à la place de l'espace frontalier. Si le récit de fondation de Ban Hat Sai, produit par une instance officielle, constitue les représentants des familles fondatrices comme des héritiers, elle rattache aussi cet héritage à l'histoire nationale et à la lutte contre son voisin fraternel en prenant soin d'y intégrer des figures de l'Isan. À l'inverse, la fondation de Ban Na Daeng souligne la menace coloniale et l'importance d'un espace frontalier dont la nature

politique est évincée. Ces deux récits, bien que de nature différente, représentent assez justement la structure sociale en présence à la frontière dont je vais traiter plus longuement dans la suite de ce texte.

La constitution des récits historiques à différentes échelles me semblaient nécessaires à détailler dans cette section tant elle est au cœur, pour les Isan, des ajustements de positions qui s'établissent à la fois au regard de leur positionnement dans l'espace politique thaïlandais contemporains, tout autant que vis-à-vis de leurs voisins immédiats de l'autre rive. Ainsi, la thématique frontalière se révèle être un enjeu historique fondamentale dans la construction nationale tout autant que l'histoire apparaît être un matériau nécessaire à l'explicitation ou à la reconfiguration des relations à l'échelle de l'espace frontalier. Cette ambiguïté des ajustements peut apparaître d'autant plus troublante que parmi les habitants de Ban Hat Sai, on dénombre une relative proportion de personnes originaires du Laos, soit de la rive d'en face, soit de territoires plus intérieurs. Ces migrations sont héritées de la guerre du Vietnam qui a remis en jeu, du point de vue des relations internationales le statut et la fonction de la frontière thaï-lao. Cette période est aussi celle qui a reconfiguré mais aussi cristallisé les relations frontalières à l'échelle des deux villages.

## CHAPITRE III

### BIOGRAPHIES D'UNE GUERRE

CONSEQUENCES MATERIELLES ET SYMBOLIQUES DU CONFLIT A LA FRONTIERE

La Guerre du Vietnam (*songkham vietnam*), ou comme elle est désignée parfois par les habitants de Ban Na Daeng, la « guerre américaine » (*songkham america*), est le plus souvent décrite en Europe et aux États-Unis sous l'angle de l'engagement américain entre 1965 et 1975 dans le Sud Vietnam. La majeure partie des études concernant ce conflit se focalisent autour des aspects politiques, diplomatiques et militaires de l'intervention américaine. Si, comme le notent les auteurs Vatthana Pholsena et Oliver Tappe, en introduction de l'ouvrage collectif : *Interactions with a violent past. Reading post-conflict landscapes in Cambodia, Laos and Vietnam*, on évoque de plus en plus l'action du Vietnam durant la guerre, peu d'écrits, à l'exception de quelques-uns, s'intéressent à l'impact de la violence du conflit sur les sociétés locales et les populations, sujet que le dit ouvrage compte traiter (Tappe & Pholsena, 2013). D'autres études se sont intéressées aux migrations conséquentes à ces différents conflits et à l'installation de ces populations dans les pays-tiers sous l'angle de l'intégration, comme cela a été le cas en France notamment avec les ethnologues Catherine Choron-Baix concernant les populations Lao (Choron-Baix, 1983, 1991, 1992), Jean-Pierre Hassoun concernant les Hmongs (Hassoun, 1988, 1995, 1997) ou encore Gisèle Bousquet, Martine Gayral-Taminh, Lê Huu Khoa et Ida Simon-Barouh pour les populations vietnamiennes et cambodgiennes (Simon-Barouh, 1983, 1993; Huu Khoa, 1985; Bousquet, 1991; Gayral-Taminh, 2010). La majorité de ces études ont débuté dans les années 1980 et se sont prolongées jusqu'au début des années 1990. S'il existe un fort engouement autour des objets mémoriels en sciences humaines et sociales depuis plusieurs décennies et que certains auteurs se sont intéressés à ces aspects dans ces trois pays<sup>163</sup>, aucun ne traite des conséquences du conflit et des différentes vagues de migrations à la frontière. C'est l'objectif de la première section de ce second chapitre qui interrogera la guerre et ses conséquences telles qu'elles ont été vécues de part et d'autres de la frontière, ce que la guerre a produit sur la fonction de la frontière et de la traversée, ainsi que le changement de la composition de la population au sein de l'espace frontalier provoqué par les différents événements. La seconde et dernière section de ce chapitre se focalisera sur l'itinéraire migratoire et l'installation d'une famille laotienne à Ban Hat Sai ainsi que sur son rapport au territoire d'origine. Cette dernière partie permettra de nourrir les réflexions concernant le rapport hiérarchisé au territoire d'origine que peuvent entretenir les familles qui se sont réfugiées sur la rive thaïlandaise durant le conflit. Elle sera aussi l'occasion, dans un dernier temps, de confronter

---

<sup>163</sup> Voir notamment les écrits de Vatthana Pholsena, Oliver Tappe pour le Laos, Heonik Kwon au Vietnam ou encore Anne-Yvonne Guillou au Cambodge.

les « mémoires » différenciées de ceux qui ont migré dans un pays-tiers et de ceux demeurés en Thaïlande, perspective rarement adoptée par la littérature scientifique. L'angle biographique sera tout particulièrement développé dans ce second chapitre et ce, pour plusieurs raisons. L'approche biographique permet de rendre compte des événements tel qu'ils ont été vécus à une échelle plus réduite, rendant disponibles des interprétations parfois dissonantes de celles des récits d'envergure plus large, tant dans les discours nationaux que scientifiques, du conflit « vietnamien » et de ses conséquences. Les trajectoires particulières mises en récit dans ce chapitre permettent de rendre compte de la manière dont les différents individus conçoivent et mettent en cohérence aujourd'hui leur propre itinéraire et la place du conflit et des migrations de l'époque dans la perception contemporaine de la frontière et de ses résidents. De tels matériaux nécessitent, néanmoins, des précautions particulières tant ils rendent parfois difficile la généralisation. L'intérêt du développement qui va suivre a donc moins pour but de remettre en question la chronologie des événements liés au conflit et à ses suites, que de rendre compte de son influence à la frontière. De plus, les précautions nécessaires à l'analyse biographique, liées notamment aux difficultés de la remémoration mais surtout au contexte d'énonciation<sup>164</sup> du souvenir et à l'« illusion rhétorique » produite par la forme linéaire du récit (Bourdieu, 1986), permettent à l'inverse de rendre compte des enjeux contemporains des événements passés tant à l'échelle nationale qu'à une échelle plus localisée.

### *La crainte de la périphérie ?*

La période qui suit l'indépendance du Laos et qui correspond à la totalité de la période que l'on qualifie comme étant celle de la guerre du Vietnam est caractérisée par une grande confusion politique interne au Laos. Cette confusion politique et la crainte de l'avancée communiste auront nécessairement un impact sur les relations frontalières entre les deux États. Comme j'ai pu déjà le mentionner, à partir de 1958, le gouvernement thaïlandais de Sarit Thanarat va projeter le développement de la région du Nord-Est dans le but d'endiguer une avancée communiste en terre thaïlandaise, conséquente à l'influence supposée des réseaux frontaliers déjà constitués entre habitants de la rive gauche et de la rive droite dans la région du Nord-Est. Cette proximité géographique et culturelle entre les deux populations est pensée, par

---

<sup>164</sup> J'entends, ici, non seulement la forme prise par l'interaction, en contexte d'enquête, du récit du souvenir face à moi-même mais aussi la position, plus générale, de mes interlocuteurs au même moment (position sociale, sexe, durée d'installation, liens de parenté).



le nouveau gouvernement thaïlandais, comme un pont permettant l'intrusion communiste. Pour éviter une telle avancée, le gouvernement, sous patronage royal, tenta d'intégrer l'Isan au sein d'un maillage de communication qui permettrait de le rapprocher des populations du centre thaïlandais. Ce fut le cas avec le développement de nouvelles routes, comme la *Friendship Highway* construite avec le concours financier des États-Unis permettant de relier le centre thaïlandais à Khorat puis jusqu'à Nong Khai. On intensifie l'électrification des campagnes ainsi que l'encadrement des structures étatiques dans la région. On développe les communautés locales<sup>165</sup>. La pénétration communiste est, effectivement, réelle dans le Nord-Est et, malgré l'existence du Parti Communiste Thaïlandais depuis les années 1940, c'est véritablement dans les années 1960 que le nombre d'adhérents augmente et que la guérilla s'intensifie<sup>166</sup>. Au même moment, par crainte de l'effet domino en Asie du Sud-Est et, dans la mesure où la Thaïlande possède 2 000 km de frontière avec le Laos, les forces américaines établirent plusieurs bases militaires dans le pays dont une située à Udon Thani entre 1964 et 1976, à moins de 60 km de la ville de Nong Khai et de la frontière laotienne. Ainsi pour le gouvernement thaïlandais, c'est non seulement la frontière mais toute une zone à proximité de la frontière, cette *frontier* à conquérir, suspecte de volonté séparatiste, qu'il fallait rapprocher du centre.

On entend peu parler de l'insurrection communiste dans l'Isan thaïlandais parmi les habitants de Ban Hat Sai. En effet, les quelques habitants qui ont pu me l'évoquer ne sont pas originaires de ce village et mentionnent plutôt la présence de groupes armés communistes au sein de leur village natal. C'est le cas tout particulièrement de deux hommes, Pho Thawi et son oncle, Pho Tu Lian, originaires d'un village situé plus à l'intérieur des terres dans le district de So Phisai, qui mentionnent la présence de groupes communistes. Pour la plupart des habitants

---

<sup>165</sup> « As the Thai government's interest in community development flourished in the postwar era, the idea of *chumchon* [community] brought together disparate agendas of cultural modernization, economic development, and national security into a simplified symbolic framework. Strong local community came to be seen as defense against the spread of communism, the undesirable flip side of a communal sentiment. American aid money and counterinsurgency advisers, often working through the powerful Ministry of Interior, encouraged community development initiatives within the Thai bureaucracy (Walker, 2012, p. 181). »

<sup>166</sup> Comme le note Martin Stuart-Fox, les liens entre le Pathet Lao et le Parti Communiste Thaïlandais doivent être relativisés durant cette période. Si le Pathet Lao manifeste une volonté irrédentiste à l'égard de l'Isan, il n'en reste pas moins que les cadres du PCT ne rendent compte d'aucune volonté séparatiste malgré la lutte contre le gouvernement militaire thaïlandais : « The CPT is apparently wary of the effect Lao nationalism may have on the Isan region. Cadres are quick to correct any dangerous tendencies towards pan-Laoism instilled into Isan trainees by their PL instructors. And if there is no evidence that on a higher party to party level there is any tension over the status of the northeast, yet it is indicative of the interest the question generates that senior Pathet Lao officials have felt it necessary categorically to deny that Laos has any claims on Thai territory (Stuart-Fox, 1979, p. 351). » De plus, le PCT suit une ligne idéologique proche de la Chine tandis que le Pathet Lao est lui très proche du Vietnam et de l'Union Soviétique.

de Ban Hat Sai, cette période de guérillas communistes, même en Thaïlande, apparaît lointaine et ne semble pas avoir marqué les esprits.

Si la tension était réelle entre les États laotiens et thaïlandais durant cette période et jusqu'à la fin des années 1980, cela ne signifie pas pour autant que tous les liens frontaliers étaient coupés entre les deux pays durant cette période. Comme le montre Andrew Walker concernant le nord de la Thaïlande et le nord-ouest laotien, bien que l'occupation des territoires au Laos et les échanges transfrontaliers aient été transformés par l'avancée du Pathet Lao dans le Nord, ces derniers continuent d'opérer entre les territoires occupés par le Gouvernement Royal Lao (autour de Luang Prabang) et les territoires thaïlandais. L'auteur mentionne un intérêt des États-Unis, désormais présents dans la région, autour du commerce du bois, ainsi qu'une forte production industrielle et d'héroïne à la frontière (Walker, 1999). Ainsi, l'argument central de l'auteur est de montrer comment la caractérisation de la frontière en Asie du Sud-Est comme étant radicalement fermée durant la période moderne ainsi que pendant la guerre froide doit être relativisée par des comptes-rendus locaux des activités transfrontalières. Les relations à la frontière furent, bien évidemment, nécessairement reconfigurées par le conflit mais il n'en demeure pas moins que celles-ci prennent de nouvelles formes qu'il s'agit d'analyser. C'est dans l'optique de participer au projet, certes cumulatif, de descriptions détaillées des évolutions de l'espace frontalier durant cette période que ce troisième chapitre sera construit. Néanmoins, dans un premier temps, il me faut détailler les circonstances et l'impact de la guerre au Laos qui ont conduit à ce qu'une partie de la population laotienne, originaire des provinces les plus touchées par les bombardements se rapproche des plaines laotiennes et de la frontière thaïlandaise, et pour certains la traversent.

## A. TRAQUE, FUITE ET ECLATEMENT : MOBILITES FORCEES DURANT LA « GUERRE »

Comme je l'ai mentionné plus tôt, beaucoup a été écrit sur le départ et l'arrivée de réfugiés Laotiens dans un pays-tiers, principalement les États-Unis, la France et l'Australie. On estime à environ 400 000 (soit à peu près 10% de la population nationale de l'époque), le nombre de départs du pays entre 1975 et le milieu des années 1980. Cependant, ces différentes migrations ont souvent été pour certaines familles la dernière étape d'un long processus de déplacement à l'intérieur du territoire laotien, initié au cœur même du conflit qui a secoué la péninsule. De plus, pour une partie des familles, ces migrations préliminaires n'ont pas toutes abouti à l'enregistrement dans un des camps de réfugiés mis en place par le Haut Commissariat pour les Réfugiés des Nations-Unies (UNHCR) en Thaïlande, ni même à la traversée de la frontière. Ce fut le cas de Pho Tu Khaen, déjà mentionné, aujourd'hui résidant de manière temporaire à Vientiane mais ayant passé toute une partie de sa vie dans le village de Ban Na Daeng.

## 1. « ON SE TERRAIT SOUS LES SOUCHES DES ARBRES »

Les faits que je vais relater et qui m'ont été racontés à plusieurs reprises par Pho Tu Khaen font remonter le conflit laotien et ses conséquences à l'intervention américaine et notamment à son intervention aérienne. Les faits géopolitiques sont désormais connus et abondamment commentés sous l'appellation de « guerre secrète américaine au Laos ». En effet, les Accords de Genève, signés en juillet 1954, déclarèrent le Laos comme État souverain et neutre et interdirent toutes interventions étrangères à l'exception d'un contingent de militaire français chargés d'entraîner les troupes du Gouvernement Royal Lao (Adams & McCoy, 1970; Russell, 2013). Cela n'empêcha pas pour autant les États-Unis de soutenir financièrement et militairement le Gouvernement Royal Lao à partir du milieu des années 1950, tout comme le Nord-Vietnam et l'Union soviétique soutenaient le Pathet Lao. À partir des années 1960, les États-Unis, par l'intermédiaire de la CIA, soutint la guérilla anti-communiste au Laos en recrutant, formant et armant une nouvelle force contre-révolutionnaire constituée majoritairement de minorités Hmongs, Khmou et Mien et construisit la piste d'atterrissage de Long Chien permettant de fournir des armes et des troupes à la contre-révolution. Dans cette même période, à la fin de l'année 1964 et alors que le soutien nord-vietnamien à la guérilla du

Sud-Vietnam ne semblait pas s'affaiblir, les États-Unis lancèrent une campagne de bombardement sur la piste Hô Chi Minh, principale voie de ravitaillement pour les forces communistes présentes au Sud-Vietnam. Mais ces bombardements s'élargirent à toute la partie est du Laos<sup>167</sup>. Entre 1964 et 1973, le Laos devint le pays le plus lourdement bombardé *per capita* dans le monde, avec 2 093 100 tonnes de bombes lancées en 580 344 missions de bombardement (Khamvongsa & Russell, 2009, p. 289).

Parmi les régions les plus touchées du Laos, on compte la province de Xieng Khuang au nord-est, région qui devint un des champs de bataille principaux entre force du Pathet Lao, forces spéciales et, parfois, l'armée du Gouvernement Royal Lao. Pho Tu Khaen et sa famille sont originaires de cette région qu'ils ont quittée en raison de la violence de ces bombardements. De la sorte, Pho Tu Khaen n'évoque jamais les conflits politiques qui précèdent ces événements qui s'étendent de la moitié jusqu'à la fin des années 1960. Conscient de mon intérêt pour cette période de l'histoire laotienne et notamment des répercussions biographiques des événements, Pho Tu Khaen m'a le plus souvent rendu compte de ce récit sans que la demande lui en soit faite et y mêle histoire familiale et événement politique. C'est notamment dans ce cadre que Pho Tu Khaen évoque la rencontre entre les deux frères, Souphanouvong et Souvanna Phouma dont j'ai pu rendre compte dans le chapitre précédent.

Le village de naissance de Pho Tu Khaen fut donc violemment bombardé par ce qu'il me désigne comme étant des B-52<sup>168</sup>. Un des événements originel qui marque la violence des bombardements et la fuite de sa famille est la décapitation de la statue du Bouddha du temple du village par une bombe. En effet, lieu sacré par excellence, le temple est un des éléments fondateurs du village et sa construction permet d'élever au rang d'unité villageoise reconnue une concentration d'habitations. Il est associé, le plus souvent, au noyau originel de peuplement (Formoso, 1987). La destruction du temple représente ainsi, du point de vue symbolique, la destruction de ce qui fonde l'existence même d'une communauté villageoise<sup>169</sup>. Tout comme la

---

<sup>167</sup> Pour plus de détails sur la présence américaine au Laos, voir notamment l'ouvrage collectif dirigé par Nina S. Adams et Alfred W. McCoy, *Laos : war and revolution* (Adams & McCoy, 1970). Au sujet des bombardements et de la guerre américaine jusque dans les années 1970, voir particulièrement la contribution de Fred Branfman (Branfman, 1970).

<sup>168</sup> Avion bombardier américain.

<sup>169</sup> La statue du Bouddha constitue le cœur sacré du *vat*. En effet, tout comme les moines qui président à l'assemblée quotidienne, la statue, communément placée dans la partie la plus surélevée, surplombe l'assemblée des fidèles durant les cérémonies, fidèles qui sont assis face à la statue, mains jointes et dont les extrémités impures du corps, que constituent les pieds, sont nécessairement dirigées dans la direction opposée. Dans cette hiérarchie corporelle, que l'on retrouve exprimée dans la structuration spatiale du village et des habitations, la tête, *hua*, est jugée la partie la plus noble d'un corps, tandis que les pieds, *tin*, en constituent la partie la plus impropre. Ainsi, non seulement les bombardements américains ont détruit le temple du village mais, fait qui mérite d'être exprimé en exergue du récit de Pho Tu Khaen, ils ont, en plus, détruit la partie la plus noble (on ne doit jamais se placer plus haut qu'une image

construction du *vat* constitue un acte de fondation qui permet d'intégrer l'unité villageoise au rang d'unité civilisée – les habitants de Ban Na Daeng évoquent une période précédant la « venue du dharma (*tham yang bo than dai ma*) » caractérisée par l'influence ambivalentes d'esprits locaux –, à l'inverse, sa destruction rend la structure sociale et l'intégrité des individus perméables à l'influence néfaste de certains esprits et constitue, en tant que telle, une malédiction. Cet événement marque l'origine de la fuite de la famille de Pho Tu Khaen, constituée de ses deux parents, ses cinq frères et sœurs et lui-même. À partir de cet acte fondateur<sup>170</sup>, le récit de Pho tu Khaen décrit les événements qui ont suivi comme une période d'errance. Dans la mesure où tout individu était potentiellement une cible pour les bombardiers américains, la cuisine, réduite à sa plus simple et nécessaire expression que constitue la cuisson du riz gluant, devait être limitée. Errant sur les routes et dans les forêts, Pho Tu Khaen me raconte qu'ils ne pouvaient pas se permettre de faire de feu nécessaire à la cuisson. Dès lors, ils trouvaient parfois l'opportunité de cuire leur riz dans certaines habitations, riz qu'ils consommaient froid et donc sec durant plusieurs jours afin d'éviter d'être pris pour cible. Ils trouvaient refuge sous les souches de certains arbres et y creusaient un trou pour abriter la totalité de la famille, toujours dans l'optique d'éviter de constituer une cible pour les avions américains. Ils se devaient aussi d'éviter les bombes non-explosées, qui constituent encore un problème majeur aujourd'hui et ont conduit à des dizaines de milliers d'accidents<sup>171</sup>. Il me raconte, ainsi, comment certains villageois les prévenaient de la présence de bombes non-explosées près de leur abri, ce qui nécessitait alors qu'ils trouvent de nouveaux lieux de refuge. Parfois, les hommes de la famille allaient travailler dans des rizières voisines de leur abri durant la journée. Dans le récit de Pho Tu Khaen, les difficultés de cette période sont mises en parallèle avec la dureté de la vie des soldats du Pathet Lao ainsi que l'un de leur leader, Souphanouvong. Ainsi, comme eux, ils devaient mendier du riz auprès des villageois et se cacher dans les forêts

---

de Bouddha) de la statue centrale du lieu le plus sacré de l'espace villageois. De la sorte, c'est l'intégrité même du village qui est touchée par cet acte, au-delà même des conséquences humaines et matérielles tragiques du bombardement. La décapitation d'une statue représentant Bouddha est une image que l'on retrouve assez régulièrement dans la production culturelle, notamment thaïlandaise, et on compte nombre de récits qui débutent par ce type d'événements. On peut évoquer, par exemple, le point de départ d'un des plus grands succès cinématographiques thaïlandais, le premier volet de *Ong Bak*, qui débute par la décapitation et la disparition de la tête de la statue d'un village du nord-est thaïlandais et qui conduira le héros à se battre jusqu'à Bangkok et détruire un réseau de trafiquants. Comme le montre Pattana Kitiarsa, le film incarne une opposition entre l'idéal moral bouddhique du village de Ban Nong Pradu menacé par la modernité de Bangkok à la fin des années 1990. De la sorte, le héros, masculin, protégé par une amulette bouddhique provenant du *luang pho* (abbé) de son temple lui permettra de combattre pour préserver l'intégrité morale de son village natal (Kitiarsa, 2006).

<sup>170</sup> Il est constitué comme acte fondateur du récit de Pho Tu Khaen mais aussi comme destructeur des fondations (et des fondements) de son village en tant que tel.

<sup>171</sup> « Approximately 30 percent of all cluster bomblets dropped on Laos had not detonated, leaving behind up to 78 million unexploded cluster bomblets in addition to thousands of large bombs, rockets, mortars, shells, and landmines (Khamvongsa & Russell, 2009, p. 293).

et les grottes pour pouvoir survivre. Il oppose ainsi ce mode de vie à celui des Américains et de leurs alliés pour qui « *sabai !* » (« tout va bien ! »). Tout comme il oppose dans ces récits, la difficulté de la vie de Souphanouvong durant le conflit comparée à la vie douce de son frère politicien Souvanna Phouma à Vientiane, Pho Tu Khaen oppose la sophistication de l'armée américaine face à la misère des soldats du Pathet Lao. Cependant, dans la structuration du récit de Pho Tu Khaen, tout comme le frère cadet, Souphanouvong, qui parvient à tromper l'aîné, Souvanna Phouma, les villageois et les soldats laotiens parvenaient parfois à infliger des dégâts aux bombardiers alors que ces derniers ne parvenaient jamais à les atteindre dans une sorte d'inversion de l'ordre hiérarchisé. C'est ainsi qu'il décrit comment des villageois avaient fait brûler plusieurs feux pour tromper les bombardiers et leur permettre de fuir ou encore comment ils arrivaient à atteindre certains bombardiers lorsque ces derniers étaient contraints de faire du « rase-motte » après l'épuisement de leurs bombes. Le discours de Pho Tu Khaen à propos de sa trajectoire sert d'appui à des propos plus généraux sur la guerre, structurés autour de deux pôles : celui du pouvoir politique et militaire et du confort matériel face à celui de la vie dure, laborieuse mais aussi de l'intelligence et de la stratégie voire de la magie, dans le cas de Souphanouvong. D'une certaine manière, c'est la revanche du cadet face à l'aîné que l'on retrouve mise en scène dans ce récit. Avec cette structuration dialectique du récit, la puissance symbolique de l'événement fondateur que constitue la décapitation du Bouddha – acte réalisé par une puissance étrangère, *farang*, dont la morale supposée se situe à l'opposé de la morale bouddhique – ainsi que l'opposition entre un aîné, que l'on peut qualifier de mondain à plusieurs égards, et d'un cadet insensible aux balles, le parcours de Pho Tu Khaen s'érige en mythe de fondation, qui élabore les premiers termes structurants de sa biographie en même temps que de celle du conflit.

Moins disert sur la suite des événements, j'ai appris plus tard que leurs parcours les avaient amenés vers Luang Prabang où Pho Tu Khaen a été professeur, puis à Vientiane. Entre temps, il a étudié la médecine auprès d'un médecin philippin. C'est pendant la période où il était à Vientiane, puis enseignant à Ban Don (à 70 km de Vientiane), qu'il partait régulièrement à Na Daeng. Il y avait rencontré sa future femme qu'il côtoyait sans avoir, à l'époque, pour projet de se marier avec elle. Les parents de la jeune femme demandèrent alors à ce qu'il l'épouse étant donné qu'ils passaient beaucoup de temps ensemble. Il accepta et dut travailler à l'école de Vientiane pour assurer la compensation matrimoniale qui, à l'époque, n'était que de 100 000 LAK<sup>172</sup> me dit-il. Il se maria en 1975. Le reste de sa famille n'avait pas tardé à le suivre et ses

<sup>172</sup> Il est difficile d'évaluer l'équivalence d'une telle somme en dollar à cette période où le kip a été réévalué à plusieurs reprises. Aujourd'hui, d'après les habitants de Ban Na Daeng le coût de la compensation matrimoniale s'élève pour le mari entre 10 000 000 LAK et 20 000 000 LAK soit entre 1 000 et 2 000 EUR en janvier 2018.





Figure 15. Des bombardements de Xieng Khouang à l'école de Ban Na Daeng.

deux parents et ses cinq frères et sœurs tentèrent, eux, de rejoindre Nong Khai et son camps de réfugiés en 1982. Ils furent tous envoyés en France. Pho Tu Khaen, lui, demeura à Na Daeng. Selon lui, s'il n'a pas traversé la frontière avec sa famille, c'est en raison du fait que sa femme soit fille unique et qu'elle se devait, en tant que telle, de demeurer dans la maison de ses parents et d'en prendre soin. Dans ces conditions, ni Pho Tu Khaen ni Mae Tu Mue, sa femme, ne pouvaient quitter le village. Ainsi, Pho Tu Khaen est resté professeur à l'école primaire de Na Daeng et est reconnu, encore aujourd'hui, en tant qu'*achan* par la communauté villageoise. Il est aussi très proche des responsables politiques et religieux du village qui lui réservent une place de choix durant les différentes cérémonies qu'elles soient consacrées au temple, qu'elles renvoient au culte des *phi* et des ancêtres ou encore dans le cadre de *basi-sukhuan*. Cependant, il n'a jamais eu de rôle d'officiant. La famille de sa femme, elle, possède des terres rizicoles dans le village et a pendant longtemps possédé un petit cheptel de bovins. Désormais, et ce depuis

plusieurs années, Mae Tu Mue, achète des denrées du côté thaïlandais ainsi que du poisson auprès des pêcheurs du village et les revend sur les rives laotiennes, principalement sur les marchés de Vientiane. Les frères et sœurs de Pho Tu Khaen, après avoir complété leurs études en France, se sont tous séparés dans des villes françaises différentes mais où l'immigration laotienne est assez forte comparée au reste des villes françaises comme à Torcy, Bussy-Saint-Georges ou Montpellier. Pho Tu Khaen et Mae Tu Mue vivent aujourd'hui à Vientiane dans une des maisons achetées et construites par une des sœurs en France. Ils reviennent plusieurs fois par an au Laos, visiter leur frère aîné. Plusieurs familles de Na Daeng possèdent un membre de leur famille parti dans un pays-tiers et on observe aujourd'hui des phénomènes de répliques où une personne ou plusieurs, parties il y a plus de 40 ans permettent, moyennant une modification des papiers d'identité, de faire partir étudier un des neveux/nièces de la famille dans le pays-tiers dans lequel il réside. De plus, ces familles, qui se sont dispersées durant les années 1970, constituent une ressource financière pour ceux qui sont demeurés au pays<sup>173</sup>. En effet, l'enquête socio-économique menée dans le village, sur laquelle je reviendrai de manière plus approfondie, montre comment les membres de familles partis dans un pays-tiers fournissent un revenu financier régulier non-négligeable et en ce sens, il est indéniable que les répercussions de la guerre ont transformé une partie de l'économie du village.

## 2. À L'INTERSECTION DES FORCES : LE CONFLIT COMME MOBILITE MILITAIRE

Pho Tu Khaen n'est pas le seul que la guerre a conduit à se rapprocher de Vientiane et des rives du Mékong. À Ban Na Daeng, bon nombre de personnes, notamment des hommes qui ont participé au conflit dans les forces du Pathet Lao mais aussi du Gouvernement Royal se sont installés et se sont mariés à Ban Na Daeng. Ce sont d'ailleurs principalement des hommes originaires du sud<sup>174</sup> du Laos. C'est le cas de Pho Tu Thaen, originaire de Nakadao dans la province de Salavan et arrivé en tant que militaire, sujet sur lequel il ne s'est jamais trop étendu.

---

<sup>173</sup> Ceux qui sont demeurés sont aussi une ressource pour ceux qui sont partis. Ces derniers peuvent parfois compter sur leur famille demeurée au pays pour maintenir ou acquérir de nouvelles propriétés ou monter des entreprises en territoire laotien. Le financement international, par les membres de familles installés dans des pays-tiers, de la construction de temples ou d'associations religieuses sur le territoire laotien permettent à ceux-ci, par l'intermédiaire de la famille demeurée au pays, l'acquisition de mérites (*bun*).

<sup>174</sup> Le terme de sud (*tai*) utilisé aussi pour distinguer l'aval de l'amont est couramment utilisé de manière positionnelle par rapport au village comme j'ai pu le mentionner. Mais de plus, ces termes de *tai* et de *neua*, renvoient au sud ou au nord du Laos, de manière peu précise la plupart du temps. De la sorte, il est parfois difficile dans une conversation de déterminer à quels points méridionaux du territoire laotien *tai* renvoie. Le terme de *tai* peut aussi bien renvoyer à la région de Takhek qu'aux régions de Champassak, Salavan ou encore Attapeu.

Il serait venu en 1967 à Vientiane et se serait installé en 1974 à Na Daeng, marié avec une de ses habitantes depuis 1969. D'autres encore ont été dans la même situation. Je me souviens, en l'occurrence, avoir interrogé un homme dans le but de récolter sa généalogie. Alors que je note attentivement ce qu'il me dit, je découvre qu'il a préféré évoquer la généalogie de sa femme, née à Na Daeng, et non la sienne. Lui, serait né dans le Sud (on ne sait me préciser s'il s'agit de Savannakhet, Paksé, Paksong, etc.), selon mes hôtes à Ban Na Daeng, et aurait fait partie de l'armée qu'ils me décrivent, encore une fois, comme étant *tahan ai/nong*. Plusieurs hommes vivant à Na Daeng aujourd'hui ont un itinéraire similaire.

Non seulement le déplacement des populations civiles durant le conflit a fait venir de nouveaux arrivants dans la Plaine de Vientiane, mais les mobilités militaires ont aussi participé de cette transformation. On peut d'ailleurs se demander si la venue de populations ayant potentiellement servi dans des armées différentes n'est pas devenue source de conflits. Je n'ai, jusqu'à ce jour jamais vu rien de tel. Le chef de village et ses différents *kammakan* ont tous un passé militaire et, pour une partie d'entre eux, ne proviennent pas des mêmes régions puisque certains viennent de villages environnants tandis que d'autres, comme Pho Tu Thaen à l'époque, venait du sud du Laos<sup>175</sup>. Pho Tu Khaen, encore une fois, invoque un argument culturaliste et me fait état d'une société laotienne pacifiée où il n'y aurait aucune représailles entre les vaincus et les vainqueurs, principe qu'il m'oppose à l'idée de revanche qu'il conçoit spécifiquement comme propre au *farang*. Cette image d'une société pacifiée ne rend néanmoins pas compte des différents actes de délation systématiques qui pouvaient survenir durant les premiers temps du régime à l'égard de ceux suspectés d'actes « anti-révolutionnaires ». Il est néanmoins intéressant de voir Pho Tu Khaen souligner l'idée d'une nation pacifiée en opposition à l'idée de revanche qui serait propre à une conception occidentale de la justice et de la morale. Je reviendrais dans le chapitre VI sur cette idée d'un État laotien pacifié, notamment par rapport à son voisin thaïlandais, perçu comme violent.

Mais la mobilité militaire ne s'est pas réalisée seulement dans ce sens. De l'autre côté de la rive, un des oncles cadets du père de Mae Thom qui vit aujourd'hui dans un village à 3km du

---

<sup>175</sup> À ce titre, on lui attribuait certains pouvoirs magiques. En effet, à plusieurs reprises le « sud » est décrit comme étant un peu plus sujet à l'influence des esprits du lieu, moins civilisés, on y est plus à même de rencontrer des personnes qui possèdent des pouvoirs, *phu viset*.

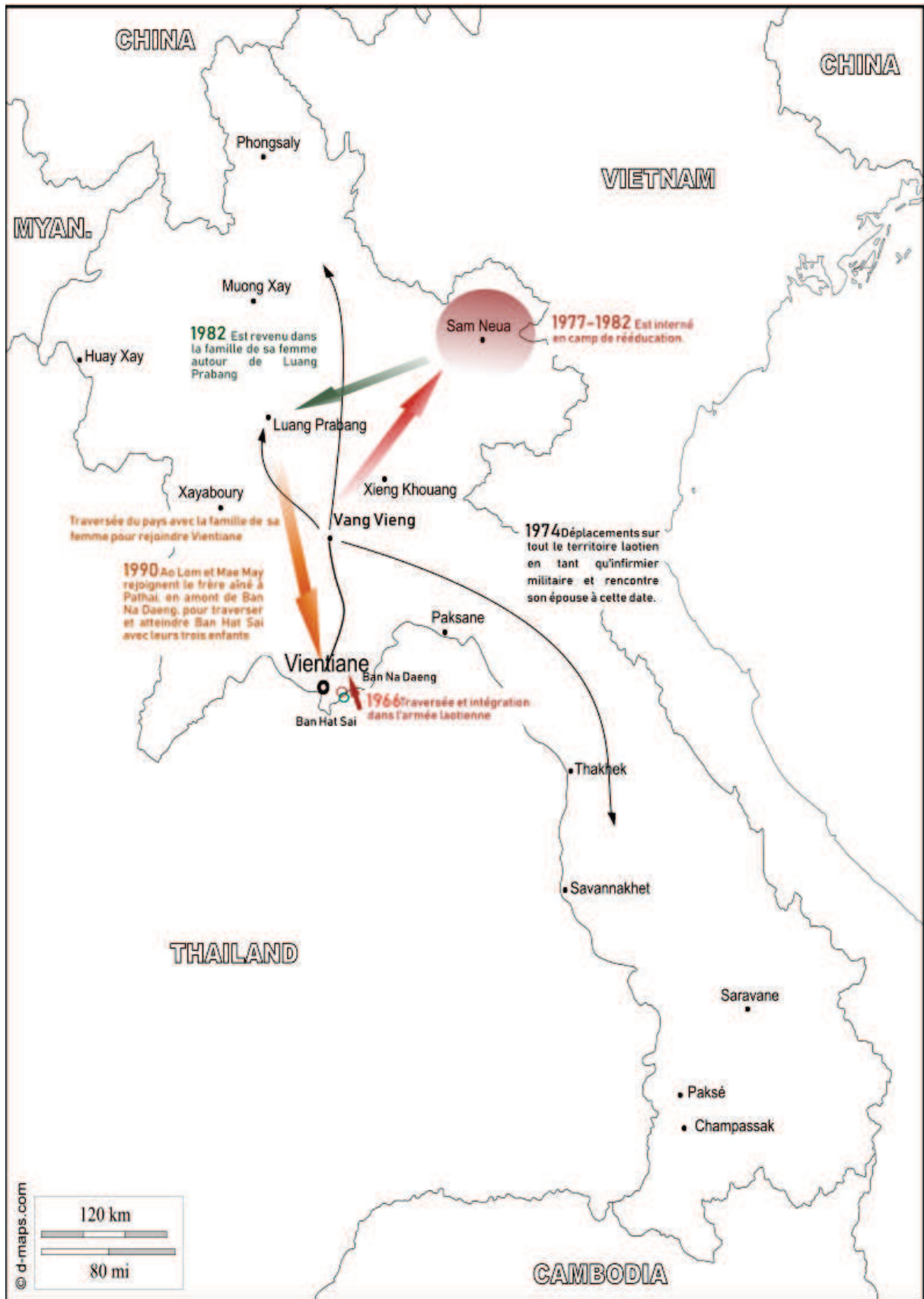


Figure 16. Itinéraire supposé d'Ao Lom durant son séjour au Laos.

village de Ban Hat Sai en Thaïlande, en est un des exemples. Sa trajectoire est particulièrement atypique [Figure 16]. Il est né à Ban Hat Sai, tout comme le reste de sa fratrie dont il est le quatrième enfant sur huit. Son frère aîné est intimement lié au Laos, où il travaillait en tant qu'électricien avant que la guerre n'éclate. Avant le changement de régime et comme le montre bien Andrew Walker, la frontière semblait assez facile à traverser, même pour les habitants de la rive droite. Celui que j'appelle Ao Lom<sup>176</sup>, avait lui aussi des relations privilégiées avec la rive gauche laotienne puisque, me raconte-t-il, il partait « *pai len* <sup>177</sup> » à Ban Na Daeng ou dans le village voisin. Un jour, des amis laotiens lui ont proposé d'intégrer l'armée laotienne, ce qu'il fit. Les raisons pour lesquelles Ao Lom a accepté de partir sont obscures, mais il me dit que les responsables du village situé immédiatement en amont de Ban Na Daeng parvinrent à lui créer une pièce d'identité certifiant qu'il était le fils de deux personnes nées à Na Daeng. Il entra dans l'armée en 2509 (1966) en tant qu'infirmier. C'est un poste qui lui permettait de ne pas être mobilisé directement « au front » mais qui le conduisait à distribuer du matériel médical dans tout le pays. Il était basé dans un hôpital de Vang Vieng, situé entre Vientiane et Luang Prabang. Huit ans plus tard, il rencontra sa femme, une hmong de 17 ans, dans un village situé dans la périphérie de Luang Prabang. Mais lorsque le régime changea, travaillant pour l'armée du GRL, il fut enfermé pendant cinq ans, entre 1977 et 1982, dans un camp de rééducation à Sam Nuea, au nord-est du pays, désigné par le simple terme *samana* qui signifie par euphémisme « séminaire ». Il mentionne tout l'arbitraire de la dénonciation qui régnait après le changement de régime. Une personne pouvait accuser n'importe qui d'action anti-révolutionnaire et pouvait alors prétendre prendre sa place et ses responsabilités. La perception du régime révolutionnaire laotien par ce ressortissant thaïlandais contredit largement l'affirmation, émise par Pho Tu Khaen concernant l'idée d'une société laotienne pacifiée. De retour près de Luang Prabang, il aurait été ensuite chef de village dans la région, puis assistant du chef. C'est assez tard dans la chronologie de cette guerre (en 1990) qu'Ao Lom, sa femme et ses enfants, nés au Laos, rejoignirent les rives thaïlandaises et leur village de naissance. Son frère aîné, demeuré à Ban Hat Sai, l'a encouragé à rentrer en Thaïlande, ce qu'ils firent avec une partie de la famille de sa femme, Mae May. Ils marchèrent cinq jours pour atteindre le village situé en amont de Ban Na Daeng sur les rives laotiennes, Ban Pathai, où le frère aîné d'Ao Lom les attendait pour leur permettre de traverser à l'aide d'un passeur que celui-ci avait déjà payé. Son frère aîné avait fait en sorte de maintenir son petit-frère dans le carnet de famille (document administratif qui

<sup>176</sup> *Ao* étant le terme utilisé pour désigner le frère cadet de la mère ou du père. Je le désigne ainsi dans la mesure où il était l'oncle cadet de la femme qui m'hébergeait et était aussi désigné ainsi par son fils d'un an plus âgé que moi.

<sup>177</sup> « Sortir », « aller s'amuser ».



recense les membres d'une maisonnée ainsi que les terres qui leur sont attribuées). De la sorte, Ao Lom, qui avait perdu sa nationalité thaïlandaise, pu la reprendre sans difficulté alors que sa femme a dû attendre plusieurs années pour y prétendre. Mae May me raconte comment elle et son mari pensaient pouvoir intégrer le camp de réfugiés de Nong Khai, mais dans la mesure où son époux avait bénéficié d'une carte d'identité thaïlandaise, même son épouse ne pouvait plus prétendre aller dans un pays-tiers. Cependant, en partant plusieurs dizaines d'années auparavant, Ao Lom, déjà quatrième enfant dans l'ordre de naissance, revenait sans qu'aucune terre à travailler ne l'attende. Son frère aîné, qui avait hérité de la grande majorité des terres de leurs parents, lui alloua, néanmoins, quelques *rai* situés à l'extérieur du village.

La trajectoire d'Ao Lom apparaît particulièrement atypique et rien ne me permet de penser que sa traversée en 1966 vers le Laos, son intégration administrative au sein d'une filiation d'origine laotienne et son enrôlement dans l'armée royale soient des phénomènes répandus à l'époque. Néanmoins, sa trajectoire, telle qu'elle est retracée par les récits que lui et sa femme m'en ont fait, montre, d'une part, que les flux de migrations à l'époque ne concernaient pas seulement les Laotiens, ni seulement des migrations visant à sortir du Laos et, enfin, que la frontière, à cette échelle, pouvait admettre des entrées thaïlandaises en territoire laotien sous conditions de quelques arrangements avec l'administration. À partir du moment où Ao Lom avait obtenu une nationalité laotienne par l'élaboration d'une nouvelle filiation, sa trajectoire et le récit qu'ils en font, n'est pas si différente de celles d'autres Laotiens durant la même période, compte-tenu de son intégration dans un camp de rééducation et un système de dénonciation arbitraire, y compris au sein des cercles les plus intimes, permettant la transformation, non des structures de pouvoir, mais des individus qui les occupent. Dépossédés de tous leurs biens, comme tous réfugiés, ils durent occuper une petite parcelle de terre agricole dont le rendement ne leur permet, encore aujourd'hui, que de vivre difficilement. Dès lors, bien qu'ils leur arrivent de rendre visite à la famille de la femme, désormais à Vientiane, en traversant par le Pont de l'Amitié, Ao Lom ne s'est plus jamais rendu à Ban Na Daeng compte-tenu des événements qu'il y avait vécu lors de sa dernière traversée et considérant qu'il n'a plus rien à y faire.

Mais les mobilités militaires ne se résument pas à celle exceptionnelle d'Ao Lom, parti intégrer l'armée laotienne. En effet, tenues secrètes pendant un temps, les opérations militaires américaines au Laos ont été soutenues par l'intervention de contingents thaïlandais sur le sol vietnamien mais aussi sur le territoire laotien. Pho Tu Lian, un habitant de Ban Hat Sai originaire de So Phisai en a fait partie. Si cet enrôlement dans l'armée n'induit pas la traversée de la frontière à l'échelle villageoise comme dans le cas d'Ao Lom, son histoire rend compte, encore



une fois, d'un lien intime avec la rive gauche durant cette période. De plus, alors que Pho Tu Lian est originaire du district de So Phisai, sa trajectoire militaire l'a conduit par la suite à devenir un résident frontalier à Ban Hat Sai. Pho Tu Lian fut enrôlé dans l'armée en 2511 (1968), soit quatre ans après l'installation de la base militaire américaine à Udon Thani. Dans un entretien qu'il m'a accordé avec sa femme, il raconte comment, sur la route allant de So Phisai à Phon Phisai, où avait lieu la cérémonie servant à déterminer les conscrits, il y avait de nombreuses traces de pas et de buffles, principal moyen de locomotion à l'époque dans la région, symbolisant l'exode temporaire des potentiels conscrits vers la ville principale du district<sup>178</sup>. La cérémonie consiste à tirer une enveloppe au hasard contenant une carte de couleur. Ceux qui tirent une carte rouge seront enrôlés dans l'armée alors que ceux qui tirent une carte noire seront exemptés de service. Toute la cérémonie est publique, de sorte, comme il me le dit, que chacun sait « qui en et qui n'en est pas ». C'est à partir du moment où ils atteignent l'âge de 21 ans que chacun des jeunes hommes participent à ce rituel d'État qui se tient au mois d'avril. La famille organise le plus souvent une autre cérémonie, plus informelle, celle du *basi-sukhuan*, la cérémonie du rappel des âmes, qui vise notamment à reconstituer l'intégrité spirituel d'un individu. C'est une cérémonie propitiatoire réalisée à de multiples occasions, notamment lors d'un départ lointain et de longue durée d'un des enfants de la maisonnée. Parmi les nombreuses fois où j'ai pu assister à cette cérémonie, l'une d'entre elle était spécifiquement réalisée pour un jeune garçon de Ban Hat Sai ayant tiré la carte rouge, et l'enjeu du *basi-sukhuan* est alors d'éviter tous malheurs au jeune durant son périple.

En temps de guerre, Pho Tu Lian fut admis dans la base militaire d'Udon Thani, puis est parti un an et demi sur le territoire laotien dans la base aérienne construite par la CIA, qu'il désigne par l'expression « *samthong long chaen*<sup>179</sup> » dans la province de Xaisomboun. Tel qu'il me décrit les enjeux internationaux, il m'explique à moi et à Son, homme d'un an mon aîné qui m'accompagne dans les premiers temps de mon enquête, que c'est le général Vang Pao qui aurait enjoint l'armée thaïlandaise à combattre les communistes au Laos. Dans cette configuration, telle qu'elle m'est explicitée par le vieil homme, les USA n'apparaissent pas comme un des pays participants. Lors de l'entretien, le terme de *farang*, utilisé par Pho Tu Lian pour désigner l'une des forces en jeu dans le conflit, devient peu à peu plus spécifique par l'utilisation du terme

<sup>178</sup> Le district de So Phisai a été séparé de celui de Phon Phisai quelques années après, en 1972, et devint un district à part entière en 1977. Ce district fut intégré à la nouvelle province de Bueng Kan, en 2011, lorsque celle-ci fut séparée de celle de Nong Khai.

<sup>179</sup> Désignée par l'expression *Lima Site 98*, Long Tien (Long Tieng, Long Cheng) devient en 1966 l'une des plus importantes installations américaines sur le sol étranger alors qu'elle n'apparaissait sur aucune carte. Elle était, au départ, le QG du général Vang Pao, leader Hmong de la guérilla soutenue par les USA au Laos.

*farang set*, signifiant « Français », alors que le premier terme désigne l'Occident de manière générique. L'expression générique devient donc de plus en plus spécifique dans le récit de Pho Tu Lian et ce dernier, qui sait bien que le Laos a été colonisé par la France, fait de l'ancien pays colonisateur le protagoniste principale de la guerre du Vietnam à la place des USA. De la sorte, Pho Tu Lian élabore une continuité causale entre le fait que le Laos ait été colonisé par la France (« *pen mueang khuen khong farang* ») et la présence d'une force étrangère attachée à lutter contre les forces communistes de la région. Je retrouverais cette ambiguïté du concept de *farang* dans les récits que Mae Thom me fait de son départ du Laos et dont j'aurai l'occasion de reparler dans la deuxième partie de ce chapitre. Ce qui est intéressant dans le récit de Pho Tu Lian, c'est qu'à la fois, les *farang* dans ce conflit sont rattachés à une entité étrangère plutôt indistincte, une catégorie générique, et qui, par glissement, fera de la France une des forces qui aurait financé, dans l'esprit de mon informateur, le conflit au Laos. Mais de plus, dans le récit de Pho Tu Lian, le conflit est interprété en termes de conflit inter-national. Il fait le récit de la domination d'un pays sur un autre et d'une population sur une autre. Il est évident que la guerre au Laos ne se résume pas à une guerre civile et que les implications de forces étrangères sont nombreuses mais ce qui est particulier dans le récit de Pho Tu Lian, c'est que le conflit auquel il a participé est décrit comme étant le conflit des Lao contre le Vietnam. C'est aussi en ce sens qu'est interprétée la présence française comme partenaire d'une lutte, avec les Lao, contre une nouvelle ingérence vietnamienne et communiste contre le Laos. On se souvient du cadet de Mae Thom qui, lorsqu'il apprend, par Pho Thawi, qu'il y avait une présence communiste en Thaïlande dans les années 1970, ne peut la concevoir autrement que comme une présence étrangère en territoire thaïlandais, ce qui rentre en contradiction avec le récit national hégémonique d'un pays qui n'a jamais été colonisé. C'est le même procédé qui est à l'œuvre dans ce récit. L'opposition, ici, n'est jamais pensée en des termes politiques mais en termes de domination d'un peuple sur un autre. Cet aspect se retrouve dans la caractérisation que ce Pho Tu me fait de ses adversaires lorsqu'il était sur le terrain. Il me décrit des scènes d'affrontements entre différentes collines – chacune des patrouilles (*ratraven*) désignée par l'expression « paradis » (*sawan*) suivie d'un chiffre, était postée sur une colline particulière – où lui et ses compagnons affrontaient (ce sont ses termes) des « *kaeo* ». Le terme de *kaeo* est un terme très péjoratif, et reconnu comme tel, utilisé pour désigner les Vietnamiens. Une telle désignation par Pho Tu Lian exclut nécessairement la part laotienne de ses adversaires, excluant par la même l'idée d'une partition politique de la société laotienne de l'époque. Dès lors, l'issue du conflit est, selon ses termes, la colonisation du Laos par le Vietnam et la repopulation du Laos par des Vietnamiens ou le métissage : « *diao ni lao phasom, bo men lao thae. Sum thae ma taek ni boet laeo, pai pathet thi song, thi sam laeo*

(maintenant, les Lao sont métissés, ce ne sont plus de vrais Lao. Les vrais se sont tous dispersés, sont partis dans un pays secondaire, dans un pays tiers). »

Il continue son récit en évoquant l'attaque d'une colline, *phu phansi*, où ils perdirent trois de leurs hommes. Il raconte aussi qu'il combattait au côté d'un grand homme qui bénéficiait de protection magique, *khong khlung*, car, à plusieurs reprises, des bombes ou des grenades lancées à proximité de lui n'éclataient pas<sup>180</sup>. Après un an et demi passé à Xieng Khuang, il est revenu à la base militaire d'Udon Thani, puis plus tard, se maria à une femme de Ban Hat Sai où il vit encore aujourd'hui. Un autre membre du village fut lui aussi enrôlé dans l'armée thaïlandaise durant le conflit mais ce dernier, me dit Pho Tu Lian, est demeuré dans le camp.

D'après Pho Tu Lian et Yai Nan, sa femme, sur les rives de Ban Hat Sai, le conflit qui se tenait sur l'autre rive ne se faisait que rarement ressentir, tout comme la présence communiste. Quelquefois le son des tirs parvenait jusqu'à eux<sup>181</sup>. Après la fin du conflit, me racontent Yai Nan et son époux, d'anciens généraux Laotiens auraient continué la lutte contre le nouveau gouvernement du Pathet Lao et caché des armes dans un des temples de Nong Khai, le *Wat Phu Luea*<sup>182</sup>. Néanmoins, la plus notable conséquence du conflit, celle qui est mentionnée sans intervention de ma part, fut la présence du camp de réfugiés à Nong Khai désigné par l'acronyme ต.ข.ด<sup>183</sup> qu'ils me désignent comme étant le premier (« *thi lek* ») ayant accueilli des Lao en Thaïlande, le second étant celui de Nakhon Phanom.

<sup>180</sup> L'historien Richard A. Ruth décrit, dans *In Buddha's company*, comment les soldats thaïlandais au Vietnam durant la même période portaient, pour la plupart, des amulettes qui devaient les protéger durant le combat et dont ils faisaient parfois commerce auprès des GI (Ruth, 2011).

<sup>181</sup> Une vieille femme et un autre homme du village me diront néanmoins que ce n'était pas seulement le son des coups de feu qu'ils entendaient mais que les villageois de Ban Hat Sai se réfugiaient près de la route principale au sud (à l'opposé du Mékong au Nord) pour se protéger dès lors qu'ils entendaient des coups de feu provenant de Ban Na Daeng (ce dont les habitants de Ban Na Daeng n'ont jamais fait mention).

<sup>182</sup> Un autre de mes informateurs me dit que le nom de Wat Phu Luea ferait, en réalité, référence au *Sala keo ku*, une des attractions touristiques en bordure de la ville de Nong Khai. Le *Sala keo ku* n'est pas un temple bouddhiste à proprement parlé (aucune cérémonie religieuse n'y est tenue et aucun moine n'y réside. Aucun des éléments caractéristique du bâti d'un *wat* n'y est présent comme le hall (*sala*) et le temple (*bot*). C'est plutôt un parc à thème mettant en scène des statues géantes inspirées du bouddhisme et de l'hindouisme construit par Bunluea Sulilat, un sculpteur mystique. Il fut construit en 1978 après que son auteur ait fui le Laos (il est néanmoins né dans la province de Nong Khai) où il avait construit son premier parc dans le même ton, en périphérie de Vientiane en 1958 (Wat Xieng Thong). Malgré sa fuite, rien ne permet de rapprocher son auteur de cette supposée cache d'armes. Et aucune autre information, à l'exception de celle fournie par mes deux interlocuteurs et de mon informateur, ne m'a été donné concernant ces pratiques.

<sup>183</sup> Terme désignant la police des frontières thaïlandaises (*tamruat traven sai daen*), groupe paramilitaire spécialisé dans la sécurité des frontières et les actions de contre-insurrection sous le patronage de la police royale thaïe.

## 3. CAMPS DE REFUGES : HORIZON, RESSOURCE ET ATTENTE

Si certains à Ban Hat Sai se souviennent difficilement de la durée de l'ouverture du camp de Nong Khai, toutes les personnes déjà adolescentes à l'époque se souviennent de sa présence aux abords de la ville, cela moins pour l'événement politique que cela représentait que pour la transformation de l'économie locale qu'il a provoqué et aussi de certains intermariages que sa présence a permis. La base américaine située à Udon Thani avait déjà eu un effet similaire sur le commerce villageois. Plusieurs personnes du village, jeunes à l'époque, se rendaient régulièrement dans cette base pour vendre des denrées aux soldats, notamment aux soldats américains. Yai Vun, une *mae ban*, me dira un jour qu'elle y travaillait lorsqu'elle avait 15 ans et se plaindra avec humour de ne pas avoir trouvé un mari américain : « *bo dai chak to*<sup>184</sup> (« j'en ai eu aucun »). La tante cadette de Mae Thom faisait elle-aussi des allées et venues régulières dans la base militaire américaine. Elle a d'ailleurs épousé un GI et vit aujourd'hui en Virginie. Elle vient annuellement visiter sa famille à Ban Hat Sai dans la maison de Mae Thom, deuxième fille de son frère aîné<sup>185</sup>. Les femmes de Ban Hat Sai n'étaient pas les seules à travailler dans cette base militaire américaine, plusieurs hommes du village y ont aussi travaillé à l'époque. Un homme m'explique qu'après avoir intégré l'armée thaïlandaise, il travailla comme gardien sur la base d'Udon Thani avant de partir pendant deux ans au Bahreïn, puis dix en Arabie Saoudite comme beaucoup d'autres du village avant la première guerre du Golf. Ainsi, en dehors des revenus de la riziculture, principale pourvoyeuse de revenus dans les années 1970, et alors que les migrations saisonnières, en dehors des périodes agricoles, vers les centres urbains et notamment Bangkok étaient courantes, la présence américaine dans la base militaire d'Udon Thani a constitué un pôle d'attraction tout particulier durant 12 ans.

<sup>184</sup> Si le classificateur usuel pour dénombrer les humains est *khon*, Yai Vun utilise, ici, celui de *to* qui, lui, est appliqué à l'égard des animaux. Cet usage qui n'est pas exceptionnel met à distance, sous les traits de l'humour, la catégorie des *farang* hors de la catégorie des humains (bien qu'il soit envisageable de se marier avec eux). Si l'usage est dépréciateur – il est inenvisageable de l'utiliser à l'encontre d'une personne de statut plus élevé – et met en lumière la frontière ontologique forte qui sépare les Thaï des *farang* dans les catégories locales, elle peut aussi être utilisée à l'égard des enfants du village, toujours sous les traits de l'humour. La phrase citée comme telle par la *mae ban* peut d'ailleurs être utilisée de manière récurrente par les habitants de la rive d'en face, au Laos, lorsque, jouant aux cartes, l'un ou l'une des joueurs manifestent sa déception de n'avoir eu, dans sa main, aucune des figures, elle-même souvent désignées par la catégorie générique de *farang*.

<sup>185</sup> Pattana Kitiarsa décrit cette période, où était présente sur le territoire thaïlandais, en dehors des zones urbaines, une forte proportion d'hommes américains et où il y a eu une augmentation des unions mixtes entre GI et femmes des zones rurales, comme étant les prémices du mouvement des *luk-khreung* (enfants métissés) dans la culture populaire. Avec le développement d'une culture littéraire et cinématographique autour de ces sujets, ce qu'il nomme le phénomène des *luk-khreung* aurait reconfiguré la dialectique thaï-*farang* au sein de ce qu'il décrit, inspiré par la démarche d'Edward Saïd, comme un occidentalisme thaï au sein duquel la figure du *farang* est analysée « as a compelling and productive site to produce meanings about and valuations of what it signifies to be Thai today (Kitiarsa, 2010, p. 74). »

### *Voisins du camp : un pôle d'activités locales temporaire*

Plus proche encore, malgré une durée d'existence plus courte (1975-1982), le camp de ต.ช.ด (prononcé *to cho do*, TCD), financé par le UNHCR, a constitué un pôle d'échanges économiques pour les villageois de Ban Hat Sai durant toute la durée de son existence. Si, comme le décrit Michel Agier, les camps constituent des espaces « hors-lieux » caractérisés par trois spécificités telles que l'extraterritorialité, l'exception et l'exclusion que l'on peut retrouver manifestés par les « encampés » eux-mêmes (Agier, 2014, p. 20), pour les autochtones de Ban Hat Sai vivant à quelques kilomètres du camp de *to cho do*, il constituait en revanche une enclave économique, un nouveau marché en tant que tel avec ses besoins, ses ressources et ses règles spécifiques de circulation. Comme me le décrit Luang Pho, père de Mae Thom, qui a pris l'habit plusieurs décennies avant la fin de sa vie<sup>186</sup>, le camp, à l'époque, était complètement ouvert aussi bien pour les voisins thaïlandais de la région que pour les résidents. Lorsque le petit-fils de Luang Pho, qui m'accompagnait durant l'entretien, demande à son grand-père ce qu'il allait y faire, celui-ci répond : « on allait draguer les filles, c'était comme si on allait à une fête (*pai lin phu sao, khue pai bun*) ». Bien qu'il y ait eu du passage dans le camp, des personnes, des étrangers, me dit-il, étaient chargés de maintenir le calme (*raksa khuam sanggop*). Il raconte alors que les résidents du camp vendaient ce qu'ils avaient, il parle d'or et d'argent tandis que les habitants des alentours venaient vendre denrées alimentaires, vêtements et produits de première nécessité, principalement. Pa Oei, adolescente à l'époque, me dit que les produits se vendaient près de 2 fois plus cher dans le camp que sur les marchés de Nong Khai. Ainsi, selon elle, si on vendait un kilo de tomates 5 bahts à l'extérieur du camp, il coûtait 10 bahts à l'intérieur. Selon elle toujours, les résidents du camp vendaient leur or pour obtenir des bahts, le kip laotien ne valant rien de ce côté-ci de la frontière. Cela était d'autant plus vrai après les différentes réformes monétaires laotiennes qui remplacèrent successivement le « kip Banque Nationale » par le « kip Libération » en 1975, puis la suppression de ce dernier au profit d'un nouveau « kip banque centrale » en 1979 (Alary, 2015). Une autre résidente de Ban Hat Sai me confirme le fait que les réfugiés auraient transformé leur argent avant la traversée, en or ou en argent, convertibles en monnaie thaïlandaise à tout moment. Dans un tel environnement, où la demande est forte concernant les biens de consommation courante, il est peu surprenant de voir les prix augmenter

<sup>186</sup> Il est décédé environ un an après la tenue de cet entretien.

de manière si significative. Néanmoins, à son petit-fils qui lui répond que le camp était comme un marché (*pen talat*), Luang Pho précise que ce n'était pas un marché mais que toutes ces activités étaient plus ou moins cachées (*pen lap lap*). On allait rencontrer tel ou tel individu et lui demander personnellement s'il n'avait pas tel produit, etc. Cependant, bien que Luang Pho affirme que les résidents du camp pouvaient sortir tout autant que les Thaïlandais pouvaient entrer, pour quelles raisons les premiers se contraignaient-ils à acheter de denrées à des prix aussi élevés alors qu'ils avaient la possibilité de se rendre directement sur les marchés de Nong Khai ? En réalité, les familles laotiennes pouvaient bénéficier d'un laissez-passer temporaire. Ils permettaient à dix individus parmi dix familles différentes de quitter le camp pendant quelques heures. Le jour suivant, ces dix laissez-passer étaient distribués à des individus d'autres familles. Certains individus privilégiés possédaient des laissez-passer permanents leur permettant de quitter le camp pendant un certain nombre de jours à la fois. La connaissance ou la corruption de certains gardes responsables du camp permettaient l'obtention de ces laissez-passer permanents. Aussi, ce ne sont pas tous les résidents du camp qui pouvaient le quitter quelques heures par jours mais bien certains individus particuliers et d'autres bénéficiant de laissez-passer temporaires. Selon une femme du village, il y avait 4-5 personnes du village de Ban Hat Sai à faire du commerce dans le camp de Nong Khai. Pour cela, entre autre, tout un système de transport était organisé depuis le village. Ta Pum, un vieil homme du village, décédé avant que je ne revienne pour mon second terrain de recherche, conduisait un minibus à l'époque. Auparavant, il avait travaillé à l'aéroport d'Udon Thani, durant la période où celui-ci était une base militaire de l'armée américaine. Il avait un peu plus de 30 ans et préparait le matériel militaire pour les soldats américains. Il y est venu avec sa sœur qui, de la même manière, vendait des marchandises aux personnels du camp et qui s'est mariée, pendant un temps, avec un homme de l'Air Force. Par la suite, Ta Pum qui avait un permis lui permettant de conduire toute sorte de véhicule, fut chauffeur et emmenait les habitants de Hat Sai vers le camp de réfugiés, pour ceux qui y travaillaient, et emmenaient les autres aux marchés de Nong Khai ou à l'hôpital. Ensuite, il passait sa journée à faire des allers-retours entre le camp de réfugiés et plusieurs destinations de la ville en fonction des besoins des résidents du camp. Il n'était pas le seul à le faire et, encore une fois, quelques hommes du village effectuaient aussi ce trajet. Il bénéficiait d'une autorisation, symbolisée par un autocollant qu'il payait moins de 1 000 THB, lui permettant de rentrer dans le camp me dit-il<sup>187</sup>. Une course rejoignant Ban Hat Sai à Nong Khai coûtait 5 THB. Au camp, il y avait des départs toutes les 10mn. À leur arrivée, les différents

---

<sup>187</sup> L'homme m'affirme que cette autorisation n'était pas temporaire et donc qu'il n'avait pas à la renouveler.



chauffeurs inscrivait leur nom à la suite du précédent et se relayaient de la sorte. Si un des chauffeurs étaient en retard, il lui était interdit de revenir travailler au camp le jour suivant. Concernant les réfugiés, selon lui, ils inscrivait leurs noms sur une liste le soir pour le matin et cela déterminait ainsi le premier trajet à effectuer dans la journée pour Ta Pum. Lorsque je l'ai interrogé, le vieil homme de 82 ans ne savait me dire combien de temps il avait exercé cette activité mais, durant tout le temps de l'ouverture du camp et comme pour plusieurs membres du village, cette enclave économique de courte durée a représenté pour lui un pôle d'activité commerciale et une source de revenu complémentaire à celle de la riziculture. Parmi ces activités, d'autres, moins avouables et qui font l'objet de commentaires plus sporadiques, se sont mises en place dès l'ouverture du camp, ce sont les activités de commerce du sexe. Et il est connu de réputation, comme me le raconte Pa Oei, bien qu'elle ne s'étende pas sur le sujet, que de nombreux cas de prostitution se sont produits à l'intérieur du camp. Une rumeur qui m'a été colportée à plusieurs reprises avançait que l'un des membres du village, encore vivant, venait au camp pour réaliser des photographies érotiques de certaines résidentes et revendait les clichés à des hommes partis travailler durant plusieurs années au Moyen-Orient, comme ce fut le cas de nombreux habitants de Ban Hat Sai durant les années 1970 et jusque dans les années 1980 avant que les destinations privilégiées de migration de travail ne se recentrent vers l'Asie. Restreintes à l'attente dans un espace délimité et ne pouvant compter que sur les biens et économies qui ont pu être transportés jusque sur la rive droite ainsi que sur les denrées fournies par les autorités du camp et le HCR, les encampées, contraintes à de telles conditions matérielles d'existence, subissaient le développement d'un tel commerce, celui de l'exploitation du corps féminin dans une région qui compte encore aujourd'hui le plus grand nombre de prostituées étrangères du pays.

Loin de constituer une enclave réservée pour les résidents du district, le camp de réfugiés de Nong Khai a constitué, tout comme, dans une autre mesure, le camp militaire d'Udon Thani, un pôle d'activités économiques durant toute la durée de son ouverture. En ce sens, il constituait une opportunité supplémentaire pour les villageois de diversifier leurs sources de revenus et leurs activités. Du point de vue extérieur donc, ce camp de réfugiés ne rentrerait pas dans les critères de l'exclusion qualifiant ces espaces hors-lieux que seraient les camps. Néanmoins, si le camp de Nong Khai a modifié la structure sociale et spatiale de l'activité du point de vue externe, comment celui-ci était-il vécu par les encampés eux-mêmes ? Cet espace était-il aussi ouvert que les résidents de Ban Hat Sai l'affirment ? Confronter les rapports différenciés, tels qu'ils sont vécus aujourd'hui, entre ceux qui ont été des résidents du camp et ceux qui ont vécu dans son voisinage permet, dans notre discussion, de rendre compte des interprétations différenciées à

l'égard du camp, mais aussi plus généralement à l'égard de la traversée et du conflit et permet déjà de voir se dessiner une histoire différenciée de la frontière.

### *Résidents du camp : temporalités, contraintes et stratégies*

Nombreux sont ceux, parmi les anciens résidents du camp de Nong Khai, qui ont finalement migré dans un pays-tiers. Néanmoins, entre les résidents du camp et les différents Thaïlandais qui venaient parfois quotidiennement dans le camp, se sont aussi créées des unions. Dans ce cas, il était plus difficilement envisageable de partir dans un pays-tiers. Ce fut le cas, de Yai Nudaeng, née dans la province de Khammouane, au Laos. Alors que son père travaillait pour des « *farang* » dans des mines, me dit-elle, celui-ci fut inquiété lors du changement de régime et fut arrêté. Elle ne le revit jamais. Craignant les soldats qu'elle me décrit comme étant « Vietnamiens », elle est partie avec ses trois frères. Ils sont remontés vers Paksan dans la province de Borikhamxay et ont traversé le Mékong, aidés par un éleveur thaïlandais. Avant de se retrouver au camp de *to cho do*, elle me raconte qu'elle et ses frères sont amenés dans un premier camp qu'elle me décrit comme étant *so ko to* (SKT), un autre acronyme, et sont séparés. Ressemblant à un centre de détention, les hommes et les femmes étaient séparés dans ce premier camp. Elles et ses frères sont demeurés une semaine dans le premier camp avant de rejoindre « *to cho do* ». Les personnes dont un ou plusieurs membres de la famille étaient déjà à TCD pouvaient les rejoindre plus rapidement. D'autres stratégies se sont aussi mises en place, dès l'entrée à SKT. l'une d'entre elle consiste à déclarer un ou plusieurs enfants supplémentaires afin de permettre à certains résidents thaïlandais de rejoindre le camp et d'espérer rejoindre un pays-tiers. De la même manière, si certains résidents de TCD disparaissaient, certains habitants de la province tentaient de prendre leur nom pour les mêmes raisons. Une fois arrivée à TCD, les Lao et ceux qu'elle appelle les « *Meo*<sup>188</sup> » étaient séparés. Le fait le plus notable et le plus « distinctif » qu'elle me décrit à leur égard, est qu'ils enterraient leurs morts parfois dans le camp à l'abri du regard des volontaires du camp. En effet, les populations lao comme les Thaïs brûlent, dans les cas normaux<sup>189</sup>, leurs morts, leur permettant ainsi la transmigration. De la sorte, et selon

---

<sup>188</sup> Terme péjoratif communément utilisé par les thaïlandais et les Lao pour désigner les populations montagnardes. Si, comme dans notre cas, il désigne le plus couramment les Hmongs, c'est aussi un terme générique renvoyant à une indistinction des populations montagnardes, différentes dans leurs pratiques et leurs croyances, et marque l'éloignement avec celui qui emploie cette expression.

<sup>189</sup> Dans les cas de malemorts, de morts violentes ou de nourrissons, et pour les classes sociales les plus basses, le corps peut être enterré dans un endroit éloigné des lieux d'habitations et la courte cérémonie d'inhumation est, dans ce cas, mené par un *mo phi*, un spécialiste des esprits (Formoso, 1998a, 2016b).

la conception locale, les morts qui seraient enterrés sont problématiques et sont susceptibles de revenir hanter les vivants sous la forme de *phi*, n'ayant pas bénéficié des différents rites leur permettant de prétendre à la réincarnation. Dans le camp, me dit-elle, les femmes et les hommes reprenaient certaines des activités qu'ils assuraient avant de fuir le Laos. Beaucoup d'entre eux confectionnaient des objets en bambous que des revendeurs venaient acheter. Certains travaillaient, d'autres allaient étudier. De la sorte, se créait une organisation de la vie propre aux règles du camp et régie par les volontaires présents dans le camp (c'est l'« exception » qu'évoque Michel Agier). Selon Yai Nu Daeng, de nombreuses organisations chrétiennes étaient présentes. Au-delà des distinctions ethniques qui étaient fortes, plusieurs réseaux d'entraide, que l'un de mes interlocuteurs me désigne comme étant des « gangs », pouvaient faciliter un départ plus rapide vers un pays-tiers, le commerce de biens ou les possibilités de sorties du camp.

Le camp était organisé en alignements de bâtiments à l'intérieur desquels l'espace était divisé en plusieurs sections correspondantes à l'espace de vie disponible pour une famille [Figure 17<sup>190</sup>]. Selon un des superviseurs chargé de la construction du camp, il y avait une cinquantaine d'unités de ce type dans le camp. Il me précise d'ailleurs que la capacité maximum totale était de 1 000 personnes mais qu'on en dénombrait parfois plus de 1 500. Peu de traces écrites, me dit-il, permettaient de déterminer d'où provenaient les résidents, et il est probable que de nombreux Thaïlandais de la région aient tenté d'entrer dans le camp pour rejoindre un pays-tiers, selon lui. Chacun des bâtiments faisaient donc cohabiter plusieurs familles dans la promiscuité. Contrairement aux récits précédents des habitants de Ban Hat Sai, Yai Nudaeng ne fait mention d'aucune sortie régulière en dehors du camp mais évoque plus volontiers des résidents du camp qui s'échappaient vers Nong Khai. Les situations décrites par Ta Pum, le conducteur de minibus, font donc effectivement plutôt références aux personnes munies de laissez-passer temporaires ou permanents.

Yai Nu Daeng demeura plus de deux ans dans le camp. Elle rencontra son mari à l'âge de 18 ans alors qu'il était venu y faire du commerce. Elle quitta le camp à l'âge de 20 ans en prenant le nom d'une personne décédée du village où elle vit désormais, à 2km à l'ouest de Ban Hat Sai. Confectionneuse et vendeuse de *som mu*<sup>191</sup> dans le village (elle en faisait déjà dans le camp de TCD), elle me raconte avoir été longtemps raillée par ses co-villageois de par ses origines laotiennes. Malgré son mariage avec un résident du village et malgré la proximité

<sup>190</sup> Ce schéma est minimaliste mais montre de quelle manière l'espace était organisé dans ces bâtiments. Pour mieux se rendre compte de l'échelle de ces bâtiments, le superviseur chargé de la construction du camp à l'époque, me raconte que chacune de ces unités d'habitation faisaient 50m de longueur.

<sup>191</sup> Sorte de saucisse de porc cru fermentée avec de l'ail.

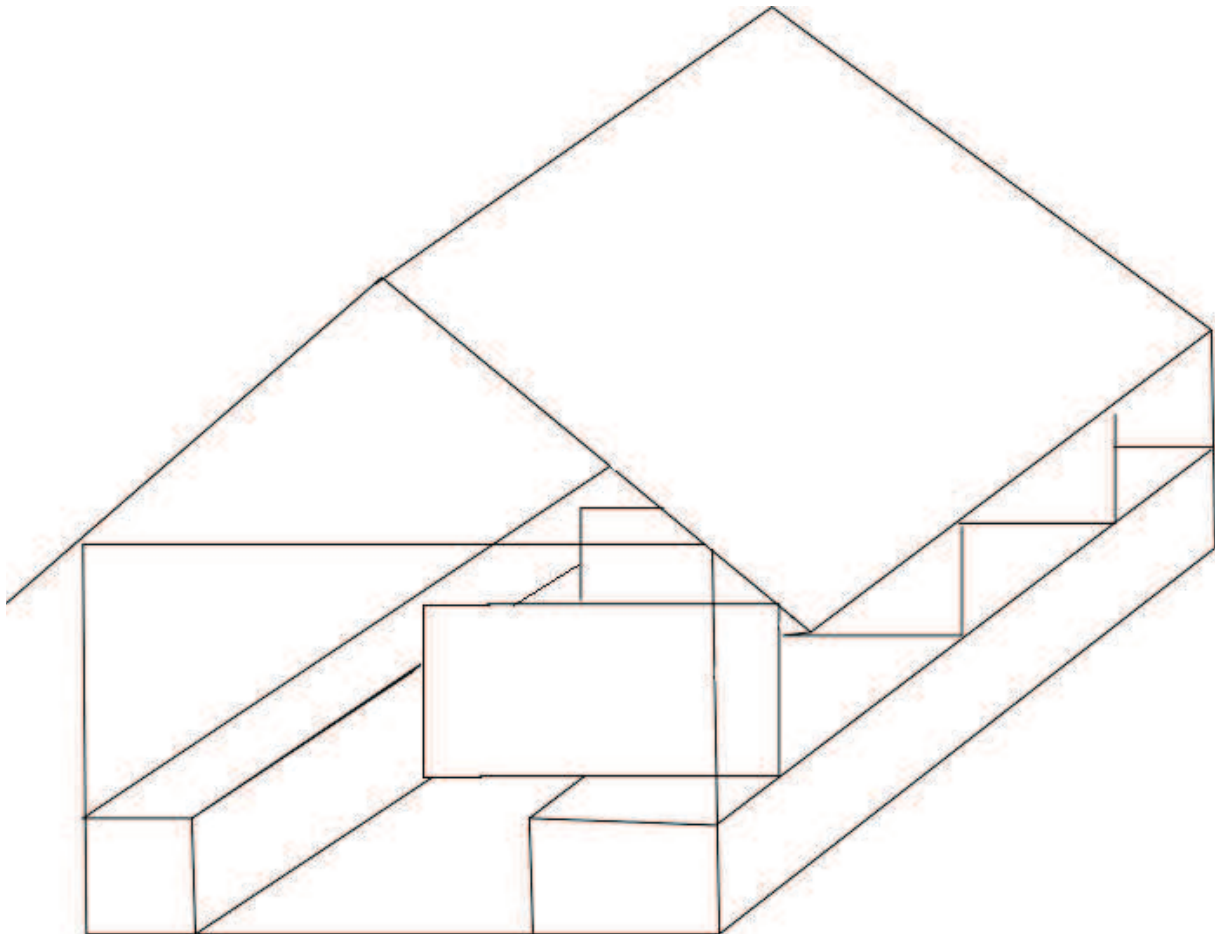


Figure 17. Schéma d'un des bâtiments d'habitation, d'après un dessin de Pa Oei.

langagière et culturelle entre les deux populations, l'intégration au sein du village ne s'est pas réalisée sans le moindre remous et son appartenance originelle à la rive gauche a constitué un objet de moquerie. Ses trois frères, eux, sont allés dans un pays-tiers. Deux d'entre eux sont allés aux USA et l'autre en France. Elle et certains de ses frères sont déjà retournés dans leur village natal pour visiter l'oncle cadet de leur père. Elle me raconte qu'auparavant – cinq ans avant la tenue de l'entretien en décembre 2013 – il lui était inenvisageable de retourner au Laos, effrayée par les potentielles représailles que pourraient lui faire subir les autorités sur place en conséquence de son départ.

Le cas de Yai Nudaeng n'est pas exceptionnel mais demeure relativement rare et la plupart de ceux qui sont passés dans le camp de Nong Khai se sont installés définitivement dans un pays-tiers, comme la fratrie de Pho Tu Khaen que j'évoquais au début de ce chapitre. D'autres, néanmoins passés par le camp de Nong Khai ou celui de Na Pho<sup>192</sup>, à Nakhon Phanom, ont dû,

<sup>192</sup> L'ouverture du camp de Na Pho en 1981 présageait la fermeture de TCD. Il demeura ouvert jusqu'en 1997 mais les conditions de vie et les possibilités de départ vers un pays-tiers étaient largement plus restreintes que dans le

pour différentes raisons, retourner au Laos. C'est le cas de plusieurs résidents contemporains de Ban Na Daeng. Parmi ceux-ci, Pho Ot, un quadragénaire vivant dans la périphérie du village, près des rizières, dans une maison faite essentiellement de parpaings en béton et de taule. Son frère et sa sœur aînée ont pu partir dans un pays-tiers, le premier aux USA, la seconde en Nouvelle-Zélande. Selon lui, à cette époque et dans le camp de Na Pho, les départs systématiques vers les pays-tiers n'étaient plus organisés. Ce qui prévalait, selon lui, aurait été une pratique plus cachée, celle de l'adoption. Ce qui a permis le départ de son frère et de sa sœur, me dit-il, c'est qu'ils ont trouvé un *pho liang*<sup>193</sup> : « Les *farang* venaient et choisissaient ! » Il garde d'ailleurs contact avec un prêtre français venu visiter le camp de Na Pho comme ce fut le cas pour plusieurs organisations chrétiennes de l'époque et qui ont d'ailleurs produit un certain nombre de témoignages de la vie au sein des camps durant cette période. Ses deux parents, dont sa mère née dans la province de Khorat en Thaïlande, sont, quant à eux, demeurés à Ban Na Daeng avec leurs deux enfants restants.

Les récits de vie ainsi que les généalogies font état d'une grande dispersion des fratries, aspect que l'on retrouve le plus souvent décrit dans les récits de ceux qui se sont installés dans un pays-tiers. Et il est très rare de trouver, dans les généalogies effectuées, des cas où tous les membres d'une fratrie sont partis dans le même pays-tiers. À Na Daeng, se sont plus d'une vingtaine de familles qui ont été touchées par ces migrations dans un pays-tiers autour des années 1970 et 1980, majoritairement vers les États-Unis mais aussi en France, en Australie et en Nouvelle-Zélande. Il est difficile de donner un chiffre précis à ces départs dont l'estimation est issue des données généalogiques récoltées à Ban Na Daeng. Les personnes interrogées ne sont parfois pas certaines des motivations et des itinéraires empruntés par les membres (parfois généalogiquement lointains) de leur famille. Aussi, dans de nombreux cas, il est difficile d'affirmer si une personne vivant aujourd'hui ou ayant vécu dans un des anciens pays-tiers y est parvenue par les dispositifs de réinstallation de l'époque ou si leurs migrations sont légèrement postérieures à l'existence de ces dispositifs. De plus, ces déplacements qui ont eu lieu il y a une quarantaine d'années ont eu des effets sur les alliances et les déplacements des générations ultérieures. J'aurai l'occasion de développer ce point dans un chapitre consacré aux migrations contemporaines. À Ban Hat Sai, comme on peut s'y attendre, le nombre de fratries touchées par ces migrations vers les pays-tiers est moins important. On recense néanmoins cinq fratries dont au moins un des membres a migré vers un pays-tiers. Dans la plupart de ces cas où

---

camp précédent. Les différents pays d'accueil changèrent de politique d'immigration et la Thaïlande et le HCR encouragèrent plutôt les rapatriements vers le Laos (Haut Commissariat aux Réfugiés, 1990).

<sup>193</sup> Littéralement « père nourricier ».

un des individus né à Ban Hat Sai migre dans un pays-tiers durant cette période post-conflit, celui-ci est un enfant ou un petit-enfant d'un couple qui avait effectué une première migration vers le Laos. On a alors des cas où un couple mixte, lao-thaï, a décidé dans un premier temps de migrer au Laos vers le village d'origine d'un des époux puis ont quitté le Laos à la suite du conflit avec leurs enfants ou petits-enfants. Certains se sont alors réinstallés à Ban Hat Sai tandis que d'autres sont partis s'installer dans un pays-tiers. C'est alors en tant qu'habitant laotien que certains d'entre eux ont pu accéder au dispositif de rapatriement vers un pays-tiers.

Que ce soit par le déplacement contraint de populations de l'arrière-pays laotien vers les rives du Mékong, forcés de fuir les bombardements, la possible et périlleuse traversée du Mékong pour certains d'entre eux dans le but de rejoindre le camp de réfugiés de Nong Khai et espérer rejoindre un pays-tiers, ou bien les déplacements militaires à l'intérieur du Laos, la guerre du « Vietnam » eu de nombreuses répercussions pour les populations laotiennes. Le conflit qui secoua la péninsule sud-est asiatique transforma bien évidemment les relations entre les États laotiens et thaïlandais dont les intérêts différaient, d'autant plus que le conflit arrivait à son terme, mais il a aussi transformé le profil des populations à la frontière et, dans notre cas, à Ban Na Daeng, avec l'arrivée d'une nouvelle population et la dislocation de certaines fratries du village. Si la période de la guerre froide a transformé le rôle de la frontière durablement, puisque jusque dans les années 1990, celle-ci était officiellement fermée, il n'en reste pas moins que le conflit a reconfiguré le paysage socio-économique à la frontière ainsi que les raisons et les conditions de la traversée. On constate même, entre l'enrôlement militaire de quelques villageois thaïlandais sur le terrain laotien et certaines migrations atypiques, une certaine mobilité thaïlandaise vers le Laos durant une période où les relations entre les deux États étaient particulièrement tendues. Les habitants des deux villages sont peu disert à propos des événements de cette période et tous, habitants de la rive gauche comme de la rive droite, précisent que les événements politiques de cette période ne sont jamais mentionnés dans les conversations de leurs contemporains ni ne sont questionnés par les générations ultérieures. Alors que pour les individus qui ont migré vers un pays-tiers, la fuite du Laos se constitue en acte fondateur d'une biographie expatriée, l'absence de remémoration, et d'autant plus de commémoration de cette période à l'échelle locale et familiale, masque les transformations importantes qui se sont produites au sein des familles et à l'échelle de la population qui occupe cet espace frontalier. Et, si on peut penser que la proximité géographique, culturelle et langagière des deux populations en présence aient pu permettre une installation facilitée de personnes



fuyant le Laos vers Ban Hat Sai (ou les villages environnants), ceux qui ont tenté une fuite vers un pays-tiers sont largement majoritaires. Néanmoins, on compte quelque cas de mariages mixtes antérieurs au conflit qui ont permis, à l'aide des réseaux familiaux préexistants aux résidents thaïlandais, l'installation de familles sur les rives thaïlandaises.

## B. DES REFUGIES « AUTOCHTONES » ? CAPITAL SYMBOLIQUE ET AMBIGUÏTE DU PASSE MIGRATOIRE

Malgré le fait que la plupart de ceux qui ont pu traverser le fleuve, dans le but de fuir le conflit et ses conséquences politiques, économiques et sociales, ont très majoritairement rejoint un des camps mis en place par le HCR et, dans notre cas, celui de TCD à Nong Khai, certaines familles ont pu, dans des conditions très particulières s'installer dans des localités frontalières. J'ai déjà rendu compte de la trajectoire atypique d'Ao Lom et de sa femme, Hmong née dans les hauteurs de la province de Luang Prabang. Dans leur cas, et malgré la durée de l'absence d'Ao Lom, sa récupération de la nationalité thaïlandaise qu'il avait troqué durant un temps a permis à sa femme et à une partie de ses enfants, nés sur l'autre rive, d'acquérir la nationalité et de s'installer dans les abords rizicoles de Ban Hat Sai, et ceci malgré le fait que sa femme eut longtemps été moquée du fait de son appartenance Hmong et de son accent. Dans la même famille, le frère aîné d'Ao Lom, Sombun, déjà mentionné dans la section précédente sous le titre de Luang Pho, avait subi une trajectoire similaire bien que les origines de ses déplacements vers le Laos aient été antérieures au conflit. La section qui va suivre sera consacrée tout particulièrement à la trajectoire de cet homme ainsi que de sa famille, des conséquences de leurs déplacements sur leur implantation dans le village et des relations ambiguës entretenues avec une partie de la famille de la femme demeurée au Laos. Luang Pho, sa femme et ses enfants ne sont pas les seuls à être venus directement du Laos pour s'installer à Ban Hat Sai et je prendrai soin d'enrichir cette étude de cas avec d'autres parcours familiaux recueillis au cours de l'enquête. Si je choisis néanmoins de m'attacher à ce parcours familial en particulier, c'est parce qu'il permet de souligner les lignes de rupture qui s'établissent dans de tels itinéraires individuels et collectifs et questionnent la continuité des relations lao-isan, d'autant plus qu'elles sont ici données à voir dans le cadre d'un mariage mixte.

## 1. DE SALAVAN A HAT SAI : ITINERAIRE D'UNE AUTOCHTONISATION

Selon les dires de plusieurs habitants du village de Ban Hat Sai, avant le conflit qui a secoué la péninsule, la traversée de village en village était facilitée et aucune contrainte ne semblait peser sur la circulation frontalière. Par exemple, alors qu'aujourd'hui très peu de villageois de Hat Sai élèvent des buffles, plusieurs hommes se souviennent avoir traversé le Mékong pour aller vendre un des leurs de l'autre côté de la frontière ou avoir marché de Na Daeng jusqu'aux marchés de Vientiane pour en tirer un meilleur prix. L'inverse était aussi possible. C'est ainsi qu'à la génération des parents des villageois les plus âgés (autour de 80 ans), on constate plusieurs mariages mixtes qui ont eu lieu dans de telles circonstances. C'est le cas notamment de Pho Phaythun, aujourd'hui décédé à Ban Hat Sai, né dans le village voisin de Na Daeng et venu à plusieurs reprises sur la rive droite vendre ses buffles. C'est ainsi qu'il a rencontré sa femme. Ce type de mariage mixte s'est reproduit à la génération suivante et l'aînée de cette union s'est mariée à un homme de Pak Nguem, une ville plus à l'est située en bordure de la préfecture de Vientiane, limitrophe à la province de Borikhamxay. Plus tard, le manque de terres à travailler à Ban Hat Sai les fera retourner dans le village d'origine du père, peu de temps avant les purges mises en place par le nouveau régime et qui conduiront à la dispersion de la famille entre Pak Nguem, Ban Hat Sai et les États-Unis. Aujourd'hui, on ne retrouve guère ce type de commerce de bétail entre les deux rives et c'est bien du côté laotien que l'élevage de buffles est supérieur à la production de la rive thaïlandaise<sup>194</sup>. Néanmoins, jusqu'à la génération des plus âgés d'aujourd'hui, la traversée apparaissait nettement facilitée et le Laos offrait de nombreuses perspectives de commerce et d'emplois. Il est difficile d'imaginer aujourd'hui, pour les habitants de Ban Hat Sai et pour la plupart des Isan, d'aller trouver du travail vers la rive gauche. Depuis plusieurs décennies, c'est le centre du pays, et la métropole de Bangkok qui drainent le plus de travailleurs pauvres venus de cette région.

---

<sup>194</sup> La production de buffles a considérablement baissé entre les années 1980 et 2000 en Thaïlande dû à la mécanisation du travail agricole autrefois réalisé à l'aide de la traction animale. Néanmoins, la région du Nord-Est demeure la plus grande productrice de buffles du pays. Si les chiffres varient entre les différentes études, la population thaïlandaise de buffles aurait atteint les 1.7 millions en 2000, chiffre atteint par la population de buffles laotiens en 2011 (Young, Nampanya, Khounsy, Bush, & Windsor, 2014). Dans le cadre de l'enquête socio-économique menée au sein des deux villages en 2016 sur 100 maisonnées interrogées, on compte 62 buffles à Na Daeng (0.62 par maisonnée interrogée) alors qu'on en compte 26 sur 180 maisonnées interrogées à Hat Sai (0.1444 par maisonnée interrogée).

Luang Pho Sombun, qui n'avait pas encore pris l'habit, se tourna, lui, à l'époque vers le Laos. Homme, aîné d'une fratrie de sept enfants, sans diplôme et célibataire, il se devait d'aller chercher sa voie ailleurs, de subvenir à ses propres besoins et à ceux de sa famille par la même occasion, en se faisant employer en dehors de la saison rizicole, période de l'année où il se devait d'être présent dans le domaine familial. Il travailla alors en tant qu'électricien dans la région de Vientiane puis dans la région de Paksé et de Paksong. Il travaillait régulièrement pour des centres de santé, hôpitaux et dispensaires de la région. C'est ainsi qu'il rencontra une infirmière venue d'un petit village de la province de Salavan. Il se maria avec cette femme, que je nomme



Figure 18. Carte des reliefs du Laos, emphase sur le sud laotien (Fond de carte : CartoGIS Services, College of Asia and the Pacific, The Australian National University).

aujourd'hui Yai Chi Mon<sup>195</sup>, originaire de l'une des régions les moins denses et les plus pauvres du pays. Luang Pho Sombun était déjà au Laos, dans la région de Paksong, lorsque l'une des plus importantes crues du fleuve inonda le village de Ban Hat Sai en 2509 (1966). Il y était d'ailleurs plusieurs années auparavant puisque l'année de la crue correspond à l'année de naissance de sa seconde fille, Mae Thom. Un an plus tard, la sœur cadette de Luang Pho Sombun, Mae A<sup>196</sup> Bua, âgée de 15 ans est partie de Ban Hat Sai pour s'occuper des enfants de son grand-frère pendant une période de 4 ans à Paksong. À cette époque, les collines de Salavan et celles qui entouraient Paksong<sup>197</sup> étaient le lieu de plusieurs affrontements entre les forces du Pathet Lao et celles du gouvernement laotien. Mae A Bua se maria avec un soldat du Pathet Lao. Quatre ans après son arrivée elle repartit avec sa propre mère à Ban Hat Sai et donna naissance à sa première fille de l'autre côté de la frontière<sup>198</sup>. Les bombardements américains furent aussi importants autour de la région de Salavan et mettaient quotidiennement en danger les habitants du village d'origine de Yai Chi Mon. À cette période, elle et son mari louaient une maison à Paksong, près de l'hôpital dans lequel elle travaillait avec certains de ses frères. Ils décidèrent, suivis par une centaine de personnes de la région et leur cheptel de bovins, me raconte Luang Pho, de fuir vers Paksé. Pendant deux nuits, ils marchèrent, accompagnés des cinq enfants qu'ils avaient désormais, de Paksong à Paksé. Le sixième enfant est né à Paksé, sur la route de leur fuite. Luang Pho Sombun travailla à Paksé pendant un temps puis retourna travailler à l'hôpital américain de Vientiane, sa femme et ses enfants demeurèrent encore trois mois à Paksé. Les récits des différents membres de la famille sont confus à propos de la période qui suivit mais il semblerait qu'ils traversèrent le Mékong de Paksé à Mueang Kao, là où le fleuve ne fait pas frontière et franchirent ensuite la frontière, plus loin, pour passer du côté thaïlandais où le père de Luang Pho était venu les chercher en voiture. Luang Pho Sombun les avait rejoints dans leur traversée en faisant le voyage

---

<sup>195</sup> Le terme de *mae chi* (ici, j'utilise le terme de *yai*, « grand-mère maternelle » aussi utilisé lorsque l'on s'adresse à une femme âgée, en raison de la position qu'elle occupe par rapport à moi, de mon âge et des termes d'adresse que j'utilise avec les autres membres de sa famille) désigne des femmes qui prennent l'habit monastique (elles sont toutes vêtues de blancs) et qui vivent à proximité ou à l'intérieur des temples. Elles n'arborent pas l'habit safran des moines masculins et occupent le plus souvent des positions de subordonnées par rapport à leurs homologues masculins (elles sont, pour les plus jeunes d'entre elles, chargées de nettoyer le temple, de préparer la nourriture, etc.). Néanmoins, depuis une période récente et le nombre grandissant de femmes se destinant au célibat monastique, de plus en plus de ces *mae chi* pratiquent et parfois assurent l'enseignement de la méditation (Collins & McDaniel, 2010). C'est le cas d'ailleurs de Yai Chi Mon qui a pris l'habit il y a plus de vingt ans au Wat Noen Phra Nao Vanaram à Nong Khai, l'un des premiers temples *vipassana* de la région Isan.

<sup>196</sup> Le titre de *Mae A* désigne la tante cadette paternelle (ou l'épouse de l'oncle cadet paternel). On s'adressera à l'oncle cadet paternel (ou à l'époux de la tante cadette paternelle) par l'expression *Pho Ao*. À l'inverse, les oncles et les tantes cadets et leurs époux et épouses sont désignés respectivement par les termes *na bao* et *na sao*.

<sup>197</sup> La province de Salavan comprenait jusqu'en 1984 le territoire actuel de la province de Sékong qui fut créé à cette date.

<sup>198</sup> Ce n'est que plusieurs années plus tard qu'elle ira travailler au camp militaire d'Udon Thani et rencontra son second mari, un américain qu'elle rejoindra aux USA.

de Vientiane à Paksé en avion, un avion américain me dit-il. Arrivée à Ban Hat Sai, Luang Pho Sombun continua durant deux ans à travailler pour le même hôpital à Vientiane en faisant l'aller-retour et la traversée toutes les semaines. Yai Chi Mon travailla, elle, dans l'hôpital « lao » de Vientiane où elle donna d'ailleurs naissance à leur septième enfant en 1972, puis cessa d'y travailler pour s'occuper de sa famille. Un an après son arrivée à Ban Hat Sai, elle réussit à retourner au Laos, aidé par le gouverneur qui lui aurait permis de transformer son nom, emprunté à une personne décédée de la famille.

C'est donc quelques années avant la prise du pouvoir du Pathet Lao que Luang Pho et Yai Chi revinrent à Ban Hat Sai pour s'installer définitivement. Le schéma de parenté suivant [Figure 19], en rendant compte de l'ordre de naissance et des différents lieux de naissance des enfants du couple illustre bien la trajectoire de la famille, partie du village maternel de la province de Salavan vers le village du père à Ban Hat Sai en Thaïlande. Après trois mois passés en Thaïlande, Yai Chi Mon obtint la nationalité thaïlandaise sans difficulté compte-tenu de son mariage, me dit-elle, et du fait qu'elle participait activement à la vie du village en enseignant les premiers soins à ses habitants. Elle resta pendant 10 ans résidente au village de Ban Hat Sai puis prit l'habit monastique jusqu'à aujourd'hui où elle réside dans un monastère spécialisé dans la méditation en bordure de Nong Khai.



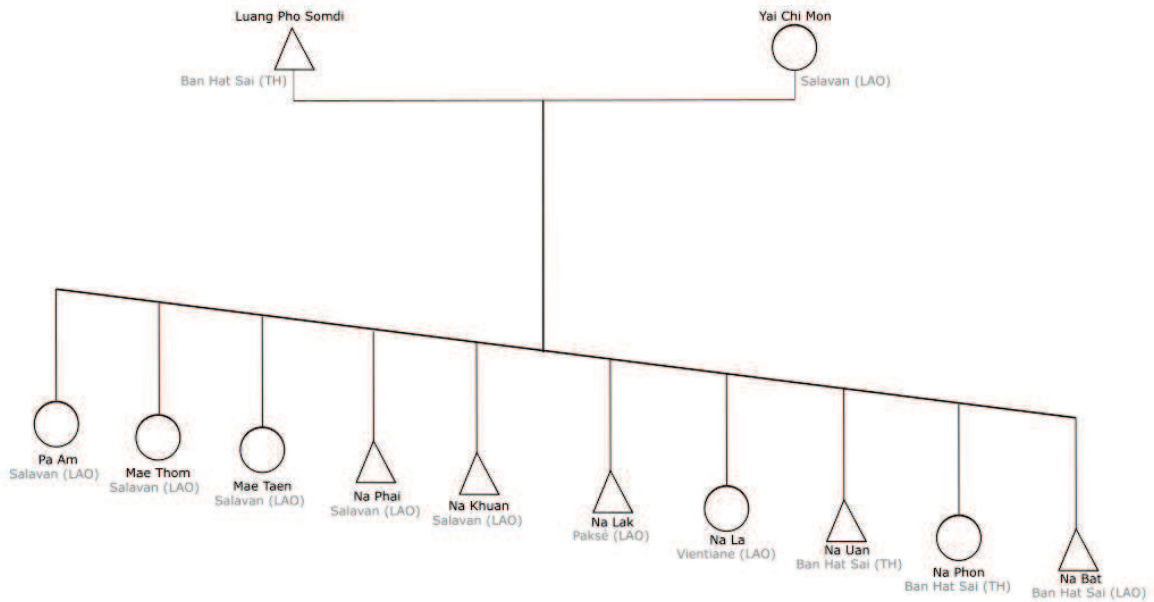


Figure 19. Schéma du mariage de Luang Pho Sombun et de Yai Chi Mon et de leurs enfants par ordre et lieu de naissance.

### Un nom pour filiation

Le changement de nom réalisé par Yai Chi Mon en vue d'obtenir plus facilement sa nationalité thaïlandaise correspond à un type de procédé de transformation des identités administratives que l'on peut constater à de multiples reprises, procédé qui permet de contourner les contraintes qui pèsent sur les possibilités d'installation et l'acquisition de la nationalité aussi bien du côté du nouvel État laotien de l'époque que pour l'administration thaïlandaise. Le changement de nom permettrait à la fois de tromper l'administration et d'élaborer une nouvelle autochtonie en acquérant un patronyme affilié à des familles déjà résidentes. Par ailleurs, le changement de patronyme a aussi été utilisé par l'administration thaïlandaise pour identifier les immigrants. Une stratégie particulière de l'administration du *changwat* a été développée pendant une courte période où il s'agissait d'enregistrer les nouveaux arrivants sous un nouveau nom de famille qui faisait explicitement référence à l'origine géographique d'un migrant. Ainsi, on trouve à Ban Hat Sai, des personnes qui ont hérité, par leur père, du nom de famille de



Thinadaeng (littéralement « de Na Daeng »). La père en question, originaire de Ban Na Daeng, a été ordonné moine et s'installa, de l'autre côté de la frontière, dans le temple de Hat Sai durant un temps<sup>199</sup> puis s'installa définitivement en bordure de Ban Hat Sai et y fonda une famille. On retrouve d'autres procédés, cette fois-ci mis en place par les nouveaux arrivants pour contourner les difficultés d'acquisition de la nationalité. Ce fut le cas de Pho Tiek, résident de Ban Hat Sai, marié à une femme de Vientiane, Mae Sompong. Le frère de Pho Tiek réside dans le même village. Leurs deux parents sont nés dans le village le plus proche situé à l'est de Ban Hat Sai, puis sont partis travailler sur la rive d'en face, à Na Daeng. La récolte de la généalogie de cette famille a été particulièrement retorse et à chaque fois que Pho Tiek, sa femme et ses enfants apparaissaient dans l'une d'entre elle, les lieux de naissance et le nombre d'enfants semblaient se transformer. C'est en croisant les différentes versions que j'ai pu finalement comprendre la trajectoire familiale de Pho Tiek. Alors que ses deux parents sont partis travailler à Na Daeng durant un temps, Pho Tiek se maria avec une femme de Vientiane donc, Mae Sompong. Ils eurent en tout quatre filles et les trois aînées semblent être nées à Vientiane elles aussi. Réinstallés à Ban Hat Sai après le conflit au Laos, et dans la crainte que leurs premières filles n'aient pas accès à la nationalité thaïlandaise, Mae Sompong et Pho Tiek ont fait en sorte qu'elles soient officiellement déclarées comme étant la progéniture d'autres membres du village. La première étant officiellement la fille de son frère cadet tandis, que la seconde fille serait rattachée à une partie de la famille située dans le village voisin. On comprend, dès lors, l'appréhension que Pho Tiek pouvait ressentir à l'égard de mon enquête et la difficulté que j'ai éprouvée à récolter sa généalogie. En effet, mon recensement systématique des liens généalogiques qui liaient les habitants et les deux rives entre elles pouvait apparaître involontairement comme une menace à l'égard des stratégies mises en place par cette famille pour permettre à leurs filles d'acquérir la nationalité thaïlandaise. Lors de ma première venue, Pho Tiek avait bien évoqué la totalité de ses quatre filles mais en mentionnant que celles-ci étaient nées à Hat Sai et non à Vientiane. Dans tous les phénomènes de migration, des procédés de contournement de l'administration d'État et du contrôle des identités – tels que les changements de noms et manipulations de la filiation, des dates et des lieux de naissance – sont légions<sup>200</sup>. Ils peuvent permettre ainsi de contourner certains dispositifs mais peuvent aussi être utilisés pour éviter le stigmatisme associé à

---

<sup>199</sup> Le monachisme est une des étapes obligées dans le développement moral des jeunes hommes qui prennent, pour la plupart, l'habit durant une période minimale de trois mois au cours de leur vie correspondant au trois mois du carême bouddhique.

<sup>200</sup> Suchada Thaweesit évoque les mêmes stratégies de contournement pour les enfants de Laotiens sans papiers (Thaweesit, 2014, p. 184). Pinkaew Laungaramsri, toujours dans le cas thaïlandais, recense elle aussi, des cas d'adoption par des citoyens Thaï, d'enfants d'immigrés Birmans afin de leur assurer une citoyenneté permanente (Laungaramsri, 2014, p. 159).

un patronyme trop marqué. Ce fut le cas de certains réfugiés Laotiens en France qui à leur arrivée décidèrent de troquer leur prénom, ou celui de leurs enfants, pour un autre plus proche des usages dans la société d'accueil.

### *La notabilité en héritage*

Contrairement à Pho Tiek et sa famille, les enfants de Yai Chi Mon nés au Laos, ont obtenu leur nationalité thaïlandaise de manière relativement aisée me dit-elle<sup>201</sup>. De plus, les enfants semblent avoir été aussi particulièrement intégrés au sein du village compte-tenu d'une patrilignée qui les lie toutes et tous à une des familles fondatrices du village. En effet, le nom de famille de Luang Pho est celui que certains habitants conçoivent comme étant une transformation du nom de Thao Xiangkhet, évoqué au premier chapitre, fondateur du village. Issu du mariage entre une fille provenant d'une famille de migrants originaires de Ban Na Moei venus trouver des terres à Ban Hat Sai et d'un homme dont la ligne paternelle le fait remonter aux origines du village, Luang Pho Sombun a vécu toute son enfance dans une maison située dans une des artères principales du village, sur un des terrains limitrophes au *wat* central [Figure 20]. Les urnes funéraires des ancêtres de Luang Pho, sa tante aînée patrilatérale et l'époux de celle-ci, apparaissent notamment sur un des piliers de la porte est de l'enceinte qui entoure le *wat* central [Figure 22 ; Figure 21]. Bien que la porte fut construite assez récemment en 2531 (soit en 1988), elle témoigne de l'influence, ou tout du moins de la volonté de maintenir une influence ne serait-ce que symbolique, de cette famille et des trois autres familles qui cernent chacun des piliers des deux portes dans le village. Ainsi, le nom des ancêtres de chaque lignée y est inscrit comme fondateur. Plus généralement, on pourrait s'étonner de la résidence d'un homme, aîné de la famille, de son épouse et de ses dix enfants au sein de la maison familiale originelle. En effet, on m'évoque à maintes reprises une des normes de la résidence après le mariage qui stipulerait que c'est la ou l'une des filles cadettes, ayant pris soin des parents et/ou des grands-parents, qui devra hériter en dernier ressort de la demeure familiale<sup>202</sup>. Cette règle

---

<sup>201</sup> Cette situation apparaît particulièrement étonnante durant cette période où la crainte de l'intrusion communiste par le gouvernement thaïlandais encourageait les officiels locaux à ne pas enregistrer les enfants issus d'un mariage mixte Thai-Lao (Thaweesit, 2014, p. 171).

<sup>202</sup> On le verra plus tard, dans de tels cas, elle ne bénéficie pas pour autant de la totalité des terres et on retrouve un phénomène bien courant de dispersion des terres au travers des générations.



Figure 22. Porte est du wat central, Ban Hat Sai (B. Le Saint).



Figure 21. Urne disposée à la base du pilier droit de la porte est abritant les cendres d'un ancien habitant du village, Ban Hat Sai (B. Le Saint : photographie modifiée en accord avec l'exigence d'anonymat des lieux et des personnes).

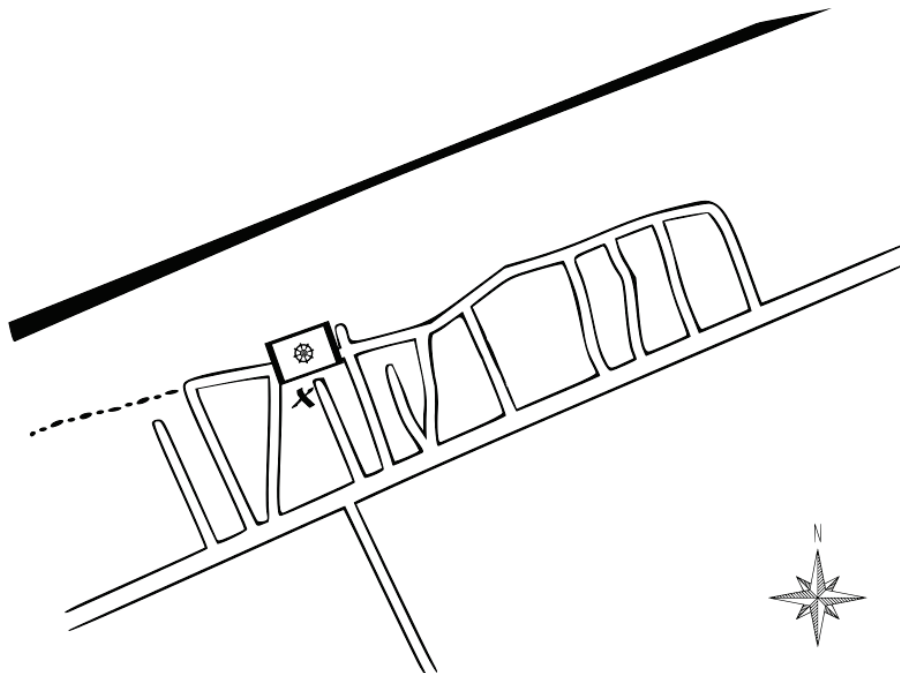


Figure 20. Schéma du terrain de Luang Pho Sombun à proximité du wat central.

ne permet cependant pas de décrire la majorité des usages en pratique dans les deux villes. Dans ce cas précis, par exemple, la fille cadette, Mae A Bua, partira finalement rejoindre son époux aux États-Unis, Ao Lom après son retour tardif en terre thaïlandaise habitera dans le village qui s'est constitué au sud de Ban Hat Sai, près des terres rizicoles, tout comme les deux autres membres restants de sa fratrie. De même, à la génération suivante, c'est la deuxième fille d'une fratrie de dix enfants qui héritera de la propriété correspondante à la maisonnée d'origine et de la majorité des terres rizicoles. Sa sœur cadette, septième enfant de la fratrie, héritera d'une surface bien moindre de terres rizicoles et construira, plus tard, une nouvelle maison sur le même terrain que la maison originelle. Bien que cette norme qui voudrait que la maison familiale et les terres soient transmis à la cadette est souvent reprise par mes interlocuteurs, aussi bien de la rive droite que de la rive gauche, comme étant une des règles fondamentales de la transmission des terres et de la maison, il n'en reste pas moins que nombre de situations, de part et d'autres de la frontière, la contournent. Nous aurons l'occasion de revenir sur la récurrence ou le contournement des règles de résidence dans un chapitre consacré aux mobilités dans la région et leurs conséquences sur le choix et la résidence des époux.

Durant la décennie où Yai Chi Mon demeura dans la demeure familiale, elle fit aussi office de médecin pour les villageois et les habitants des villages alentours. C'est aussi ainsi qu'elle devint une des figures privilégiées du village de Ban Hat Sai. Son mari reprit l'affaire lorsqu'elle décida de devenir *mae chi*, vingt ans auparavant. Enfin, lorsque ce dernier prit les vœux monastiques à son tour, mais cette fois-ci en demeurant au *vat* central du village, c'est sa seconde fille qui devint le seul médecin des alentours<sup>203</sup>. Devenue une véritable figure locale, elle est sollicitée toute la journée et j'ai pu voir à de multiples reprises, durant mes séjours à Ban Hat Sai, les personnes défilier chez elle et demander où elle pouvait bien se trouver, ce à quoi les différents membres de la famille, les voisins et moi-même étions accoutumés à répondre : « *pai chit ya* » (littéralement « partie faire une injection »). La demande locale en soins est telle qu'elle dépasse la frontière nationale puisqu'une partie des habitants de Na Daeng viennent se faire soigner ou se ravitailler en médicaments chez Mae Thom, compte-tenu de la faible présence ou l'inexistence de médecins dans la région et d'une tendance générale à préférer les soins disponibles sur le territoire thaïlandais plutôt que laotiens, même ceux disponibles à la

---

<sup>203</sup> Malgré la proximité de la ville Nong Khai et de son hôpital public, Mae Thom, seconde fille de la fratrie ayant hérité de la demeure familiale et de la grande majorité des terres, est sollicitée toute la journée par des patients qui viennent la voir ou qu'elle rejoint directement chez eux dans les différents villages du *tambon* et quelques autres alentours. Mae Thom ne bénéficie pas du titre de médecin en tant que tel mais simplement d'une autorisation à administrer des médicaments. Toutes les unes ou deux semaines, elle part donc à Nong Khai se ravitailler en produits en pharmacie (elle achète et administre parfois même des doses de morphine qu'elle se procure dans les hôpitaux !).



capitale<sup>204</sup>. Dès lors, il n'est pas rare d'entendre prononcer le nom de Mae Thom sur l'autre rive par des habitants de Na Daeng et, lors de mes visites à Hat Sai, j'ai croisé à plusieurs reprises bon nombre de mes interlocuteurs de l'autre rive. Compte-tenu de son activité, Mae Thom bénéficie, dans la bouche de ces villageois ultrafrontaliers, du titre de *mo* associé à différents spécialistes, comme le médecin (*mo* ou *mo ya*), le voyant (*mo du*), le spécialiste des *phi* ou chaman (*mo phi*), mais aussi le joueur de khène (*mo khaen*) et certains chanteurs (*mo lam*) qui lui confère un statut particulier. Le qualificatif est peu utilisé par les villageois de Ban Hat Sai à son égard mais Mae Thom bénéficie néanmoins de la petite notoriété associée à la pratique médicale. Ce statut a été depuis récemment redoublé par celui de *mae pathan homestay* désignant la cheffe de l'initiative Homestay qui vise à la production d'artisanat à l'échelle locale et à l'organisation de la venue de touristes sous la tutelle de l'administration d'État. Ainsi, héritière d'un nom associé à celui de son père dans le village ainsi que des compétences et de la notabilité associée à la pratique médicale de sa mère, Mae Thom s'est peu à peu construit une place d'importance dans le village et aux alentours. Par sa fonction de *mae pathan*, elle fait aussi partie des quelques membres du village ayant un lien récurrent avec différents représentants de l'administration publique que celle-ci soit locale, régionale et parfois nationale, comme en témoigne une photographie trônant dans son salon, et répliquer dans le lieu d'accueil de l'initiative *Homestay*, où on la voit recevoir un prix de l'ancien Premier Ministre Thaksin Shinawatra. Forte d'une telle position d'importance dans le village, elle a tenté de se présenter au siège du conseil du *tambon* en 2013. Malgré sa défaite, il n'en reste pas moins que les origines de Mae Thom ne semblent pas avoir affecté la place que celle-ci pouvait prendre au sein du village compte-tenu de l'héritage économique et symbolique dont elle bénéficiait à Ban Hat Sai. Plus encore, il n'est rarement voire jamais fait mention de l'origine laotienne de Mae Thom et elle ne revendique en aucune manière cette origine. De plus, bien qu'elle reçoive quotidiennement des patients de l'autre rive, il n'est jamais fait mention d'une quelconque identité commune. La trajectoire de Mae Thom permet de rendre visible, au regard de ses positions sociales successives, l'effet de l'implantation à l'intérieur de nouvelles structures villageoises et nationales sur les rapports entretenus avec la rive gauche et sur la supposée continuité de ceux-ci au sein d'un espace culturel isan-lao à partir d'un itinéraire individuel qui, si il est remarquable, ne paraît pas isolé.

---

<sup>204</sup> Dans un chapitre consacré à l'économie des pratiques à la frontière, je traiterai plus particulièrement de ces questions. Par ailleurs, la question des migrations sanitaires du Laos vers la Thaïlande ont fait l'objet d'une thèse en géographie par Audrey Bochaton soutenue à Nanterre en 2009 (Bochaton, 2009).

À l'exception d'une de ses sœurs cadettes mariée à un homme du village parti travailler en Corée du Sud qui a récemment construit une petite maison sur le terrain familial, Mae Thom a longtemps été la seule à habiter le village. La plupart des membres de sa fratrie sont partis trouver du travail et ont fondé une famille à Bangkok ou aux alentours, sa sœur aînée s'est mariée et travaille dans le commerce à Ratchaburi et la benjamine a épousé un américain et vit aujourd'hui en Virginie. Mae Thom, elle, s'est mariée à un homme d'une autre branche de la famille de son père, à savoir le petit-fils de la sœur de son grand-père paternelle d'une branche aînée (FFZSS), et demeura dans la maison familiale. Malgré la distance qui sépare les autres membres de la fratrie d'avec le village de Ban Hat Sai, leur appartenance à celui-ci ne fait aucune équivoque lors de leur venue. Bien qu'ils puissent parfois être moqués, par d'autres villageois, en raison de certains comportements jugés trop urbains, ils bénéficient de la respectabilité issue de leur origine. Aussi, l'origine étrangère, laotienne, de certains des membres de cette fratrie n'est jamais évoquée et ne remet jamais en cause leur appartenance villageoise, tout comme leur itinéraire urbain que certains d'entre eux se plaisent à mettre en scène (Cf. Chapitre IV, A, 2, le retour du citadin).

Le décès récent de Luang Pho et les funérailles particulièrement fastueuses dont celui-ci a fait l'objet ont témoigné, encore une fois, du statut particulièrement valorisé de cette famille dans le village mais aussi de l'effort tout particulier mis en place par Mae Thom, notamment, pour asseoir le prestige associé à sa famille et à sa position au sein du village. Alors que les funérailles des moines du village sont le plus souvent supportées financièrement par la communauté, Mae Thom et sa fratrie ont fait le choix de ne pas profiter de cette manne communautaire. En effet, malgré cette aide financière, les funérailles de Luang Pho devaient, selon elle, rendre compte de sa position dans le village. Elle et sa famille y ont investi près de 200 000 THB (soit à peu près 5 000 euros) en partie grâce à l'argent d'une assurance que Luang Pho avait contractée. Elle me raconte qu'il a été immolé dans le *wat kang* (temple central du village) et non à l'extrémité du village, comme c'est le cas pour des laïcs. Rien que le *men*, l'édifice crématoire, aurait coûté à lui seul 30 000 THB (750 euros). Même dans le menu proposé aux invités venus rendre hommage à Luang Pho, Mae Thom ne s'est pas contentée de proposer l'habituel menu collectif composé de salade de papaye (*som tam*), de cuisses de poulets frits (*kai thot*), de *lap* et de bouillon (*keng chuet*) mais a mobilisé les compétences de sa famille et de proches qui étaient chacun chargé d'assurer un stand gratuit de nourriture propre à leur spécialité. Quarante moines étaient présents pour assurer la cérémonie et de hauts fonctionnaires de la province étaient venus rendre hommage au défunt. Elle me dira, en me montrant une



photographie où un halo de lumière irisée entoure un nuage, qu'à la fin de la cérémonie de crémation consacrée à Luang Pho, « le ciel s'est ouvert » (*fa poet*), ce qui aurait manifesté l'accession de Luang Pho au statut de *thewada* (divinité auxiliaire du bouddhisme) qui, selon elle, représente la fin de son cycle de réincarnation. Ainsi, la volonté de ne pas dépendre des revenus de la collectivité pour élaborer des funérailles fastueuses, la mobilisation de tout un réseau social permettant la réalisation de repas hors-norme mais aussi le remboursement de la cérémonie (puisque chacun des invités se doit de faire un don d'argent durant la cérémonie, plus les invités sont prestigieux et nombreux, plus le montant de ces dons est élevé), la venue d'invités et d'officiants de prestige et enfin, la manifestation physique du statut surhumain de Luang Pho participent au maintien du rang prestigieux de Mae Thom et de sa famille dans le village et au-delà.

La notabilité de Mae Thom et de sa famille, héritée de son père et de son époux mais aussi de l'activité médicale de sa mère, ne fait aucun doute et à aucun moment le lieu de son origine et de sa lignée maternelle ne vient ni ternir ni, à l'inverse, ne participe à valoriser son statut. C'est la même chose concernant ses frères et sœurs alors mêmes qu'ils ont vécu une grande partie de leur vie à Bangkok. La proximité culturelle entre les deux rives explique en partie cette facilité d'intégration. Dans cette optique, le Laos et les Laotiens participeraient d'un même espace social élargi et qu'une origine ou un lien ultra-frontalier ne suffirait pas à en faire un stigmate ou un marqueur de distinction au sein du village. Il est vrai que la proximité langagière permet, sans nul doute, de rendre moins visible l'origine. Pourtant, à maintes reprises Mae Thom me fera part de sa distance à l'égard de la rive gauche et de ses habitants. Si cette prise de distance peut apparaître volontaire dans le cas précis de Mae Thom et de sa famille elle est, on le verra plus tard, largement partagée par la plupart des habitants de Ban Hat Sai. On se souvient de sa réaction, déjà évoquée en introduction, lorsque je lui exprimais mon intention de m'installer pour quelques temps sur la rive d'en face afin de prolonger mon enquête. Elle tenta de m'en dissuader à plusieurs reprises en évoquant la nature communiste du régime et les risques que j'encourais, selon elle, à passer de l'autre côté. Pour autant, lorsque je l'interroge sur les conditions de son départ, c'est moins le régime laotien en tant que tel qui semble en être la cause que le danger certains que représentaient les bombardements « *farang* » voire « *farangset* » (faisant ainsi explicitement référence à la France), comme elle me le décrit. Par ailleurs, la venue presque quotidienne de patients venus de l'autre rive ne fait jamais l'objet d'interactions marquant la reconnaissance mutuelle d'une origine commune mais à l'inverse peuvent faire l'objet, dans l'intimité familiale, de moqueries quant à leur accent ou leurs supposées conditions

de vie. Ce n'est donc pas seulement la forme contemporaine du régime politique qui conduit Mae Thom à mettre à distance le territoire et les habitants de l'autre rive.

Néanmoins, il arrive à Mae Thom et ses frères et sœurs de partir rendre visite à leur lignée maternelle dans le Sud du Laos, l'occasion de réaliser le *bun* familial annuel auquel j'ai pu participer en avril 2014 durant la période du nouvel an (*pi mai* en laotien). Le voyage en famille, le déroulement du séjour dans le village de la province de Salavan et les divers commentaires qui, encore plusieurs années après l'événement, caractérisent la relation ambiguë que Mae Thom et sa famille entretiennent avec le reste de la famille laotienne, seront l'objet de la section qui va suivre. Cette description permettra l'analyse des valeurs qui sont associées à la rive gauche (et de manière réciproque celles que les personnalités isan de la famille associent à eux-mêmes) ainsi que les opérations de distinction sociale à l'œuvre manifestant une prise de distance avec le mode de vie villageois du Sud Laos.

## 2. DE HAT SAI A SALAVAN : LES ORIGINES DE LA DISTINCTION

Le Nouvel an laotien ou thaïlandais (*pi mai* ou *songkran* en thaïlandais) se déroule le plus généralement à la mi-avril (entre le 13 et le 15) lors de la période la plus chaude de l'année. Il correspond au début de l'année bouddhique. Au-delà des comptes-rendus enthousiastes des publications touristiques concernant ce qu'il est désormais convenu d'appeler le « *water festival* » en raison des batailles d'eau généralisées qu'il suscite, cette période correspond à celle où les mouvements de populations à l'intérieur du territoire thaïlandais sont les plus forts, moment de l'année par excellence des retrouvailles familiales. Ces festivités induisent, par ailleurs, trois jours de cérémonies dont la date était auparavant déterminée par des astrologues royaux en Thaïlande<sup>205</sup>. C'est d'ailleurs durant cette période que Mae Thom et sa famille

---

<sup>205</sup> La date aujourd'hui est fixée et correspond aux jours fériés du calendrier civil du 13 au 15 avril. Le nouvel an est divisé en trois jours : *wan maha songkran*, *wan nao* et *wan thaloeng sok*. Le début de cette période est censé correspondre au passage du Soleil dans la constellation du Bélier alors que la plupart des événements religieux de l'année sont basés sur un calendrier lunaire. Précédé par une journée de nettoyage et de rangement de la maison, symbolisant l'abandon des éléments néfastes accumulés durant l'année précédente, le premier jour consiste à aller faire des offrandes aux moines du temple (généralement, la scène se déroule à l'extérieur de la *sala* (contrairement aux offrandes quotidiennes)). L'après-midi du même jour, les fidèles sont censés asperger les icônes locales de Bouddha d'eau lustrale. Pour les villageois de Ban Hat Sai, l'aspersion du Luang Pho Phra Sai, statue de Bouddha du Wat Pho Sai à Nong Khai, est souvent un passage obligé. Le Luang Pho Phra Sai constitue ainsi le *palladium* de la région. Durant les jours suivants, les cadets et les enfants sont censés laver les pieds de leurs aînés et des plus vieux en général. Cette période de trois jours constitue en quelque sorte un rituel de renouvellement de l'ordre cosmique où l'on pourrait facilement déceler les différentes étapes de l'analyse rituelle d'A. Van Gennep divisée en phases préliminaire, liminaire et préliminaire. Si cet événement est rarement abordé de front par les spécialistes du champ religieux en Thaïlande, on trouve néanmoins un court écrit d'Anuman Rajadhon le concernant ainsi qu'une

organisent leur propre *bun ban*. Tous les ans et selon une date définie, la plupart des maisons organisent ce type de cérémonie qui consiste à faire venir plusieurs moines au sein de la maisonnée et accomplir des offrandes de nourritures et de robes. C'est une cérémonie particulièrement méritoire pour ceux qui l'organisent et elle est généralement réservée aux membres de la famille ainsi qu'aux proches et à certains voisins.

C'est donc durant cette période particulièrement riche en cérémonies et généreuse en dépenses qui en découlent que Mae Thom, son mari et huit de ses frères et sœurs, leur époux et épouses et leurs enfants, tous déjà présents pour *songkran* et le *bun ban* qui y est associé, partirent pour un long périple routier dans le but de rejoindre le village de leur lignée maternelle. Le plan est étudié plusieurs jours avant le départ. Il est décidé de ne pas traverser le Pont de l'Amitié situé à quelques kilomètres du village pour descendre et rejoindre la province de Salavan par la route nationale n°13 mais bien plutôt de profiter du réseau routier thaïlandais, plus rapide, en rejoignant Mukdahan pour traverser en direction de Savannakhet.

### *Détours vers le passé : les infrastructures laotiennes comme signe d'une jeunesse révolue*

Une fois passée la frontière laotienne, plusieurs péripéties survenues durant le trajet serviront de prétexte, dans les discours des protagonistes du voyage, à la mise en concurrence des infrastructures des deux pays, de leurs populations et des valeurs qui y sont associées. La traversée de la frontière ne nécessite pas de passeport pour les nationaux thaïlandais qui doivent simplement remplir un formulaire et s'acquitter d'une somme de quelques centaines de bahts pour quelques jours de séjour. Mais les voitures demeurées à la frontière et les temps d'attente entre les différents moyens de transport ont systématiquement pour conséquence quelques remarques concernant le développement du Laos au regard de celui de la Thaïlande. L'une des expressions les plus couramment entendue durant ce séjour et qui servait par la même de schème explicatif à ce qui se présentait sous nos yeux consistait à affirmer que le Laos correspondait à la Thaïlande des années 1970. Ainsi formulée, cette expression renferme deux mouvements qui pourraient apparaître contradictoires, à savoir la possibilité d'une comparaison et la mise à distance spatio-temporelle. En affirmant que le Laos *c'est* la Thaïlande des années 1970,

---

rapide analyse dans l'ouvrage de Stanley J. Tambiah, *Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand* (Tambiah, 1970, pp. 152-154). On trouve, par contre, plusieurs comptes-rendus concernant le cas laotien avec Charles Archaimbault (Archaimbault, 1971), Marcello Zago (Zago, 1972, pp. 297-306), Ing-Britt Trankell (Trankell, 1999) et plus récemment, au travers de la figure du *Pha Bang*, *palladium* national laotien, avec l'ouvrage de John H. Clifford (Holt, 2017).

l'expression implique bien une parenté commune et une possibilité d'identification entre les deux infrastructures nationales. L'expression la plus consacrée et la plus couramment utilisée pour rendre compte de la parenté commune entre les deux populations thaïlandaises et laotiennes et entre les deux États est : « *pen phinong kan* ». Littéralement elle signifie « être de la même famille », « faire partie d'un même ensemble familiale structurée par une relation entre aîné (*phi*) et cadet (*nong*) ». Je reviendrai plus longuement sur l'usage de cette expression entre les deux rives dans le chapitre IV [Chapitre IV]

Durant le séjour, le dialogue est évidemment facilité entre les touristes thaïlandais et leurs hôtes laotiens et l'intercompréhension langagière permet de ne pas renvoyer les hôtes à une totale étrangeté. Néanmoins, cette proximité d'essence telle qu'elle est perçue par chacun, rend d'autant plus nécessaire l'emphase sur certains éléments distinctifs. En effet, c'est cette proximité qui permet d'émettre l'affirmation selon laquelle le Laos serait l'image passée de la Thaïlande contemporaine. De cette manière, si on inscrit le Laos au sein d'une chronologie familière, on le place, dans un même mouvement, au sein d'une temporalité distincte. Ce schème d'interprétation de la différence va avoir plusieurs implications, notamment le fait, pour les protagonistes thaïlandais, d'avoir le sentiment d'être « déjà passés par là », d'avoir déjà connu leur vie, mais aussi d'en être sortis. Cette vision du Laos comme représentation du passé a inévitablement pour conséquence un rapport hiérarchisé entre les protagonistes thaïlandais et les Laotiens. Ainsi, le sens implicite de l'expression *phi nong kan* qui place la Thaïlande en position d'aînée face au Laos et aux Laotiens, se voit objectivée par l'expérience directe de ces voyageurs.

Durant le trajet qui devait nous emmener de la gare routière de Savannakhet jusqu'à Salavan où le frère cadet de Yai Chi Mon serait alors venu nous chercher pour rejoindre notre destination, un incident survient alors que nous sortons tout juste de la ville. Les réjouissances du *pi mai* sont encore d'actualité et le véhicule est abondamment arrosé par les résidents des rues que nous traversons. Mais à un moment le conducteur du car, alors que la porte était ouverte, reçoit ce qui semble être une pierre sur le visage. Il s'arrête puis décide de rebrousser chemin à toute vitesse dans le but de retrouver celui ou celle qui était le responsable du méfait. Nombre de passagers du véhicule se regardent alors, inquiets de la conduite et du comportement du chauffeur échaudé. Après quelques minutes de trajet, Na Lak se lève et crie à l'adresse du conducteur « *mi lai chiwit yu !* (il y a de nombreuses vies ici !) » et, alors que cela ne semble pas avoir d'effet, demandera expressément au conducteur d'arrêter le car et de laisser sortir ceux qui le souhaitent. Na Lak encourage tout le monde à sortir du bus. La totalité d'entre nous s'exécute

ainsi qu'environ la moitié des autres passagers du véhicule. Le car continue alors sa route vers Savannakhet. Nous attendons alors plusieurs heures avant de voir arriver l'oncle cadet de Mae Thom, prévenu de notre déconvenue et ainsi contraint à allonger considérablement son voyage. Entassés dans des voitures, nous rejoindrons le village de Ban Na Fai vers plus de 4h00 du matin et sommes accueillis par un repas et quelques verres d'alcool de riz. Cette histoire qui peut, encore une fois, paraître relever de l'anecdote a été de nombreuses fois racontée de retour de Ban Hat Sai et on se la remémorait encore lors de mon retour en 2016. En effet, elle cristallise une partie des valeurs associées à l'autre rive, le déficit relatif d'infrastructures bien sûr mais aussi le comportement du conducteur durant l'événement qui sert de référent à la mesure comparative des attendus comportementaux en public, de la sécurité routière, du service au public, etc. De plus, alors que le ressentiment pouvait être palpable parmi nous à l'égard de Na Lak alors que nous attendions la venue de son oncle, il fait figure d'homme responsable dans les récits *a posteriori* de cette histoire. On comprend évidemment pour quelles raisons l'acte de Na Lak apparaît salvateur en la circonstance. Cependant, au sein de récits qui mettent en scène une division hiérarchisée entre « eux » et « nous », l'acte de Na Lak qualifie, en retour, le comportement du conducteur mais aussi des autres passagers comme irresponsable. Cette anecdote, au-delà de son propre contenu, constitue le cœur de la structure des récits de ce voyage à partir duquel d'autres éléments peuvent être déclinés concernant l'autre rive. En miroir, ces récits, à l'issue de ces retrouvailles familiales, participent à produire une image valorisée et valorisante de la Thaïlande et des Thaïlandais. Elle met à l'écart, en la circonstance, l'appartenance isan, divergente du modèle national homogène et dont, à l'inverse, la mise en avant aurait pour conséquence une distinction en valeur moins évidente entre les deux groupes ainsi constitués dans ce récit de voyage.

### *Des cochons parmi les hommes : la réévaluation d'une certaine échelle de ruralité.*

Cette première anecdote constitue la trame à partir de laquelle différents éléments vont être déclinés pour traiter du rapport différencié, hiérarchisé et hiérarchisant entre rive droite et rive gauche. L'iconographie et les valeurs associées au village et à la ruralité sont particulièrement sujettes à discours à Ban Hat Sai, mais aussi à des échelles plus larges<sup>206</sup>, et

---

<sup>206</sup> L'imagerie produite autour des figures du village et des villageois peut aussi bien être utilisée par les acteurs en prenant comme cadre de référence l'échelle nationale, entre populations qualifiées d'urbaines et populations qualifiées de rurales et/ou entre centre et périphérie, mais elle peut tout aussi bien intervenir à des échelles plus resserrées comme l'échelle de la province, entre villages connectés aux villes provinciales et villages plus isolés.

constituent les instruments privilégiés de la mise en relation de valeurs opposées (rural/urbain ; connecté/isolé ; agriculture/service ; inculture/culture ; savoir-faire/savoir, etc.), le plus généralement au bénéfice de ceux qui s'en distinguent. Le déroulement de cette visite familiale au Laos et le récit qui en est produit à sa suite témoignent d'une réévaluation de cette imagerie villageoise de la part des visiteurs thaïlandais, alors même que certains d'entre eux se caractérisent par leur fierté à l'égard du mode de vie rural du nord-est thaïlandais.

Après quelques heures de sommeil et alors que les habitants de Na Fai avaient repris leurs activités peu de temps après notre arrivée et le lever du jour, nous nous retrouverons, moi et la part thaïlandaise de la famille de Yai Mon, au centre de l'effervescence des préparatifs du *bun* familial qui s'annonce. Au centre du cercle constitué par les maisons sur pilotis<sup>207</sup> de nos hôtes, frères et sœurs de Yai Mon, se trouvent une dizaine de personnes, notamment des femmes s'activant à laver et découper viandes et aromates. Cette activité se déroule au cœur du village, à quelques mètres du temple principal. Aux abords de cette activité, deux énormes cochons se repaissent des débris laissés dans un coin de la place centrale. Cette scène suscitera de nombreuses réactions étonnées, aussi bien de certains des enfants des oncles et tantes ayant passé la grande majorité de leur existence à Bangkok ou sa banlieue que des adultes qui ont passé le plus clair de leur temps à Ban Hat Sai ou dans un autre village de l'Isan, comme Pho Thawi. Alors qu'il n'est pas surprenant de voir circuler à Ban Hat Sai poules et poulet, il semble beaucoup plus étonnant de voir des porcs se déplacer ainsi parmi les hommes. Ces deux cochons appartiennent à la famille qui nous accueille et l'un d'entre eux sera d'ailleurs consommé pendant notre séjour. Face à cette situation et à la taille des animaux, les visiteurs thaïlandais s'étonnent de leur présence parmi les espaces perçus comme exclusivement destinés à la circulation humaine, ou tout du moins généralement proscrits pour de tels animaux<sup>208</sup>. Ce spectacle, perçu par les visiteurs comme un certain renversement de valeurs, où les cochons mangent parmi les hommes, participent encore une fois à éprouver l'assertion selon laquelle le Laos serait une image objectivée du passé, mais ici, un passé qui contredit les valeurs les plus fondamentales qui font du village Isan, tel qu'il est conçu à cet instant, un espace civilisé. Ici, le spectacle de ces cochons occupant le centre de l'espace humanité repousse les limites des valeurs associées à la ruralité. Et les visiteurs se murmurent (et se le répètent encore lorsqu'ils restituent

<sup>207</sup> À noter que dans le village de Ban Hat Sai, il n'existe qu'une ou deux maisons sur pilotis, la plupart des maisons ayant été reconstruites ou surélevées par une enceinte de murs en béton constituant un rez-de-chaussée et le lieu principal de l'activité domestique mais aussi de la réception de personnes étrangères à la maisonnée.

<sup>208</sup> À l'exception des poulets, encore une fois, des chiens et des chats qui ne semblent pas relever du même ordre de domestication.



l'anecdote à leurs co-villageois) : « *ban nok ! ban nok*<sup>209</sup> ! », et insistent tout particulièrement sur le dernier terme avec une voix qui monte ostensiblement dans l'aigu.

Il est particulièrement étonnant de voir Pho Thawi réagir d'une telle manière aussi bien durant le séjour que plusieurs années après. En effet, ce dernier fait partie de ceux qui au quotidien revendiquent constamment leur appartenance au domaine et aux valeurs de la ruralité. À plusieurs reprises, il objective clairement cette appartenance en qualifiant lui-même son village de naissance comme étant un *ban nok*<sup>210</sup>. Il se plaît à faire valoir certains comportements et valeurs qu'il associe à un mode de vie paysan, soulignant les avantages, par exemple, de se contenter de ce que produit la nature pour se nourrir (*kin thammachat*). Il met particulièrement en valeur la consommation d'animaux qui rebutent une partie de ses co-villageois comme du serpent, du chien ou encore de la tortue. Ces différents animaux sont déconseillés à la consommation, soit du fait de leur caractère « pollué » (comme le chien), soit du fait de leur particularité anatomique ou en tant que porteur de poison (comme le serpent)<sup>211</sup>. De cette manière, Pho Thawi met en valeur le caractère subversif de son alimentation, une subversion qui souligne le caractère « sauvage » (et parallèlement, viril) de sa consommation. Perçu comme éloigné des valeurs qui sont associées à la morale bouddhique, Pho Thawi peut parfois apparaître comme marginalisé par son propre comportement (associé à la pratique festive du fait de son statut de *mo lam*). Cependant, le caractère perçu comme immoral de Pho Thawi est à certains égards valorisé par ce dernier, et il est parfois considéré par les autres, lorsque les circonstances l'exigent<sup>212</sup>, comme le représentant d'une certaine authenticité que lui procure son origine rurale. Il peut ainsi apparaître expert dans tout le domaine de la pratique agricole et parfois déconsidérer certaines des pratiques qu'il considère comme trop urbanisées à Ban Hat Sai, comme l'activité de sa femme au sein du *homestay* ou la perspective que Ban Hat Sai devienne un lieu de tourisme dans la région. Dès lors, le fait que Pho Thawi mette l'accent sur le caractère étrangeté rural des pratiques villageoises à Ban Na Fai transforme la position que ce dernier

<sup>209</sup> L'expression *Ban nok* signifie littéralement « village de l'extérieur », le terme de *nok* désignant ce qui est à l'extérieur, au-delà et étranger. L'expression sert couramment à désigner la campagne et ce qui a trait au rural, généralement d'un point de vue dévalorisant. Une telle insistance sur le terme souligne le caractère presque étranger de cette ruralité. Cf. Chapitre I.

<sup>210</sup> Village qui, je le rappelle, est situé dans la province de So Phisai.

<sup>211</sup> Voir (Tambiah, 1969). S. J. Tambiah affirme que la tortue est régulièrement consommée par les habitants du village qu'il a étudié à l'exception d'une espèce particulière considérée localement comme sacrée. À Ban Hat Sai dans l'entourage de Pho Thawi, on a pu m'expliquer que la tortue était sacrée pour condamner la pratique de Pho Thawi, bien que cela ne semble pas faire l'objet d'un tabou explicite.

<sup>212</sup> La nécessité quotidienne que constitue l'abattage d'animaux destinés à la consommation domestique ou collective, lors d'occasions rituelles, est perçue comme *bap*, c'est-à-dire comme un acte particulièrement déméritoire du point de vue de la rétribution karmique, d'autant plus lorsque l'abattage est réalisé lors d'un jour saint (*wan phra/wan sin*) où celui-ci est particulièrement prohibé. Le plus généralement l'acte d'abattage est dévolu à une personne (généralement un homme) dont on considère qu'il a moins de considération pour la balance de ses actes.

pouvait arborer face à la rive gauche (parfois perçue comme plus « authentique ») ou vis-à-vis de la famille de sa femme trop « urbaine ». Ainsi, Pho Thawi s' « allie » à la perception (et à la position) de ses compagnons de voyage et adopte une perspective surplombante à l'égard des pratiques villageoises qu'il rencontre à Na Fai jusqu'à me dire, à plusieurs reprises qu'il n'y retournera « plus jamais, plus jamais ! ».

### *Un monde de « phi »*

Là où toutes les personnes en présence semblent s'accorder, c'est bien sur la pratique bouddhique au sens stricte du terme, celle qui se déroule à proprement parlé dans l'enceinte du temple, construit sur le même modèle que celui de Ban Hat Sai. L'une des ambitions du *bun* familial est le renouvellement de la sépulture des ancêtres de Yai Mon, présente dans l'enceinte du *vat*, qui prend la forme d'un *that* et constitue l'une des plus imposantes sépultures présente dans l'enceinte, témoignant, sans aucun doute, de la position sociale de la famille dans le village. La cérémonie consistant à la refondation de cette sépulture aura lieu au crépuscule de la seconde journée de notre présence. C'est au matin de notre départ, le troisième jour, qu'une autre cérémonie, consistant en des offrandes importantes (dont des habits safran et des billets placés sur des languettes de bambous formant de la sorte les feuilles d'un arbre (*ton ngoen*)) à la communauté monastique, a lieu, marquant le terme de la séquence cérémonielle familiale. C'est durant ces deux cérémonies que les invités thaïlandais seront particulièrement mis à contribution, aussi bien financièrement que par leur présence. Ils seront aussi mis à contribution au soir du deuxième jour où une fête est organisée sur la place centrale du village au milieu des habitations de la famille durant laquelle un *mo lam* est chargé d'animer la soirée et où sont présents les responsables politiques du village arborant leur uniforme militaire.

Mais si la pratique bouddhique telle qu'elle est réalisée à Ban Na Fai ne semble pas interrogée par les visiteurs thaïlandais au même titre que d'autres pratiques villageoises, la prolifération des *phi* semble, elle, constituer un critère de distinction entre le territoire laotien et thaïlandais. Je me souviens de l'explication que m'avait fournie Mae Thom plusieurs semaines avant notre départ vers Na Fai. Elle m'avait expliqué que, selon elle, il n'y avait plus beaucoup de *phi* en Thaïlande et sur le territoire de Ban Hat Sai, que l'on assistait aujourd'hui à une forte baisse démographique de la population de *phi* sur le territoire thaïlandais. À l'inverse, les *phi* étaient présents en proportion bien plus importante sur le territoire laotien (ainsi que sur le

territoire cambodgien) et leur culte plus vivace. À la question des raisons qui pouvaient expliquer la présence de plus en plus ténue de ces êtres surnaturels, mais profondément liés au monde des vivants, Mae Thom m'explique encore que ce sont les infrastructures modernes qui repoussent la possibilité de l'existence des *phi*. En effet, à Ban Hat Sai, aujourd'hui, on atteste la présence de *phi* près d'anciennes routes qui longent les rizières situées au sud du cœur du village et qui n'ont pas été recouvertes de bitumes, ou bien encore à l'ouest du village, sur la zone liminaire qui sépare Ban Hat Sai de son village voisin partagé entre petites plantations et forêt de bambous, où se situe un vieil édifice crématoire et où l'on attesterait du suicide par pendaison d'un ancien membre du village. Mais ces quelques localisations connues témoigneraient du déclin de la présence de ces êtres à l'échelle du village. En d'autres termes, la modernité aurait chassé les *phi* du territoire à l'échelle locale et nationale<sup>213</sup>. On retrouve l'idée d'une frontière civilisationnelle, au sens de *frontier*, qui réduirait les limites des territoires occupés par ces différentes entités.

De la même manière au terme de mon premier séjour à Ban Na Daeng, sur la rive laotienne, quelques semaines avant que je rejoigne Mae Thom et que je parte pour son village natal, mes hôtes laotiens me mettaient en garde et me décourageaient de partir vers le sud du Laos. En effet, pour eux, le Sud constituait le cœur non-civilisé du territoire laotien où le bouddhisme (*tham*) n'était pas encore pleinement étendu et où l'on savait, de réputation, que les agressions de *phi* y étaient courantes. Parmi les histoires racontées, nombre d'entre elles mettaient en cause des jeunes femmes représentées sous des formes séduisantes et qui s'avéraient en réalité être des *phi* particulièrement malveillants<sup>214</sup>. Outre la présence des *phi*, on m'attestait de la forte récurrence de cas d'ensorcellement et de possession, notamment à l'égard d'étrangers ou de non-natifs de la région venus du nord du pays. Avec des explications et des illustrations différentes, on retrouve alors, aussi bien à Ban Hat Sai qu'à Ban Na Daeng, les mêmes motifs, à savoir l'existence par-delà les frontières connues (au-delà de la frontière nationale dans les cas des explications de Mae Thom et au-delà des frontières du village, vers un lointain méridional, pour mes hôtes laotiens) d'une profusion d'esprits. Plus encore, avec des représentations différentes, les unes associées aux infrastructures modernes, les autres à la

<sup>213</sup> Paradoxalement, de plus en plus de production cinématographique thaïlandaise font intervenir des *phi* dans leurs intrigues.

<sup>214</sup> On me raconte notamment l'histoire d'un homme qui avait croisé une jeune femme sur le bord de la route, en pleine nuit. Il décida de la prendre en auto-stop. Une fois la voiture redémarrée, le conducteur s'apercevait que son rétroviseur ne reflétait pas le visage de la jeune femme mais celui d'une femme bien plus âgée. La chute de l'histoire raconte que l'homme ne fut jamais retrouvé. Bien sûr, ces différentes histoires ont la même fonction que les histoires de fantômes racontées aux enfants et que l'on connaît bien. Néanmoins, elles entrent en résonance avec une connaissance pratique évidente de la présence des *phi*, une véritable cartographie spirituelle du territoire villageois et tout un panel de pratiques visant à se prémunir de leur potentielle malveillance ou de comportements adéquats à observer à l'adresse d'esprits tutélaires.

diffusion du bouddhisme, chacun des territoires infestés doit sa situation à un déficit civilisationnel perçu par ceux qui le décrivent et qui renvoie simultanément à une étape antécédente d'une chronologie du progrès dans laquelle s'insère le locuteur.

Et en effet, les affirmations de Mae Thom concernant un territoire, au-delà des limites frontalières, particulièrement propice à la présence des *phi*, vont manifestement se révéler légitimes. Au retour de ce voyage, à Ban Hat Sai, la totalité des membres de la famille qui ont voyagé avec nous recenseront à plusieurs reprises les différentes manifestations de *phi* qui se seraient produites durant le séjour. Et, ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que la plupart de ces manifestations sont incarnées par des membres plus ou moins lointains de la lignée maternelle de Mae Thom. La première manifestation recensée est celle d'un *phi pop*. Les *phi pop* désignent des esprits prenant possession d'un vivant dans le but de se manifester dans son univers et nuire à son entourage<sup>215</sup>. Mae Thom racontera qu'une femme qui vivait juste à côté de la maison dans laquelle elle dormait était en réalité une *phi pop*, possédée par un *phi*<sup>216</sup>. Na Lak, lui, mentionnera la présence d'un *phi lok*<sup>217</sup> sous les traits d'un homme qui faisait des grimaces, tirait la langue, etc. Ces deux manifestations sont toutes deux incarnées soit par une vieille femme dont on reconnaît l'existence sociale puisqu'elle est un membre de la famille et du voisinage et l'autre, bien que la dénomination de *phi lok* renverrait plutôt à la forme d'une apparition plutôt qu'à une incarnation, apparaît, elle aussi, sous la forme d'un habitant du village.

La désignation de *phi* est déjà très générique en tant que telle et qualifie tout un ensemble d'êtres qui doivent leur existence à des raisons différentes, dont la relation avec les humains diffère grandement et qui renvoient à des ordres parfois opposés allant des génies tutélaires les plus locaux, les plus circonscrits dans l'espace, à des êtres totémiques d'échelle nationale mais aussi à d'autres au statut quasi-divin. Le régime temporel de tous ces êtres diffère lui aussi grandement. Un *phi* peut aussi bien qualifier la part demeurée dans le monde<sup>218</sup> humain suite à

---

<sup>215</sup> « Quant aux mots *phi paup* [transcription choisie par l'auteur pour *phi pop*], ils désignent soit une personne qui est possédée par l'esprit qui porte ce nom, soit le génie lui-même. En tant que génie, le *phi paup* ne cause aucun tort à son hôte ; il s'empare de son corps pour se manifester dans le monde humain et nuire par son intermédiaire aux autres personnes, dont, croit-on, il mange le foie. L'hôte lui-même est si totalement dominé par le génie qui le possède qu'il se transforme en *phi paup*, et c'est pourquoi on le désigne comme tel (Pottier, 2007, p. 39). »

<sup>216</sup> Richard Pottier raconte encore comment, selon l'un de ses interlocuteurs rencontrés durant son enquête sur les pratiques médicales laotiennes entre 1967 et 1970 à Luang Prabang et autour, les femmes seraient plus sujettes à la possession par des *phi phop* dans la mesure où, dans la conception locale, leur esprit serait plus « mou » (« *on* » que l'on peut traduire par « mou », « tendre » ou encore « faible », « réceptif »). À l'inverse, on recenserait moins d'homme dans ce cas qui auraient l'esprit plus dur. Il serait alors plus difficile, par contre, d'extraire un *phi pop* du corps d'un homme par ce qu'il pourrait prendre appui sur les forces de son hôte pour résister (*ibid.*, p. 39)

<sup>217</sup> Esprit que l'on rapprocherait du fantôme, de l'apparition mais qui a la particularité de faire peur ou de faire des blagues. Ils ne sont jamais décrits comme particulièrement dangereux mais plutôt dérangeant, voire amusant.

<sup>218</sup> Pour une discussion autour de la relation ente conceptions pré-bouddhiques et bouddhiques de l'âme dans le monde Taï, voir l'article de Bernard Formoso de 2016, publié dans *South East Asia Research* (Formoso, 2016b).

un cas de malemort (auquel cas on peut faire remonter, au moins de manière approximative, le moment de leur apparition) que des êtres qui ont pour habitude de demeurer en certains lieux propices, incarnés dans certaines espèces de bananier, par exemple, et qui ne saurait renvoyer à des individus particuliers ou bien encore, des êtres divins dont on ne pourrait dater l'apparition.

Mais ce qu'il y a de commun entre les deux manifestations décrites à la suite du séjour près de Salavan, c'est qu'elles sont toutes deux aussi qualifiées comme étant le fait de « *fous* » par mes interlocuteurs, aussi bien pour décrire la vieille femme possédée que pour faire mention de la burlesque apparition à laquelle a assistée Na Lak. La double qualification de ces deux manifestations comme étant le fait de *phi pop/phi lok*, puis comme étant celle de « fous », rend leur caractérisation ontologique ambigüe. La catégorie générique pour qualifier une personne comme folle, dont le comportement ou le discours sont hors de propos, épileptique ou que mes interlocuteurs considèrent comme pathologiquement idiote est celle de *phi ba*<sup>219</sup>. L'usage d'un tel terme est donc très étendu et l'on peut en trouver l'usage dans des situations tout à fait banales où une personne est qualifiée comme telle suite à un comportement déplacé, sans pour autant que le qualificatif lui soit attaché définitivement ou qu'il serve nécessairement à désigner une certaine essence de l'individu en question. Pour autant, en fonction de certains contextes particuliers, cette désignation n'est pas détachée de toute implication spirituelle, qualifiant, à part du monde humain, des êtres au statut ontologique différent. Ainsi, le terme de *phi ba*, lui, s'il semble faire partie de cet ensemble désignant des êtres qui ne sont plus humains, est aussi un qualificatif qui sert à désigner tous les comportements que l'on rapproche de près ou de loin à de la folie. L'ambiguïté de cette qualification apparaît de manière frappante dans la restitution des deux manifestations dont Mae Thom et Na Lak rendent compte, car les signes qui ont permis de désigner les deux manifestations comme étant ceux de *phi*, reposent en grande partie sur la reconnaissance d'attributs qui seraient caractéristiques de la folie, ou tout du moins de la catégorie plus large de *phi ba*. C'est comme si cette première catégorie de *phi ba*, servait de pont entre la qualification de comportements courants et ceux qui seraient caractéristiques des manifestations surnaturelles, ces derniers qui nécessiteraient, par la suite, d'être ordonnés au sein d'un ensemble de taxons plus circonscrits à l'intérieur de ce grand ensemble que serait celui des *phi*<sup>220</sup>. Mais, dans un même mouvement, la qualification de *phi ba* pour caractériser ces deux

<sup>219</sup> Le premier terme de chacune de ces désignations est le même, *phi*, et renvoie à la même catégorie générique d'entité spirituelle.

<sup>220</sup> Il est difficile d'affirmer sans aucune précaution qu'il y a une division claire, dans la conception des personnes rencontrées durant mon enquête, entre ce qui serait de l'ordre de la nature et ce qui relèverait d'un ordre surnaturel. L'usage de la catégorie des *phi* aussi bien sur la rive droite que sur la rive gauche, même si le territoire de Na Daeng semble plus densément peuplé par ces entités, démontre bien à quel point ces êtres sont intégrés au paysage et

manifestations, tout autant qu'elle sert de taxon générique pour rendre compte de certains troubles psychiques permet, du fait de son ambiguïté, de ne pas rendre trop évidente la qualification surnaturelle des deux manifestations et d'éviter les potentielles accusations de superstition dont les narrateurs de cette histoire pourraient faire l'objet de retour à Ban Hat Sai<sup>221</sup>.

Néanmoins, compte-tenu de ce que Mae Thom avait pu nous dire avant son séjour à Ban Na Fai et au regard des autres événements et interprétations de ceux-ci qui ont eu lieu durant le séjour, il est évident que la surimposition de ces récits de *phi*, la présence avérée du surnaturel dans ce village laotien, avec les mentions précédentes concernant le manque d'infrastructure et le savoir-vivre renforce la position de distinction adoptée par les visiteurs thaïlandais à l'égard des villageois de Ban Na Fai. Ainsi, à l'image d'un territoire laotien dont les infrastructures témoigneraient d'un précédent socio-économique thaïlandais, d'un comportement villageois qui repousse les limites de la ruralité, les manifestations de *phi* viennent compléter l'image d'un territoire à l'écart d'un processus de civilisation mais qui, par la familiarité des éléments soulignés entre les deux groupes, témoignent d'une proximité et d'une intercompréhension mutuelle.

La qualification du territoire de Na Fai comme « terre de *phi* » ne s'est, néanmoins, pas résumée aux comptes rendus de ces deux manifestations. Le deuxième jour de notre séjour, nous nous sommes vus proposer par la sœur de Yai Mon (qui mène l'organisation des festivités depuis le début), son frère cadet et Yai Mon elle-même, deux activités possibles durant la mi-journée. Toutes deux étaient particulièrement intéressantes dans le cadre de mon enquête. La première proposée par l'oncle cadet consistait à rejoindre un site, non loin du village, où l'on pouvait constater les énormes trous laissés par les bombardements américains plus de quarante ans plus tôt. La seconde activité consistait à suivre Yai Mon pour une cérémonie dont les motivations me semblaient encore obscures jusqu'à ce que j'y assiste mais qui semblait avoir trait à la commémoration d'ancêtres de la famille. Mae Thom, Na Lak, Pho Thavi et d'autres, notamment des hommes, suivirent l'oncle cadet pour aller admirer les séquelles paysagères de la « guerre

---

notamment à la relation que les habitants entretiennent avec leur espace villageois ainsi que celles entretenues avec leur ancêtres.

<sup>221</sup> La disqualification des manifestations surnaturelles proviennent majoritairement de deux lieux de la société thaïlandaise. Le bouddhisme doctrinal constitue l'un d'entre eux. Celui-ci argue la supériorité du *thamma* face aux croyances locales. L'argument rationaliste, parfois lié au premier, vise à reléguer le culte des *phi* à des superstitions qui renverraient à une ère pré-moderne. La croyance à l'égard des *phi* symboliserait alors la rémanence d'un phénomène qui témoignerait de l'origine du monde thaï mais qui devrait nécessairement se réduire au fil du temps. Ces deux ordres de critique ne doivent pas néanmoins masquer le « boom » religieux contemporain thaïlandais et la prolifération des objets magiques (Jackson, 1999).



du Vietnam ». C'est notamment et entre autre, lors du récit de cette journée que Mae Thom ou Na Lak m'ont raconté les bombardements *farang* au Laos en les assimilant à une action française.

Je choisis pour ma part d'assister à la seconde activité. Les différentes personnes qui s'amassent dans les véhicules sont majoritairement des femmes et des enfants. On retrouve ici une tendance que l'on peut observer dans les différents villages étudiés, à savoir une propension majoritairement plus forte des femmes et, particulièrement des femmes âgées, à l'assiduité quotidienne au temple et aux différentes cérémonies religieuses en général. Après quelques minutes de route – le site en question se situe dans le terroir du village de Na Fai –, nous arrivons dans un lieu où ont été construites deux petites structures en bois, semblant abriter, chacune, les cendres de personnalités religieuses du village. Les visiteuses (dont la majorité sont des habitantes du village) suivent sans s'arrêter Yai Mon qui descend en contrebas près d'une rivière. Au bord d'un promontoire formé par des rochers se trouve un arbre sous lequel Yai Chi Mon, habillée de blanc comme sa fonction l'exige, se tient. Tout autour d'elle, les femmes en présence se tiennent agenouillées sur les pierres, certaines profitant de l'ombre disponible, d'autres en plein soleil. Mise à part la présence de cet arbre, rien ne semble indiquer la particularité de ce lieu. L'assistance elle-même ne possède aucun accessoire qui permettrait le transfert symbolique d'offrandes propre à l'aumône quotidienne dans les temples et le transfert de mérites. Ici, nous ne sommes clairement pas dans le cadre d'une cérémonie bouddhique pour le moment. Yai Chi Mon débute une psalmodie qui n'est pas audible par l'assistance pendant quelques minutes tout en fermant les yeux. L'assistance est silencieuse. Na Phon, sœur cadette de Mae Thom est dans l'expectative et semble ne pas savoir non plus à quoi s'attendre. La psalmodie s'arrête et après quelques instants de silence, Yai Chi Mon commence à rire avec une voix plus caverneuse puis à chanter lentement. Puis, elle débute un dialogue avec elle-même entrecoupé à intervalles réguliers de ces chants. Elle incarne en réalité un des ancêtres masculins du village et de sa propre famille. Sous ses traits et par la voix de Yai Mon, l'homme racontera comment il se sent, à quel point il est heureux de voir sa famille réunie sur ses terres et les enfants qui y sont nés. L'intervention de cet ancêtre ne sera pas très longue. Une fois que l'homme aura fait ses adieux, Yai Mon reprendra sa voix et son comportement habituels et remerciera l'ancêtre en question. Et alors que rien ne semblait prendre l'apparence d'un rite de transfert de mérite et de libations (*yat nam* ou *kruat nam* en thaï), Yai Mon récite la psalmodie consacrée qui conclut habituellement les offrandes quotidiennes au temple et durant laquelle les membres de l'assistance versent, cette fois-ci, à même le sol (alors que dans la *sala* du temple, l'eau est versée

dans des bols d'offrandes) l'eau contenue dans les bouteilles que certains possédaient<sup>222</sup>. Le rite se termine ainsi et Yai Mon repart en silence suivie par le reste de l'assistance. Na Phon qui, bien sûr, avait vu et compris ce qui venait de se passer demeure étonnée et me dira qu'elle n'avait jamais vu sa mère être l'objet d'une possession<sup>223</sup>.

De retour à Ban Hat Sai, Mae Thom me parlera de cette séquence de possession comme étant « *phi sun* » (littéralement pénétré par un esprit (*phi*) ou en transe) mais Yai Mon n'est jamais désignée comme étant une spécialiste de ce type de pratiques. Plus volontiers, Mae Thom désignera aussi sa mère comme étant *phi ba*, c'est-à-dire comme ayant un comportement proche de celui de la folie et que ceci, elle le tiendrait de toute sa famille laotienne que Mae Thom qualifie de la même manière. La « folie » de Yai Mon m'est expliquée comme étant la conséquence d'un don qu'on lui aurait fait lorsqu'elle était plus jeune. Un des membres de sa fratrie lui aurait fait don d'un poulet en or (*kai thong kham*) trouvé non loin du village (Mae Thom ne saura me donner plus de précisions quant à cet incident originel) et c'est ce qui aurait provoqué le comportement actuel de Yai Mon. On le voit bien, la possession de Yai Mon par un ancêtre apparaît moins perçue comme la démonstration d'une capacité ou d'un statut particulier que comme un égarement lié à une manifestation antérieure qui ne contredit aucunement le système de croyances à l'œuvre. En effet, les comptes rendus de manifestations de ces entités, la considération particulière que Mae Thom ou le comportement dubitatif de Na Phon ne remettent aucunement en cause l'existence des *phi* au nom d'un argument rationaliste. Au contraire, leur présence est reconnue et partagée. Seulement, la constatation de leur prolifération manifeste sur le territoire de Na Fai vient confirmer la vision d'un Laos et d'une lignée maternelle dont les pratiques renvoient à une antériorité mythifiée où les *phi* infestaient les territoires humanisés. De la sorte, pour ces visiteurs thaïlandais venus retrouver leur village d'origine, ce qu'ils rencontrent participe d'une vision exotique de l'autre rive mais où l'exotisme, qui est avant tout un rapport social hiérarchisé, est familier.

Cette relation hiérarchique entre les membres de la famille implantés à Ban Hat Sai et une lignée maternelle sud-laotienne doit se comprendre, en même temps, au sein d'une hiérarchie de valeurs que l'on retrouve représentée à plus grande échelle entre les deux États thaïlandais et

---

<sup>222</sup> Les personnes ne possédant pas de bouteilles d'eau durant cette séquence rituelle apposent l'extrémité de leur main, paume vers le ciel, comme à l'accoutumée, sous le coude d'une personne qui verse l'eau pour participer au transfert de mérites.

<sup>223</sup> Bien documentées dans la littérature académique, les possessions au Laos aussi bien que dans le nord-est thaïlandais sont généralement le fait de spécialistes, notamment de femmes, désignées comme telles (*nang thiem*) et qui ont contracté une relation particulière avec une entité spécifique qui peut, soit être un ancêtre connue, soit un des esprits fondateurs d'un lieu ou une figure mythique de la région (Muecke, 1992; Baird, 2014).

laotiens. La formule consacrée qui institue les deux populations au sein d'une relation aîné-cadet (*pen phinong kan*), illustre bien ce rapport. Cette relation, la plupart du temps à l'état implicite à l'échelle des interactions sociales, apparaît, à certains moments, clairement objectivée comme cette fois où Na Bat, dernier frère de la fratrie de Mae Thom, alors qu'il discutait avec Pho Thawi et Na Lak autour du Laos, me demande si « nous » aussi (sous-entendu les *farang*) nous ne « regardions pas de haut » (*du thuk*) les Thaï parce que « les Thaï, me confirme-t-il, regardent, eux, de haut les Lao (*khon thai du thuk khon lao*) ». Cette discussion avec Na Bat introduit le jeu d'échelles nécessaire à la compréhension des interactions et des manifestations les plus localisées de phénomènes de distinction entre les deux populations et celui-ci doit se comprendre dans une structure de relations (et nécessairement de représentations) qui y sont associées, entre des États, des populations (ou d'autres entités culturelles perçues comme homogènes) à l'échelle internationale. De ce fait, la position dominante adoptée par les Thaïlandais (Isan ou non) à l'égard des Laotiens ne se conçoit qu'à l'intérieur d'un continuum de relations où une certaine entité culturelle circonscrite par le terme de *farang* est perçue (et se perçoit) comme une entité dominante. Dans ce cadre, et même au sein de relations familiales rapprochées et dans un espace culturel où la parenté des pratiques est visible, la distinction est un processus par lequel les habitants de la rive droite s'excluent d'une possible affiliation avec la rive gauche en reprenant à leur compte des oppositions de valeurs qui leurs sont la plupart du temps défavorables à l'échelle nationale et internationale (urbain/rural ; religion/superstition ; développement/sous-développement) et les « divisions sociales deviennent principes de division, qui organisent la vision du monde social (Bourdieu, 1979a, p. 549). » Je reviendrai plus avant, dans le cadre du chapitre VI [Chapitre VI], sur l'étendue de ces divisions symboliques au sein d'un espace thaï-lao.

Dans le cadre de la description de cet événement qu'a constitué la visite du village d'origine, je me suis particulièrement attaché à la vision de ceux qui sont aujourd'hui des nationaux thaïlandais, dans le but de rendre compte de ce processus de distinction à l'œuvre au sein d'une famille thaïlandaise dont une grande partie est frontalière du territoire laotien et qui plus est, dont une majorité des individus qui la composent sont originaires de la rive gauche. Mais, bien entendu, les stigmates associés à la famille laotienne durant le voyage et ses comptes rendus postérieurs sont aussi retournés par les hôtes laotiens qui voient dans le comportement de leur famille venue leur rendre visite, la représentation d'une classe moyenne urbanisée, dotée en capital économique, qui s'est extraite des réalités villageoises et agricoles et en ont perdu les connaissances associées les plus rudimentaires.

La description de cet événement apparaît intéressante à bien des égards dans la mesure où elle permet, tout en observant la ratification d'une familiarité culturelle entre les deux populations, de voir à l'œuvre un processus de distinction sociale que le simple postulat de l'origine culturelle commune aurait tendance à éluder. Ce processus est d'autant plus significatif qu'il intervient dans un cadre de relations familiales resserrées. Pour autant, cette description ne saurait épuiser l'étendue des rapports entretenus et des valeurs associées au territoire laotien et à sa population. L'organisation, à un rythme annuelle, d'une cérémonie en l'honneur de l'ancien *phra sangkharat*<sup>224</sup> laotien au sein d'un temple de méditation situé à la périphérie de Nong Khai rend compte, elle, de formes, de relations et de positionnements respectifs bien différents. La prochaine section s'attachera à la description de certains éléments de cette manifestation annuelle en prenant, encore une fois, le parti de suivre l'intimité des relations de la famille de Mae Thom permettant, au mieux il me semble, de rendre compte de la performativité de ces représentations (et des rapports de pouvoirs) incarnées à l'échelle des interactions les plus intimes.

### 3. ENTRE HISTOIRE NATIONALE ET COMMEMORATION FAMILIALE : SE FAIRE HÔTE D'UNE CÉRÉMONIE LAOTIENNE EN EXIL

Nous sommes au tout début du mois d'avril 2014 et l'ancien *chao wat*<sup>225</sup> du Wat Noen Phra Nao Vanaram de Nong Khai (qui fut aussi responsable du clergé à l'échelle du *chang wat*), Phra khru Phao Na Pannia Phon, est décédé il y a près de neuf mois. Ses funérailles vont être organisées dans quelques jours. Une foule de fidèles est attendue dans les jours prochains pour rendre hommage à l'ancien moine<sup>226</sup>. Les femmes de la famille de Mae Thom et voisines vont participer activement aux préparatifs étant donné que sa mère est l'une des plus anciennes *mae chi* logeant dans l'enceinte (cela fait 22 ans) du temple qui se situe en bordure du centre-ville de Nong Khai. Lors de tels événements, une partie des laïcs participent à l'accueil des personnes venues rendre hommage au moine décédé<sup>227</sup> avant que ne se réalise la crémation, dans ce cas du

<sup>224</sup> Cette expression désigne le patriarche suprême de tous les représentants de l'ordre monastique à l'échelle du pays aussi bien au Laos avant la révolution qu'en Thaïlande (dont le titre complet est *somdet phra sangkharat sakonlamahasangkharaparinayok*) aujourd'hui. Cette figure du *sangharaja* (en pali) se retrouve aussi dans d'autres pays du bouddhisme theravada tel que la Birmanie, le Cambodge et le Sri Lanka.

<sup>225</sup> Le terme est parfois traduit par celui d'abbé. Le *chao wat* est le moine expérimenté qui est chargé de l'administration d'un temple et reconnu comme officiel par le code pénal thaïlandais.

<sup>226</sup> Il est d'usage, concernant les personnes de haut rang, que leur corps soit conservé pendant une longue période (pouvant aller jusqu'à un an) afin que les fidèles puissent leur rendre hommage durant toute cette période.

<sup>227</sup> Il faut rappeler que tout un registre lexical existe en parallèle du langage commun servant à qualifier les éléments propres à l'univers du champ monastique (il en existe un autre spécifique à la monarchie). Dans ce registre, les

3 au 10 janvier 2014. Plusieurs jours avant le début de cette séquence rituelle, les proches de Mae Thom et moi-même, nous sommes affairés à tailler des bâtonnets à partir de tronçons de bambous. La veille de chacun des jours de cette semaine, Mae Thom mettait à cuire de grande quantité de riz gluant. Tous les matins nous nous levions vers 4h00 pour rejoindre le temple et mettre à cuire des *khao chi*<sup>228</sup> pour les offrir aux fidèles affamés. Ce « travail » qui dure pendant plusieurs jours, constitue une manière d'acquérir un grand nombre de mérites (*bun*). Mae Thom n'est pas la seule à proposer ce service et d'autres laïcs installent des stands pour fournir boissons et nourritures aux fidèles (*rong than*). Nous participons alors plusieurs jours à ces activités tandis qu'un édifice crématoire particulièrement impressionnant est construit pour l'occasion. Parallèlement à cet événement local, un autre plus intime a lieu tous les 6 janvier et rend hommage au dernier *phra sangkharat* qu'a connu le Laos avant que la hiérarchie traditionnelle du *sangha* fut abolie à la révolution, remplacée par l'Association des Bouddhistes Unis du Laos sous la direction de membres du Parti. Cet événement régulier s'insère au sein d'un temple dont l'histoire semble être particulièrement liée avec la rive gauche.

### *À l'intersection d'une influence laotienne et de l'autorité thaïlandaise : un temple de méditation renommé dans le Nord-Est*

Selon l'un des *makhanayok*<sup>229</sup> du temple, le Wat Noen Phra Nao, qui ne portait pas ce nom à ses débuts, aurait été fondé dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, en 2460 (1917). À cette époque, le temple n'était pas reconnu comme un temple consacré à la méditation. On raconte alors que sa fondation en tant que lieu privilégié de méditation remonte à plusieurs bonzes dont deux d'entre eux seraient venus de Nong Khai et auraient trouvé dans la forêt (qui entoure encore quelque peu aujourd'hui le temple) un endroit paisible pour méditer ainsi qu'à la venue d'un bonze laotien, Achan Phan, ayant acquis les savoirs de la méditation sur le territoire thaïlandais. Le temple est refondé en 2497 (1954) avec un nouveau bâtiment et serait, selon le même responsable, le premier temple de méditation d'Isan. La figure de ce premier enseignant ayant fondé le temple est déjà intéressante en tant que telle dans la mesure où cette figure

---

funérailles ne sont pas nommées *ngan sop* comme pour le commun mais *moraphap*, terme d'usage lors de funérailles de bonzes.

<sup>228</sup> Boules de riz gluant tenues par une baguette de bambou. Elles sont ensuite trempées dans un mélange d'œufs et de condiments en cube puis grillées sur un barbecue.

<sup>229</sup> Désigne l'un des laïcs chargés de gérer les offrandes, notamment monétaires au sein d'un temple. Dans un temple tel que celui du Wat Noen Phra Nao, cinq personnes assurent cette fonction.

fondatrice est à la fois attachée à la rive gauche et à la plus haute autorité religieuse de Thaïlande. En effet, il serait né à Savannakhet et aurait décidé de rejoindre la Thaïlande pour apprendre la méditation avant de l'enseigner dans l'enceinte de son lieu d'élection, le Wat Noen Phra Nao, après être lui-même passé par l'enseignement du *phra sangkharat* thaï de l'époque. Dès sa fondation, ce temple, en tant que figure de la méditation Isan, est associé aux plus hautes autorités religieuses thaïlandaise tout en étant issue d'une dynamique venue de l'autre côté de la frontière. Cette histoire de l'origine de ce temple montre l'importance thaïlandaise dans l'enseignement bouddhique dans la région, du moins pour les ressortissants de la rive gauche, comme le rappelle Søren Ivarsson, depuis que Vientiane fut détruite en 1828 et malgré une certaine revitalisation des études séculières à partir des années 1930 (Ivarsson, 2008). Dans le récit de cette fondation, le bonze en question, qui est reconnu comme étant celui qui a construit la réputation de ce temple, vient de l'autre rive, où les mouvements bouddhistes de méditation étaient faibles<sup>230</sup>. Il est venu apprendre les enseignements du côté thaïlandais de la frontière. Achan Phan s'est entouré de plusieurs figures religieuses locales et est devenu le responsable des enseignements de méditation.

L'homme, devenu *makhanayok* depuis plus de 20 ans dans ce temple, est, en réalité, lui aussi de l'autre rive, et fait partie de ceux qui ont traversé la frontière au changement de régime. Il travaillait dans la police à Vientiane. Il était déjà venu à plusieurs reprises en Thaïlande, même à Bangkok où il fut policier durant une courte période, selon lui. Il quitta Vientiane en 2518 (1975), après deux ans à Nong Khai, s'installa à Bangkok puis revint définitivement s'installer à Nong Khai en 2534 (1991). Après avoir étudié la méditation dans ce temple, il devint *makhanayok* à partir de 2537 (1994) auprès du *chao wat* dont on célèbre les funérailles en ce début du mois de janvier 2014<sup>231</sup>.

Parmi les quelques bâtiments qui se dressent dans l'enceinte du temple, deux ont retenu particulièrement mon attention lors de mes visites récurrentes au Wat Noen Phra Nao. Le premier est celui du bâtiment qui est désigné comme étant la *sala* consacrée à la méditation et qui se situe dans le coin nord-ouest de l'enceinte du temple. En effet, plusieurs éléments de son architecture évoquent certains des temples de Louang Prabang au Laos. La façade sud de cette *sala* de méditation à Nong Khai représente en mosaïque l'arbre *bodhi* sous lequel Bouddha aurait

<sup>230</sup> Bien que florissant jusqu'en 1975 avec le mouvement de méditation dont le centre était l'École Abidhamma de Vientiane avant que celui-ci fut interdit par la révolution tout comme la tradition dite « de la forêt » (*kammathana*) qui disparut presque complètement (Ladwig, 2016).

<sup>231</sup> Le statut de *makhanayok* étant lié à celui du *chao wat* du temple, me dit-il, il devra quitter ses fonctions suite à la cérémonie de crémation.





Figure 25. Une des façades du Vat Xieng Thong, Luang Prabang (B. Le Saint, avril 2010).

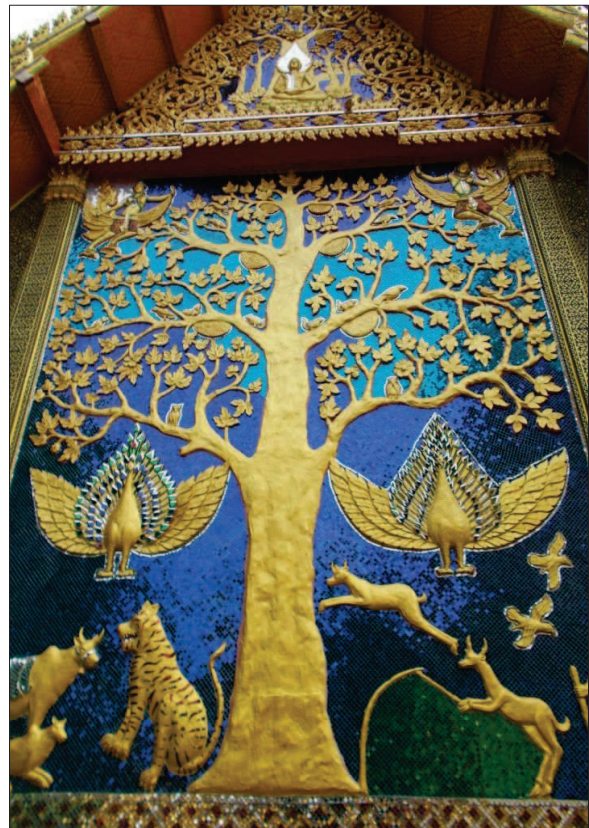


Figure 24. Façade Sud de la sala de méditation, Wat Noen Phra Nao Vanaram, Nong Khai (<https://www.facebook.com/watnoenphranao/photos/a.427160000738214.1073741832.367455956708619/427160977404783/?type=3&theater>).



Figure 23. Kuti du chao wat, Wat Noen Phra Nao Vanaram, Nong Khai (<https://www.facebook.com/watnoenphranao/photos/a.427160000738214.1073741832.367455956708619/427160230738191/?type=3&theater>).

atteint l'illumination. Sa représentation est particulièrement ressemblante à celle qui est présente sur l'une des façades du *sim* du Vat Xieng Thong à Luang Prabang qui est elle-même très tardive puisqu'elle a été réalisée dans les années 1960 [Figure 25 ; Figure 24]. Plusieurs motifs (*luat lai*) font référence explicitement à l'architecture laotienne et plus spécifiquement celle de Luang Prabang. La *kuti* (habitation des moines) du *chao wat* est particulièrement intéressante à cet égard dans la mesure où son architecture fait explicitement référence à celle de Luang Prabang où la toiture imposante dans sa largeur, descend en plusieurs pans jusqu'à quelques mètres du sol [Figure 23]. On retrouve encore les mêmes motifs que ceux du Vat Xieng Thong dans les personnages enflammés féminins sur les vantaux des portes du *chedi* construit en l'honneur de l'ancien *sangkharat* laotien. La volonté est clairement affichée par les continuateurs du temple de faire explicitement référence à l'architecture de Luang Prabang et, par là même, à l'un des éléments symboliques les plus évocateurs de la royauté Lao.

Avec ce récit de fondation du temple, le cadre dans lequel la cérémonie familiale dont je vais parler et la construction du *chedi* en l'honneur du dernier *phra sangkharat* lao s'insèrent dans une histoire et une architecture qui se situent précisément à l'intersection d'une origine et d'une iconographie lao et de l'autorité religieuse thaïlandaise.

### *Un chedi pour mémoire*

C'est à l'intérieur de ce cadre qu'il faut insérer l'histoire du *chedi* en question et celui à qui il rend hommage. Le dernier *sangkharat* lao, le vénérable Thammayano, est né dans la province de Luang Prabang en 2435 (1892) et accède au statut de *sangkharat* lao alors qu'il a 44 ans jusqu'à ce qu'il décide de fuir le Laos en 1979<sup>232</sup>, soit assez tardivement après la prise de pouvoir du Pathet Lao et alors que la décision de supprimer la plus haute autorité bouddhique qui existait sous la royauté est prise. Il traverse le Mékong pour atteindre le district de Sri Chiang

---

<sup>232</sup> Martin Stuart-Fox décrit avec quelques précisions la fuite du *sangkharat* et ses causes : « In March 1979, the Venerable Thammayano, the eighty-seven year old *Sangharaja* of Laos, fled the country by floating across the Mékong on a raft of inflated car tubes. His secretary, who engineered the escape, reported that in Luang Prabang the *sangharaja* had been confined to the monastery and had not been permitted to preach. He confirmed that youths were discouraged from joining the Sangha, and that monks taught only what the government prescribed. One important result of the government policy was that, despite official claims to the contrary, there was a serious decrease in the number of monks in the Lao Sangha. The diminished privileges and comforts of the monkhood caused many monks to leave the Sangha ; many more fled the country, a number dying in the attempt ; others were reported to be in labor camps ... In early 1979, according to the secretary of the *Sangharaja*, there were only 1,700 monks in the country, down from 20,000 when the PL took power (Stuart-Fox, 1996, p. 105). »

Mai à l'Ouest de Nong Khai. On dit qu'il rejoint son homologue thaïlandais qu'il avait visité à plusieurs reprises lors de ses visites officielles à Bangkok où il meurt finalement en juin 1984. La cérémonie de crémation a lieu en mars 1985, soit près d'un an après le décès, comme il est coutume de le faire. Elle se déroule au Wat Thepsirin de Bangkok et est présidée par le prince héritier (désormais roi) Vajiralonkorn en présence de celui qui était mandaté pour officier en tant que représentant du *phra sangkharat* Thaï, Somdet Phra Phuthatian (At Asaphamahathera).

La construction du *chedi* en l'honneur du dernier *phra sangkharat* laotien ne s'exécute pas immédiatement après l'annonce du décès de celui-ci et se décide bien plus tardivement dans un effort initié par un ancien haut-fonctionnaire laotien, lui-aussi en exil, qui tentera de mobiliser à la fois, un réseau étendu de laotiens en exil à travers les continents par l'intermédiaire de pôles familiaux, et différents officiels thaïlandais à l'échelle nationale et ceux de la province de Nong Khai. L'homme qui est à l'origine de la construction du *chedi* est appelé Luang Pu Sathu dans la mesure où il a pris l'habit quelques années après sa retraite en France. Originaire de Luang Prabang, il est passé par différents postes politiques d'importance au Laos : gouverneur (*chao mueang*) de la ville de Sayaburi (1950), vice-gouverneur du district de Salavane (1952), secrétaire à l'ambassade de Londres (1955), premier secrétaire chargé des affaires laotiennes à Saïgon (1958), directeur général au bureau politique du Ministère des Affaires Etrangères (1960), consultant aux Affaires laotiennes à Phnom Penh (1962), directeur général des impôts au Ministère du Trésor (1965), consultant à l'ambassade de Bangkok (1967), gouverneur du district de Luang Prabang (1970), gouverneur du district de Vientiane, chargé d'affaires à l'ambassade de Paris (1973), ambassadeur laotien à Bangkok (1975). Il quitte le Laos pour se réfugier en France en 1976 et devient employé dans une entreprise de stockage frigorifique à Caen. Sa famille demeure éclatée puisque quelques-uns de ses enfants qui étaient partis étudier en Australie sont demeurés là-bas tandis que d'autres l'ont suivi en France. Il prendra l'habit quelques années après sa retraite, en 1981. Trois ans plus tard, lorsqu'il apprend le décès du *sangkharat* laotien, il décide de solliciter son réseau familial, dans un premier temps, pour tenter de lever des fonds. Étant donné l'influence passée de sa famille, nombre de personnes de son réseau familial étendu ont dû fuir le pays au changement de régime et se disperser entre les États-Unis, l'Australie, la France. Une autre partie est demeurée tout de même au Laos. Tel que cela est comptabilisé officiellement, 1 128 familles (*khrop khrua*) ont participé au financement de la construction du *chedi*. Parallèlement, Luang Pu Sathu parvint à mobiliser les plus hauts responsables du *sangha* thaïlandais tel que le Phra Phuthatian qui avait officié à la cérémonie de crémation de l'ancien *sangkharat*. Le stupa en question fut achevée en 2533 (1990) et peu de temps après, Luang Pu Sathu mobilisa de nouveau son réseau pour faire construire un *kuti* dans



l'enceinte du temple, dénommé « Luang Prabang ». Il y loge lors de ces venues périodiques, notamment durant cette cérémonie annuelle du 6 janvier où il rend hommage à l'ancien *sangkharat* laotien.

Ainsi, dans la prolongation de son histoire bilatérale et suite à la volonté des continuateurs de donner une empreinte architecturale évoquant la monarchie de Luang Prabang, ce temple de forêt en bordure du centre-ville de Nong Khai devient le lieu hôte des restes de l'ancien plus haut représentant du *sangha* laotien à l'aide de la mobilisation d'un ancien haut fonctionnaire du Gouvernement Royal Lao et grâce au soutien financier de familles laotiennes dispersées dans des pays-tiers et quelques autres qui ont pu maintenir leur place à Vientiane ou à Luang Prabang. De la sorte, le Wat Noen Phra Nao et particulièrement son *chedi* forment une sorte d'enclave commémorative en marge du territoire national laotien en hommage à l'ancienne royauté. Les différents interlocuteurs que j'ai pu rencontrer durant cette cérémonie annuelle, dont Luang Pu Sathu et certains membres de sa famille dispersée aux États-Unis et en Australie, n'évoquent pas la perspective d'une future réinstallation au Laos, ni une future transformation politique de celui-ci. Cependant, il n'en reste pas moins que le « geste » commémoratif, qui est avant tout une démarche familiale collective qui accompagne celle du Luang Pu, arbore une connotation politique manifeste en ce qu'il insiste sur les trajectoires passées (en opposition avec le déclassement social induit par les conditions de l'exil et la réinstallation) et érige l'ancien *sangkharat* laotien comme dernier lieu de la représentation (matérielle et spirituelle) de l'ancien royaume laotien. Luang Pu Sathu, dont la position sociale passée et le prestige acquis par la construction de ce *chedi* par la suite permettent la mobilisation (et un effectif élargissement) du réseau familial, est par ailleurs lié à la famille maternelle de Mae Thom et c'est dans ce cadre que celle-ci intervient en tant qu'hôte laïque dans l'hommage annuel tenu au Wat Noen Phra Nao.

### *Se faire les obligés d'une cérémonie commémorative familiale en l'honneur d'un symbole de la royauté laotienne*

La participation et l'organisation au *rong than*, ces stands montés par des laïcs à l'occasion de grands événements religieux<sup>233</sup>, de Mae Thom, de sa famille et de certaines de ses voisines en

---

<sup>233</sup> Des dizaines de stands de ce type se sont relayés durant les manifestations de deuil qui ont eu lieu pendant plusieurs mois au Sanam Luang de Bangkok pour rendre hommage au défunt roi.

l'honneur de la grande séquence rituelle qui allait amener à la crémation de l'ancien *chao wat* du Wat Noen Phra Nao Vanaram, doit se comprendre simultanément comme un obligation familiale qui impose à Mae Thom de soutenir les actions du temple dans lequel sa mère est l'une des *mae chi* les plus influentes et comme une opportunité d'acquérir des mérites résultants de ces actions de soutien. L'autre cérémonie en l'honneur de l'ancien *sangkharat* s'insère, cette année-là, au milieu de la séquence rituelle de la crémation tout en étant à la marge de celle-ci, dans la mesure où toute l'effervescence est dirigée vers la cérémonie principale. Néanmoins, certains personnages participent aux deux espaces rituels, comme le nouveau *chao wat* du temple, Mae Thom et sa mère.



สมเด็จพระยอดแก้วพุทธชินรสกลดมหาสังฆปาโมกข์ธัมมญาณ  
มหาเถระ (บุญทัน บุญพรรัตน์) สมเด็จพระสังฆราชาแห่งพระราช  
อาณาจักรลาว สติต ณ วัดใหม่สุวรรณคูมาราม หลวงพระบาง  
พระราชอาณาจักรลาว

Figure 26. Somdet Phra Kao Phuthasinorotchakon Maha Sanghapamokthammanyanmahathera (Bunthan Buppharat), Sangkarat Lao, photographie prise au Vat May de Luang Prabang (issue d'une page de la brochure officielle concernant la construction du chedi).





Figure 27. Chedi de l'ancien sangkharat lao, Wat Noen Phra Nao Vanaram, Nong Khai (<https://www.facebook.com/watnoenphranao.nongkhai/photos/a.708005202613662.1073741828.683777178369798/744946685586180/?type=3&theater>).

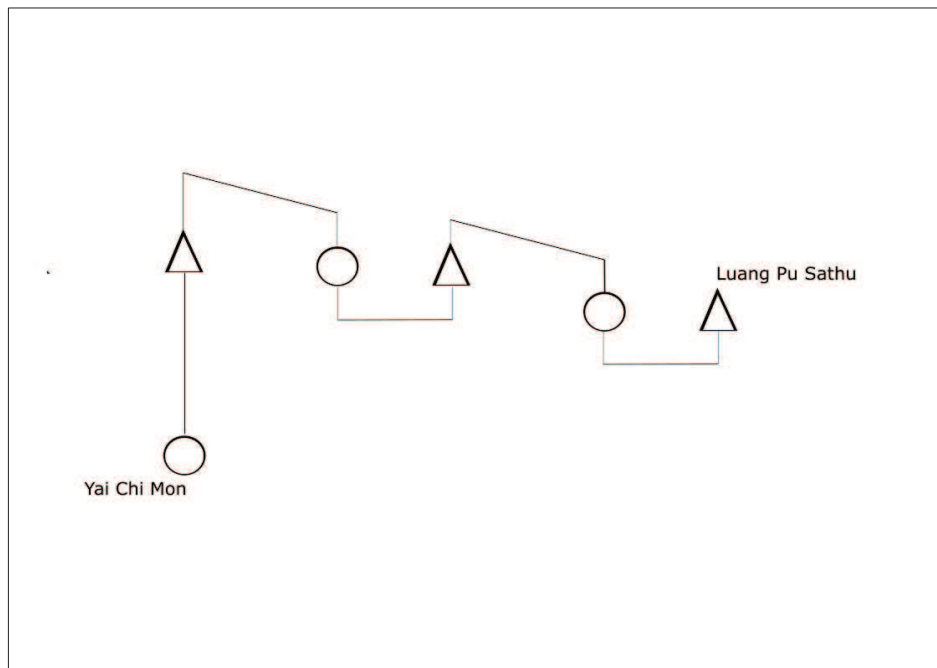


Figure 28. Schéma de parenté de Yai Chi à Luang Pu.

Les liens familiaux qui lient Mae Thom et sa mère à l'homme qui est l'instigateur de la construction du *chedi* instituent ces femmes en tant qu'hôtesse de cette cérémonie. Ces liens peuvent apparaître comme relativement lointains dans la mesure où Luang Pu Sathu est l'époux de la sœur cadette de l'époux de la tante cadette patrilatérale de Yai Chi Mon (FZHZH ou MFZHZH pour Mae Thom [Figure 28]). Cependant, en de telles circonstances, où Yai Chi Mon est une résidente et une personnalité importante<sup>234</sup> du temple, ces liens apparaissent momentanément structurants et ne semblent actifs qu'à ce moment particulier de l'année.

Durant le mois de décembre et un mois avant la cérémonie, j'avais pu côtoyer Luang Pu Sathu durant quelques jours au Wat Noen Phra Nao, dans la *kuti* qu'il a fait construire. Durant notre visite, Mae Thom, son père, sa mère, ses deux sœurs cadettes et l'époux américain de l'une d'entre elle et l'enfant de l'autre, sont venus rendre hommage à Luang Pu. Ce dernier est accompagné de son fils qui a vécu en France auprès de son père mais vit désormais en Australie avec sa sœur cadette. Une brève cérémonie d'offrande lui est consacrée sur le palier de sa *kuti*,

<sup>234</sup> Si Yai Chi Mon est une personnalité du temple en ce qu'elle occupe une position importante parmi les autres *mae chi*, il n'en reste pas moins qu'en tant que femme, elle n'occupe pas les statuts les plus prestigieux. En effet, traditionnellement, les *mae chi* ont souvent peu d'accès à l'enseignement et à la connaissance des textes religieux et ne sont que très rarement reconnues pour de telles qualités, même si l'engouement contemporain pour la méditation (*vipassana*) permet l'émergence de nouvelles figures d'importance parmi les *mae chi* (Cook, 2009), contrairement au monachisme masculin dont les représentants s'insèrent dans un système hiérarchisé qui rend manifeste leur rang au sein du *sangha*. Les *mae chi*, elles, se cantonnent le plus fréquemment aux tâches d'intendance (nettoyage, nourriture, etc.) au sein des temples, reproduisant à l'échelle du *sangha* une division sexuée du travail partiellement à l'œuvre dans l'économie domestique.

similaire aux cérémonies d'offrandes journalières destinées aux repas des moines mais raccourcie. Nous autres, nous nous installerons sur l'herbe en face de la *kuti* pour manger à sa suite. Nous rejoindrons par la suite une annexe de la *kuti* ouverte par son fils et au sein de laquelle trône une statue à l'effigie de Luang Pu auprès de laquelle le fils se prosterne. Plusieurs panneaux et photographies sont affichés sur le mur circulaire qui entoure la statue, narrant la vie de Luang Pu et mettant l'accent sur la construction du *chedi* en l'honneur du *phra sangkharat* lao à son initiative. Au regard de la biographie de Luang Pu Sathu, c'est comme si la réputation acquise par la prise de l'habit et la campagne menée pour la construction du *chedi* venaient répondre aux positions sociales prestigieuses qu'il a occupé durant sa carrière politique laotienne après le fort déclassement social subi à son arrivée en France.

En préparation de cette cérémonie du 6 janvier, nous sommes venus au temple à plusieurs (Mae Thom, sa fille et son fils, l'une de ces sœurs cadettes vivant à Hat Sai et moi) quelques jours auparavant. Arrivés au temple, nous passons directement rendre visite à Yai Chi Mon qui occupe un logement particulièrement étroit au centre d'une longue rangée d'habitations de même gabarit. Celle-ci nous enjoint à aller trouver les outils qui nous serviront à nettoyer le *chedi* en question auprès d'une autre *mae chi* (qui semble participer à la gestion et au stockage des ustensiles utiles à la cuisine et au nettoyage) pour le rendre d'aspect convenable pour la tenue de la cérémonie. Dès lors, sous les instructions de Yai Chi Mon, nous passerons l'après-midi à nettoyer à grandes eaux et à frotter frénétiquement le goudron qui entoure la structure du *chedi*, le mur de béton qui l'entoure, le sol et les différentes urnes et réceptacles ornés d'écritures et entourés de panneaux écrits en *tham*<sup>235</sup> à l'intérieur de la structure. Si ces différentes tâches préliminaires peuvent apparaître ingrates au regard de la tenue de la cérémonie en elle-même, elles sont justifiées par la nécessité du service rendu à la figure, à la fois d'autorité et sacrée, que représente la mère de Mae Thom. Tout comme la participation au *rong than*, ces différentes actions réalisées en amont de la cérémonie en l'honneur du *phra sangkharat* sont aussi justifiées comme étant de potentiels vecteurs d'acquisition de mérites et s'apparentent, dans leur justification, à des opérations de lustration de figures et de matériaux sacrés, tout autant qu'elles sont le reflet de la position de Mae Thom, de sa sœur, de ses enfants et de moi-même en cet instant, vis-à-vis de la position de l'ancien *sangkharat*, mais aussi des

---

<sup>235</sup> Écriture religieuse à caractère sacrée utilisée au Laos, servant à transcrire les textes écrits en pali. Il existe de nombreuses variantes de cette écriture chez certaines populations Taï de Chine, de Birmanie et de Thaïlande. Ces différentes variantes se révèlent avoir une origine commune à partir de l'écriture que l'on nomme « *tham Lanna* » dans le Nord de la Thaïlande d'après une adaptation de l'alphabet utilisé par les populations Môn pour transcrire le pali (Kourilsky, 2005).

futurs participants de la cérémonie au sein de cette petite économie de pratiques qui se met en place durant ces préparatifs.

Le jour même, comme j'ai pu le dire précédemment, la cérémonie annuelle en l'honneur du *sangkharat* se déroulera au milieu des activités liées à la crémation de l'ancien *chao wat*. Mae Thom et sa famille sont déjà présentes dans le temple depuis le petit matin et s'affairent principalement à la cuisson des *khao chi* pour le grand nombre de fidèles qui vont venir rendre hommage à l'ex-reponsable du temple. Au cours de la matinée nous rencontrons plusieurs personnes, proches de la famille de Luang Pu Sathu et d'autres, bien moins nombreux, venant de Vientiane ou Français d'origine laotienne, en séjour au Laos durant cette période et venu rendre hommage à l'ancien *sangkharat*. Parmi ces visiteurs de l'autre rive, Yai Chi accueille celle que tout le monde semble appeler Yai Thuat<sup>236</sup>, sœur cadette de la femme de Luang Pu Sathu (et donc FZHZ de Yai Chi Mon), issue d'une grande famille laotienne, ayant réussi à demeurer au Laos malgré le changement de régime. Elle vit aujourd'hui à quelques centaines de mètres du That Luang de Vientiane. Elle m'annoncera plus tard qu'elle vient à cette cérémonie annuelle depuis la construction du *chedi*. Ensuite, le fils et la fille de Luang Pu, qui vivent désormais en Australie, assisteront à la cérémonie ainsi que sa nièce (qui est aussi la FZD de Yai Chi), née à Ban Na Fai dans la province de Salavan, passée par le camp de réfugiés de Nong Khai pendant 18 mois et vivant aujourd'hui à Chicago. Cette autre journée destinée à l'organisation de la cérémonie débute par un *sai bat*<sup>237</sup> en direction des moines du temple (et de ceux venus à l'occasion des funérailles), en présence de tous les autres fidèles présents dans le temple. Mae Thom et sa famille, à l'exception de Yai Chi dont la position d'autorité comme résidente du temple ne fait pas de doute, font preuve d'une déférence toute particulière à l'égard de ces nouveaux venus du Laos ou d'ailleurs. Malgré le fait que les deux femmes, venues d'Australie et des USA sont positionnées, au sein de la famille, à la génération supérieure, l'écart d'âge entre elles et Mae Thom n'est pas assez clair pour justifier une telle déférence à leur égard. De même, leur position relative dans la famille ne semblerait pas justifier un tel respect dans la mesure où ces femmes sont issues d'une branche cadette par rapport au père de Yai Chi<sup>238</sup>. Dans cette

<sup>236</sup> Le terme de *thuat* désigne les arrière-grands-parents mais peut servir à désigner tout ascendant issu des générations plus antérieures que celles des grands-parents.

<sup>237</sup> Procession journalière organisée tous les matins où les moines circulent pieds-nus dans un village ou un quartier (qui entoure le temple de provenance dans les villes) pour recevoir dans leur bol les offrandes de riz (*a minima*) des fidèles qui se placent, pieds-nus eux-aussi, à l'entrée de leur maison. Ici, en raison du grand nombre de fidèles présents et de la présence de nombreux moines venus d'ailleurs (certains sont mêmes venus du Canada pour rendre hommage au défunt *chao wat*) et de la circonstance particulière, cette procession est réalisée au sein même de l'enceinte du temple.

<sup>238</sup> Les deux femmes et leurs époux sont d'ailleurs désignés par le terme de *na* qualifiant généralement les frères et sœurs cadets de la mère.

configuration, deux aspects permettent d'expliquer une telle déférence, le respect dû à l'égard de la mère en tant qu'elle bénéficie d'un statut religieux particulier et le statut social supposé des différentes personnes en présence, renforcé par l'image associée au pays-tiers bien que, le plus généralement, la migration dans un tel cadre soit synonyme de déclassement social du point de vue de ceux qui ont subi l'exil. La position de Yai Thuat est moins ambiguë dans la mesure où elle représente la génération supérieure (celle des parents de Yai Chi) et a manifestement un âge plus avancé. Cette déférence se marque aussi par une division sociale du travail religieux. En effet, alors que la famille de Luang Pu s'entretient avec le *chao wat*, plusieurs *mae chi* préparent la cérémonie qui aura lieu dans le *chedi*. Un arbre à offrandes est constitué et les premiers à orner les branches de billets sont ces membres de la famille venus d'ailleurs, qui y placent les plus grosses sommes (plusieurs billets de 1 000 bahts) tandis que les personnes venant du Laos, qui ne sont pas de la famille directe ainsi que Mae Thom et ses sœurs, ajoutent en dernier les sommes les plus modestes sur les branches de l'arbre. La cérémonie est présidée par le *chao wat* lui-même malgré les autres tâches qui lui incombent dans l'organisation des funérailles de son prédécesseur, ainsi que par l'un des *makhanayok*. La courte cérémonie se déroule dans la salle du *chedi* qui en constitue la base. Le fils, la fille, la nièce de Luang Pu Sathu et leurs époux ainsi que Yai Thuat se placent devant le *chao wat* qui s'assoit face à eux, dos à l'image du *sangkharat*. Mae Thom et sa sœur, elles, sont en retrait vers le fond de la salle tout comme les individus, des femmes laotiennes, venues rendre hommage à l'ancien patriarche sans qu'elles aient de liens familiaux apparents avec les principaux membres de l'assemblée. La cérémonie est suivie d'un repas entre les différents fidèles venus assister à la cérémonie. Les proches de Mae Thom ne s'installeront pas à la table, bien que cette dernière y passera rapidement. Pour ma part, je suis invité à rejoindre les convives à la table. Les discussions oscillent entre emploi de l'anglais, du français et du laotien parmi la dizaine de personnes présentes à la table. On discute de l'amitié lao-thaï symbolisée par le That Sri Song Rak dans la province de Loei ou encore du devenir de ceux qui ne sont pas venus aujourd'hui et qui avaient l'habitude de venir, des enfants qui grandissent à Chicago ou à Sidney, et l'on fait connaissance avec les visiteurs laotiens ou d'ailleurs venus pour l'hommage au *sangkharat* sans qu'ils aient de liens apparents avec la famille de Sathu. À la suite Mae Thom, les enfants et les femmes de Ban Hat Sai qui l'accompagnent participeront à la vaisselle de ce repas. Ensuite, dans l'après-midi, les différentes personnalités venues pour cette cérémonie rendront un dernier hommage au mari défunt de la nièce de Luang Pu puis, après un dernier adieu auprès de Mae Thom et de sa mère, partiront rejoindre leur hôtel à Vientiane.



La visite de cette partie lointaine de la famille durant la cérémonie ne donnera pas lieu à de nombreux commentaires si ce n'est l'apparente richesse économique que Mae Thom décèle dans leur comportement. En ceci, nous sommes bien loin des remarques que l'on a pu constaté durant et après la visite de la lignée maternelle en terre laotienne. De plus, par leur participation à cet événement annuel, Mae Thom et sa famille s'insèrent dans une cérémonie, certes, familiale, en ce qu'elle est majoritairement à l'initiative des membres de la famille de Luang Pu Sathu, mais qui revêt aussi un caractère politique de commémoration de l'institution du *sangha* telle qu'elle était avant la prise de pouvoir par le Pathet Lao. Pour autant, Mae Thom et le reste de ses frères et sœurs ne font jamais mention, même dans leur critique, du Laos contemporain comme image réifiée d'une Thaïlande passée, d'une quelconque nostalgie à l'égard d'un Laos d'antan précédent la révolution. Cette affiliation distante avec une cérémonie faisant ouvertement référence, dans les personnages impliqués tout autant que dans l'architecture du temple et du *chedi* (dont les portes sont ornées de l'emblème du Gouvernement Royal Lao, faisant référence à l'emblème du royaume de Luang Prabang, de l'époque : un éléphant tricéphale blanc sous un parasol de la même couleur sur un fond rouge), ne doit pas alors se comprendre comme une adhésion à l'égard d'un projet politique<sup>239</sup> mais dans le cadre d'une obligation familiale et d'une insertion momentanée au sein d'un réseau hiérarchisé de clientèle parmi lequel Mae Thom et sa compagnie doivent déférence aux membres les plus prestigieux. Ces différentes obligations, en ce qu'elles sont insérées dans une certaine logique propre à l'échange bouddhique<sup>240</sup> permettant l'obtention de mérites<sup>241</sup>, doivent être analysées ici à l'intersection de plusieurs dimensions qui

<sup>239</sup> On voit bien dans un tel cadre à quel point il est difficile d'effectuer une distinction claire entre les champs politique et religieux tant ceux-ci sont inextricablement liés aussi bien en Thaïlande que dans le Laos pré-RDPL (malgré un contrôle politique fort sur le *sangha* après 1975).

<sup>240</sup> Sans entrer dans le cœur du débat, la question du don dans l'univers bouddhique, longtemps considéré comme un de ses éléments centraux et distinctifs par rapport à d'autres religions, a largement été discutée. La question de la réciprocité du don dans le modèle maussien pose un certain nombre de problèmes lors de sa transposition analytique à l'égard, notamment, des offrandes quotidiennes réalisées envers les moines. S. Tambiah parle plus volontiers de don libre, sans obligation de réciprocité (Tambiah, 2007 [1970], p. 213). Il est en effet difficile de concevoir que les mérites (*bun*) acquis par les laïcs en de telles circonstances soient la conséquence de la réciprocité active des moines nécessaire dans le triptyque consacré du don maussien (Sihlé, 2015). Aussi, l'usage du terme d'échange dans la proposition ci-dessus veut faire référence aux multiples relations établies dans le cadre de la pratique bouddhique (allant de la donation, aux offrandes ou au simple service à l'égard du *sangha*) sans prétention à en définir une forme définitive.

<sup>241</sup> L'acquisition de mérites, indissociable de la réalisation de telles pratiques, ne signifie pas pour autant que ces actions sont conçues en finalité où l'action individuelle serait effectuée en raison d'intérêts, même propres au devenir supramondain, consciemment identifiés. Une telle analyse de la sotériologie bouddhique ne saurait prendre en compte, d'une part, les obligations morales liées au positionnement des individus dans leur relation au *sangha* (les femmes, au sein des milieux sociaux les plus modestes, sont nécessairement plus enclines toute au long de leur vie à réaliser les actions méritoires au sein du temple, par exemple) et d'autre part, que les actions enclines à l'acquisition de mérites font, la plupart du temps parti d'un quotidien et relèvent non seulement de « ce qu'il faut faire », au sens moral, vis-à-vis d'un collectif mais aussi surtout de « ce qu'il est difficilement concevable de ne pas faire » et font partie de ces pratiques générées par « les structures objectives de l'habitus (...) qui peuvent être



les structurent : la dimension familiale et le respect aux aînés, la réalisation d'actions méritoires (qui passe aussi par l'acte de nettoyer le *chedi* en amont) et le positionnement respectif des individus au sein d'un espace social au sein duquel les villageois isan n'ont pas le même statut que les membres d'une ancienne grande famille laotienne vivant dans un pays-tiers.

La section précédente s'est principalement concentrée autour de la famille de Mae Thom, quitte à ce que cela prenne la forme d'une chronique traitant successivement de son itinéraire et de son passé migratoire, de son rapport hérité et contemporain dans la structure villageoise de Ban Hat Sai, des représentations émises à l'égard de la famille maternelle et, plus généralement, à l'égard de la « vie laotienne », pour finir sur la position adoptée lors d'une cérémonie familiale en hommage à l'ancien *sangkharat* laotien. S'il m'a semblé important de me consacrer à une telle description effectuée à une échelle aussi resserrée, c'est parce qu'elle permet de rendre compte de la complexité des relations et des positionnements par un compte rendu des manifestations les plus intimes à l'égard du passé migratoire, de l'histoire laotienne, de l'implantation au sein du village paternel, de la lignée familiale et de tout ce qu'elle incarne comme représentation du Laos contemporain et enfin, à l'égard des « Laotiens en exil » dont le statut social et l'appartenance à un univers *farang* structure les rapports. Ces différents positionnements, qui peuvent parfois apparaître ambiguës, éclairent néanmoins, au travers d'un cas particulier, la place que peuvent adopter les populations originaires du Laos dans le milieu isan, qui plus est dans une proximité géographique radicale avec le territoire laotien. En effet, on ne saurait épuiser un tel positionnement par la mise en avant de la proximité géographique et culturelle des deux populations où les résidents de l'Isan originaires du Laos pourraient substituer l'appartenance laotienne à celle d'Isan ou de Thaï, comme autant de qualifications d'un ensemble terminologique équivalent ou à l'inverse, par l'idée d'une appartenance duale, ici, entre lieu maternel de l'origine et espace paternel de l'installation contemporaine. Ce dont ces descriptions rendent compte, c'est avant tout d'opérations continues de distinction qui témoignent de la position adoptée par les protagonistes de la famille de Mae Thom à l'égard des différents protagonistes, position qui témoigne en même temps qu'elle produit la structure des différents espaces sociaux en jeu. Alors que les différentes situations décrites rendent compte de protagonistes bien distincts, la position adoptée par Mae Thom témoigne de certaines séries

---

ajustées aux structures objectives du monde social sans être le produit d'une intention explicite d'ajustement (Bourdieu, 2015, p. 289). »

d'oppositions structurantes (et structurées par) les rapports sociaux comme : rural/citadin, bouddhisme/culte des *phi* (bien que dans la pratique, la distinction ne soit jamais si claire), local/national/international (témoignant notamment de la hiérarchie des rapports ambivalents à l'échelle internationale entre ce qui relèverait d'une *thainess* à l'égard d'une *farangness* dans une acception thaïlandaise de l'occidentalisme<sup>242</sup>). On voit ainsi comment s'exerce la perception d'un *continuum* civilisationnel allant des valeurs associés à l'Ouest, puis une Thaïlande urbanisée, pour passer par l'Isan rural et, enfin, terminer vers le Laos. Évidemment, ces catégories ne sont pas des lieux définitivement hermétiques au sein desquels les individus se situeraient ou ne se situeraient pas mais constituent un ensemble de valeurs qui structurent les rapports entre les différents protagonistes. Ainsi, les visiteurs thaïlandais en terres laotiennes peuvent s'identifier aux valeurs associées à une Thaïlande urbanisée pour marquer la distinction d'avec les villageois laotiens tout autant qu'ils seront assignés et s'assigneront à des hôtes et obligés de l'Isan rural lors d'une cérémonie dont les instigateurs témoignent d'une position sociale élevée et, qui plus est, associée à l'Ouest.

Au regard de la question frontalière, les descriptions et l'analyse qui ont caractérisé cette section permettent de rendre compte de la place particulière occupée par les migrants originaires du Laos en terres isan et de souligner la complexité des rapports entretenus avec le territoire et la population laotienne dans un contexte de forte proximité géographique et culturelle. Elles viennent illustrer, au travers du parcours d'une seule famille, la prolongation des itinéraires décrits dans la première partie de ce chapitre qui souhaitait, dans un premier temps, rendre compte des transformations subies à la frontière durant et à la suite du conflit qui a secoué la péninsule dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle. Au regard de ces éléments, la question du rôle et de la signification de la frontière se manifeste selon deux aspects qui peuvent apparaître paradoxaux. Le premier de ces éléments est la question de la perméabilité de la frontière durant une telle période de conflit. En effet, alors que les relations entre les deux États thaïlandais et laotiens durant cette période étaient des plus tendues, on constate néanmoins un maintien des mobilités frontalières. Certes, les motivations, la densité et la direction des traversées ont largement été bouleversées durant le conflit mais n'ont pas abouti à une fermeture totale de la frontière et l'on constate même plusieurs traversées thaïlandaises vers le territoire laotien durant cette période. Néanmoins, on le verra dans le chapitre suivant, le dernier quart du XX<sup>e</sup> siècle initie un changement profond de la structure des mobilités à la frontière qui se maintient, en

---

<sup>242</sup> Voir à ce sujet la contribution de Pattana Kitiarsa dans l'ouvrage *The Ambiguous allure of the West* (Kitiarsa, 2010).

partie, jusqu'à aujourd'hui. Le second de ces deux éléments est la question, non pas de la perméabilité de la frontière en elle-même, mais de la continuité entre ce que l'on pourrait nommer les espaces Isan et Lao, entendus comme territoires mais aussi comme ensemble de représentations perçues comme significatives de chacune des populations et des territoires par les acteurs en présence de part et d'autre de la frontière. En effet, cette continuité est à remettre en question au regard des migrations décrites dans ce chapitre et du rapport ambiguë entretenu entre les Thaïlandais nés sur la rive gauche et leur territoire d'origine et interroge la supposée fluidité entre ces deux espaces. Ces migrations récentes sont les témoins d'un bouleversement historique des relations entre les deux États-nations et du rôle de la frontière et ont transformé, au moins en partie, le profil de la population habitante dans les deux villages étudiés.

# CHAPITRE IV

## AU-DELA ET AU TRAVERS DE LA FRONTIERE

UNE (DES) REGION(S) CARACTERISEE(S) PAR LA MOBILITE ?

Les événements liés à la seconde guerre d'Indochine dans la péninsule et leurs répercussions sur la structure de la population et des relations frontalières ont été majeurs. Pour les habitants des deux rives, ils constituent un marqueur temporel signalant une rupture entre la fonction de la frontière dans le passé et son rôle aujourd'hui entre les deux territoires. J'ai déjà évoqué, dans le chapitre précédent, l'exemple de Pho Phaythun, cet homme d'un village voisin de Na Daeng, aujourd'hui décédé à Hat Sai qui avait pour habitude de vendre ses buffles sur la rive thaïlandaise et qui s'était marié à cette occasion avec une femme Thaï. J'ai aussi évoqué comment ce type de mariage mixte s'était reproduit à la génération suivante entre sa fille aînée et un homme habitant plus à l'est dans la préfecture de Vientiane bien avant le changement de régime laotien. En effet, cette fille aînée et son époux, bien que mariés et ayant eu leur sept enfants à Ban Hat Sai sont retournés dans le village d'origine du père pour travailler les terres héritées. Certains des enfants ne seraient revenus en Thaïlande que vingt ans après, en 1975 (2518). Une telle histoire familiale montre ainsi comment les individus semblaient pouvoir choisir de s'installer aussi longtemps qu'ils le souhaitaient sur le territoire thaïlandais puis revenir pour une durée indéfinie travailler la terre de leur famille avant que le changement de régime et que les politiques frontalières ne transforment durablement cet état de fait<sup>243</sup>. Sur la rive gauche comme sur la rive droite, nombre des habitants de ce territoire frontalier se rappellent d'une période où l'on pouvait traverser la frontière dans un sens comme dans l'autre et demeurer sur l'autre rive presque aussi longtemps qu'on le souhaitait. Une femme de Na Daeng me raconte ainsi comment les Thaïlandais n'hésitaient pas à traverser le Mékong pour venir acheter des denrées, principalement du bétail, buffles et bœufs, dans le village. Un autre, un vieil homme habitant de Hat Sai, cette fois-ci, qui tient aujourd'hui une pompe à essence, évoque les allées et venues qu'il effectuait enfant avec son père qui allait lui aussi vendre des buffles au Laos, parfois directement dans les villages à proximité de la frontière, parfois jusqu'au marché de Vientiane. À de multiples reprises, on mentionne l'attractivité passée importante du territoire laotien du point de vue économique, aussi bien en termes d'emplois comme l'histoire de Luang Pho Sombun le suggère, que de manière plus générale, en matière d'opportunités commerciales. Ainsi, selon certains, le rapport hiérarchisé entre Laos et la Thaïlande canonisé par la formule « *pen phinong kan* » où la Thaïlande serait l'aînée et le Laos le cadet aurait pu

---

<sup>243</sup> Bien entendu, cela ne signifie pas pour autant que, dans la réalité, la structure des relations frontalières n'avaient pas subi de changement avant cela tout comme l'administration bilatérale de la frontière. La transformation des patronymes des Laotiens arrivés dans la province de Nong Khai en fonction de leur localité d'origine témoigne de la transformation des modalités d'administration de l'étranger à l'échelle locale parmi les générations les plus âgées. Ainsi, par exemple, on trouve une famille à Ban Hat Sai dont le nom de famille fut renommé *thi nadaeng* (« de Na Daeng ») afin de marquer, de reconnaître et d'administrer la présence étrangère sur le sol thaïlandais et de faire remonter l'identité civile des individus et des lignées qui s'en suivent à une origine localisée.

être inverse par le passé, du moins sur le plan de l'attraction économique au niveau local. Dès lors, la guerre au Laos aurait été l'événement qui aurait bouleversé la structure des rapports au niveau local, qui aurait eu l'effet d'une rupture inversant les forces de l'attractivité économique et par là-même celles de la hiérarchie familiale entre les deux entités, au moins au niveau local, car c'est bien des représentations localisées de l'histoire de la frontière dont il s'agit ici.

J'aurai l'occasion de revenir sur ce point dans la suite de ce chapitre dont l'objet est d'insérer l'analyse des relations frontalières entre les deux unités villageoises au sein de structures de mobilités qui étaient, soit déjà présentes et qui perdurent et se reproduisent au travers et au-delà des transformations impliquées par le conflit, soit la conséquence de transformations socio-économiques en cours au niveau régional ou à l'échelle de chacun des deux États. En effet, le conflit dans la péninsule sud-est asiatique a bien entendu rendu la mobilité vers le Laos, et l'intérêt à cette mobilité, bien plus difficile (malgré certaines exceptions) mais il a aussi été précédé et accompagné par une période de développement des infrastructures de communication, une mécanisation et une standardisation de l'agriculture en Thaïlande qui ont transformé les rythmes agricoles, développant les mobilités laborieuses, notamment du Nord-Est, vers l'intérieur du pays (Rigg & Salamanca, 2011). Riche est la littérature qui s'est attelée à la description de ces phénomènes, partant de la structuration économique des villages pour décrire les migrations saisonnières et internationales dans les années 1960 et 1970 jusqu'à aujourd'hui, et qui permet ainsi de saisir les différentes mobilités des paysans du nord-est thaïlandais au regard de la transformation agricole et de participer à comprendre la place particulière associée à la population Isan au sein de l'État-nation thaïlandais.

La première partie de ce chapitre propose une actualisation de ces développements en situation frontalière et se consacrera à l'analyse des mobilités contemporaines à Ban Hat Sai, à leur étendue et comment en retour ces mobilités transforment durablement la structure sociale du village. La seconde section de ce chapitre, consacrée cette fois-ci aux mobilités laotiennes, s'attachera à comprendre les mobilités ponctuelles et plus durables des populations les plus jeunes aujourd'hui, comment celles-ci s'inscrivent dans une logique de diversification économique et l'importance des migrations passées et des réseaux familiaux lointains dans l'économie contemporaine des maisonnées et de certaines institutions villageoises. Une analyse localisée des mobilités frontalières permet de rendre compte des motivations à la migration et des facteurs économiques et relationnels locaux qui y président. Néanmoins, une telle analyse ne peut faire l'impasse sur les logiques économiques qui les traversent, qui permettent de rendre compte des facteurs plus larges qui structurent les mobilités de manière générale et comment



celles-ci peuvent se différencier entre les localités étudiées. Le champ des études frontalières, s'il en est, est traversé par cette question de l'influence réciproque des structures étatiques, économiques et culturelles sur les frontières<sup>244</sup> et inversement. La troisième section de ce chapitre se veut alors analyser, de manière plus large, la transformation des mobilités transfrontalières ces dernières années et comment celles-ci rendent compte d'une transformation, à la fois de l'économie générale de la frontière thaï-lao et des mobilités internationales, mais aussi et tout autant d'une transformation profonde des hiérarchies des valeurs associées aux deux territoires et aux deux populations. Ces hiérarchies symboliques entre les deux rives sont particulièrement manifestes dans le domaine de l'emploi agricole transfrontalier ainsi que dans le cas de certaines logiques d'alliances matrimoniales à l'échelle locale.

#### A. LE CAS ISAN : TRANSFORMATION CONTEMPORAINE DU REGIME DES MOBILITES

##### 1. UNE BREVE PRESENTATION DES MIGRATIONS ISAN DANS LA LITTERATURE

###### *Le tournant des années 1960 : la mobilité comme signe d'une nouvelle phase de développement*

Comme j'ai déjà pu le mentionner en introduction et dans un premier chapitre consacré en priorité à la comparaison des aspects socio-économiques des deux villages, les premières études rurales réalisées en Thaïlande l'ont été à l'initiative des chercheurs américains. Les raisons qui expliquent cela sont liées au fait que les États-Unis tentèrent d'exercer leur influence dans la région par le moyen d'aides massives au développement en vue de contenir l'avancée socialiste en Asie du Sud-Est et d'introduire les logiques du marché capitaliste dans un pays comme la Thaïlande où les instabilités politiques liées à la colonisation se faisaient moins ressentir. L'étude de l'équipe pluridisciplinaire dirigée par L. Sharp dans la localité de Bang Chan dans les Plaines Centrales fut suivie par d'autres réalisées ailleurs en Thaïlande et conduites par

---

244 L'ouvrage de référence de Peter Sahlins montre ainsi, en retraçant l'histoire de la frontière entre l'Espagne et la France, que l'on ne peut réduire l'implantation de la frontière entre les deux territoires catalans (français et espagnols) à une imposition de l'État centralisateur, qui est réelle, mais qu'il faut prendre en compte le fait que la réalité de la limite frontalière nationale a aussi été forgée par les habitants des deux territoires en question (Sahlins, 1996).

certaines des étudiants de ce dernier (Formoso, 1997b). Ce fut le cas entre autres de Charles F. Keyes qui développa une étude d'un village du nord-est thaïlandais dans la province de Maha-Sarakham (C. F. Keyes, 1966a). Et c'est ainsi, à partir des années 1960, que s'est mis en place tout un champ d'investigation concernant la situation socio-économique de la société rurale thaïlandaise. La plupart de ces travaux furent en partie financés par les instituts de recherches thaïlandais dans le cadre de la politique de développement. C'est dans un tel cadre qu'ont débutées les enquêtes conduites par le *Chulalongkorn University Social Research Institute* et notamment celle de Jacques Amyot réalisée dans des villages de la province de Khon Kaen entre 1969 et 1970 (études reprises par la suite dans le cadre d'une étude menée par l'Université Mahidol, l'Université de Khon Kaen et le CNRS entre 1984 et 1986 (Formoso, 1997a)). Ainsi, des années 1960 jusqu'à aujourd'hui, de nombreux chercheurs thaïlandais et internationaux se sont intéressés à la structuration des maisonnées, à celle des revenus, à l'émergence de l'agriculture commerciale, à la diversification des activités dans les villages thaïlandais dans une optique souvent héritée de celle des théories du développement et des débats qui les incarnent (C. F. Keyes, 1966a; Long, 1966; Mizuno, 1968; Rigg, 1988, 2018; Fukui, 1991; Funahashi, 1996, 2009; Barnaud et al., 2006; Grandstaff, Grandstaff, Limpinuntana, & Suphanchaimat, 2008; Walker, 2012; Formoso, 2016a; Shirai et al., 2017; Rambo, 2017)<sup>245</sup>.

C'est au sein de cette littérature que le sujet des migrations des paysans du Nord-Est a principalement été abordé. Dès les années 1960, certains des auteurs cités précédemment critiquent la vision populaire ainsi que celle adoptée par certains programmes de développement qui conçoivent les paysans du nord-est comme des sédentaires, attachés tout au long de leur vie à leur village d'origine. Certains de ces programmes persistaient à présenter les unités villageoises qu'ils étudiaient comme des unités sociales grégaires, imperméables aux influences extérieures et centrées sur elles-mêmes. De la sorte, ils ne prenaient pas en compte les mobilités qui caractérisaient déjà, avant les années 1960, la paysannerie isan. C. F. Keyes note déjà cet aspect au sein de sa thèse :

---

<sup>245</sup> Je cite ces textes à titre d'information dans la mesure où ils me semblent assez représentatifs d'un corpus de textes et d'études sur le sujet sans pour autant réduire la portée des débats internes à ce champ d'étude que je ne peux développer ici. Il faut noter néanmoins que les différents textes cités regroupent des chercheurs qui proviennent le plus souvent de disciplines différentes comme la géographie, l'ethnologie, l'économie ou l'agronomie pour les plus représentées. Il est évident que ces différentes origines disciplinaires conduisent à des questionnements et à des choix méthodologiques largement différenciés. Les ethnologues se sont, par exemple, bien plus attachés à prendre en compte la valeur de certaines institutions sociales comme le *wat* ou les relations de parenté ou encore à décrire les formes du clientélisme dans leur influence sur l'économie des maisonnées villageoises. La méthodologie adoptée par les ethnologues repose sur des études effectuées à des échelles plus réduites, là où les économistes ont plutôt été enclins à utiliser les outils du recensement pour comprendre la mise en place des différentes étapes d'adaptation à un développement reposant principalement sur l'adoption de l'agriculture commerciale.

One of the more popular conceptions of the peasant community, even among some anthropologists, is of a place where peasants know little of life outside the context of village boundaries. Yet, in fact, most peasant communities are characterized by a constant stream of people of all sorts and with diverse purposes which flows in, out and through the village. The Thai and the Thai-Lao made this phenomena a cultural value. One of the most common expressions heard among the Thai and the Isan is *pai thiao*, « to go touring, wandering or visiting, » always with an overtone of fun and enjoyment (C. F. Keyes, 1966a, p. 305).

T. Kirsch, qui travaille sur les populations phu thaï du nord-est thaïlandais, note lui aussi cette tendance à penser que les villages du Nord-Est demeuraient isolés de l'extérieur et qu'ils n'auraient aucune propension à la mobilité (Kirsch, 1966). Il décrit quatre traits majeurs qui caractérisent pourtant les mobilités au sein des populations phu thaï : la prise de l'habit au sein de monastères qui peuvent parfois être très distants de la localité d'origine, la volonté d'acquérir un statut officiel, notamment celle des professeurs, comme forme achevée par excellence de la mobilité sociale, la volonté d'ascension au sein du système scolaire qui est liée au second et enfin, ce qu'il nomme le « *pai thiaw pattern* » – similaire à celui décrit par Charles F. Keyes à la même période – qui serait une aspiration culturelle, voire un rite de passage, partagée par les Phu Thaï, les Thaï et les Thaï-Lao (terme qu'ils utilisent tous deux pour caractériser la population majoritaire de l'Isan). Ce trait propre ne serait, selon lui, pas le seul apanage des populations les moins aisées des villages étudiés qui migreraient dans l'optique de combler le manque de ressources agricoles annuelles nécessaires à la subsistance (qui au contraire, selon lui ne bénéficieraient pas des opportunités nécessaires à la mobilité) mais consisterait en une aspiration partagée collectivement par les jeunes hommes de partir s'amuser (*pai len*), de découvrir le monde. Tous ces débats concernant les migrations paysannes participent du débat théorique de l'époque – auquel participent de nombreuses disciplines différentes – concernant les origines et les causes du changement social au sein des communautés paysannes.

C'est particulièrement à partir du moment où la frontière agricole (*agricultural frontier*) – pour reprendre un terme cher aux théories du développement – est atteinte<sup>246</sup> (Fukui, 1991, 1996; Phélinas, 1995) que l'on commence de plus en plus à s'intéresser aux migrations non-agricoles des villageois thaïlandais, notamment en ce qu'elles sont la conséquence du manque d'accès à la

---

<sup>246</sup> Le terme de frontière agricole désigne le « front » d'extension, au détriment de la forêt, des terres utiles à l'agriculture.

terre. Ainsi, avant l'atteinte de la limite de cette frontière agricole, les migrations dans le Nord-Est semblaient se jouer principalement à l'intérieur des zones rurales, motivées par la recherche de nouvelles terres à cultiver (« *ha na di* » (Fukui, 1991)). Dès lors, très peu de nouveaux champs de paddy ont été créés à partir des années 1980 et la surface des terres agraires dans le nord-est thaïlandais est demeurée autour de 6 millions d'hectares depuis cette période (Rigg & Salamanca, 2011). La nécessité de plus en plus grande d'avoir accès à des revenus pour assurer la subsistance, mais aussi pour l'achat d'intrants nécessaires au développement de l'agriculture commerciale et le développement de nouvelles variétés (manioc, canne à sucre, caoutchouc) a poussé nombre de villageois du Nord-Est à migrer de manière plus soutenue vers le Centre thaïlandais et Bangkok. J. Rigg et A. Salamanca décrivent ainsi les traits généraux caractéristiques des dernières décennies où l'on assiste à une forte évolution des migrations de manière générale entre les années 1970 et 1990 avec un léger déclin à partir des années 2000, une croissance des migrations internationales entre les années 1970 et 1980 principalement au Moyen-Orient, un changement des formes des mobilités passant des migrations saisonnières (durant la période non-agricole) entre les années 1970 et 1980 vers des migrations plus permanentes dirigées principalement vers Bangkok et ses environs, une féminisation de plus en plus accrue des migrations et enfin, une substitution de plus en plus forte des migrations saisonnières ou permanentes par des déplacements quotidiens<sup>247</sup> (Rigg & Salamanca, 2011, p. 568). L'apparition de ces nouvelles migrations non-agricoles et leurs transformations ont notamment été étudiées sous l'angle des effets qu'elles pouvaient produire vis-à-vis de la structure traditionnelle des maisonnées (Funahashi, 1996).

### *De la main d'œuvre isan aux villageois cosmopolites*

Plus récemment, et notamment suite aux événements politiques qui ont secoué la Thaïlande durant l'année 2010, nombre de chercheurs se sont intéressés à la place des populations du Nord et du Nord-Est au sein de la société politique thaïlandaise. Contrairement à l'assertion populaire et des grands médias nationaux selon laquelle les raisons qui ont poussé les populations perçues comme paysannes et incultes du pays à manifester en masse dans les

---

<sup>247</sup> En raison de l'amélioration des voies de communication et de l'agrandissement des centres urbains régionaux, les migrations plus lointaines vers le centre thaïlandais peuvent se révéler moins nombreuses. Cette tendance est nécessairement bien différente selon la localisation des villages en question et des possibilités d'avoir accès à un emploi dans les centres urbains d'échelle régionale (Formoso, 2016a; Shirai et al., 2017).

rues de Bangkok sous les traits des Chemises Rouges reposent majoritairement sur le système clientéliste du clan Shinawatra et sur l'incapacité des ruraux à prendre les bonnes décisions politiques, plusieurs chercheurs se sont intéressés d'une part à l'émergence d'une classe moyenne paysanne (Walker, 2012) de « villageois urbanisés » (Naruemon & McCargo, 2011), consciente de ses intérêts politiques dans les zones rurales en question, mais aussi, d'autre part, à la présence de longue date de populations originaires du Nord-Est dans la métropole de Bangkok (Sopranzetti, 2013). Ainsi, selon les termes de Charles F. Keyes, le fait que durant des décennies, les habitants du Nord-Est ont constitué une part considérable de la main d'œuvre dans le centre thaïlandais mais aussi à l'internationale (Koweït, Irak, Israël, Singapour, Hong-Kong, Japon, Corée) aurait fait d'eux des travailleurs globalisés mais qui maintiennent toujours un lien avec leur village d'origine. Ce double attachement auraient fait d'eux des « villageois cosmopolites » selon les termes de l'auteur (C. Keyes, 2012, 2014).

Le numéro de *Southeast Asian Studies* publié en 2015 témoigne de cette volonté de décentrer le point de vue à l'égard de la main d'œuvre isan et des villages d'origine dans le jeu politique thaïlandais et tend à montrer comment l'Isan et ses populations ont longtemps été considérés comme des éléments périphériques « pas encore »<sup>248</sup> développés par rapport à Bangkok qui représentait, dans ce schéma, le cœur de la modernité thaïlandaise. Ainsi, les deux auteurs plaident pour une histoire qui tend à réincorporer les périphéries au cœur de l'analyse comme productrices de changements, notamment politiques, dans le centre. Ils décrivent l'émergence de nouveaux complexes d'« aspirations » (Elinoff, 2012) et de « désirs » (Sopranzetti, 2012a) dans le contexte néo-libéral thaïlandais parmi les travailleurs urbains et/ou résidents actuels du nord-est thaïlandais. Néanmoins, malgré les multiples régimes de mobilité pratiqués par les populations originaires du Nord-Est depuis plusieurs décennies, se maintiennent, sous des formes renouvelées<sup>249</sup>, des représentations politiques qui substantialisent une distinction entre mondes urbains et mondes ruraux. Mary-Beth Mills montre ailleurs comment cette division rural-urbain perdure (Mills, 2012).

Ce résumé, très schématique, de la littérature ayant abordé les questions des mobilités isan ne prétend bien entendu pas à l'exhaustivité mais permet néanmoins de discerner deux

---

<sup>248</sup> Ils reprennent à leur compte la qualification de Dipesh Chakrabarty dans son ouvrage *Provincializing Europe* où celui-ci montre que le développement d'un certain historicisme colonial a eu pour effet de définir certains espaces, au sein d'un récit développementaliste, comme étant des sites de modernité en même temps qu'il affirmait « not yet to someone else » (Elinoff & Sopranzetti, 2012).

<sup>249</sup> L'émergence, après la crise financière asiatique, de l'idéologie économique de l'autosuffisance (*setthakit pho phiang*) prônée par le roi renforce, tout en la transformant en injonction, l'image d'un univers villageois tourné vers la communauté et suffisant dans sa production et ses besoins.

tendances principales dans l'interprétation des causes et des effets des migrations. Comme le montre un article très récent de géographes sur la question en contexte thaïlandais, les migrations sont généralement interprétées selon deux perspectives qui paraissent s'opposer : l'une mettant l'accent sur les contraintes et la précarité qui, respectivement, motivent et qualifient les mouvements de population et un autre ensemble de littérature qui aborde les migrations sous l'angle de la mobilité perçue comme un ensemble d'opportunités démonstratives d'une forme de « résilience sociale » à l'œuvre chez les populations (Porst & Sakdapolrak, 2018). Autrement dit, le premier ensemble se concentre sur les déterminants socio-économiques des migrations quand le second se concentre plutôt sur la capacité d'agir (*agency*) des individus dans leur mobilité. La réponse apportée par les deux auteurs se veut avant tout d'ordre méthodologique en mettant à l'œuvre une approche dite « translocale », une ethnographie partagée entre les lieux d'origine et les lieux de destination, qui permettrait de voir à l'œuvre les effets de reproduction dans la migration (c'est-à-dire que, toutes choses égales par ailleurs, à conditions sociales et matérielles d'origine difficiles s'en suivront des situations de travail en migration elles aussi difficiles) mais aussi les effets d'acquisition de capitaux économiques et culturels sur les maisonnées d'origine grâce à la mobilité (*ibid.*). Si cet apport ne me semble pas résoudre la dichotomie établie entre migration comme contrainte et mobilité comme opportunité, il concilie les deux points de vue dans son analyse.

Le développement qui va suivre ne prétend pas résoudre cette dichotomie mais propose de rendre compte des différents régimes de mobilité qui ont traversé Ban Hat Sai depuis plusieurs décennies et tentera de montrer comment la migration constitue, selon des modalités divergentes en fonction des périodes, une des caractéristiques de la vie villageoise. Mon approche reposera sur plusieurs corpus généalogiques et socio-économiques récoltés durant mes deux terrains de recherche. Si ces deux corpus quantitatifs permettent de rendre compte de certains des déterminants socio-économiques et relationnels des migrations (proches en cela du premier ensemble d'analyse que j'évoquais précédemment sur les causalités locales des migrations) ils fournissent aussi des pistes sur les effets de ces migrations en retour, notamment sur la structure des maisonnées. Au côté de ces deux corpus de données quantitatives, les apports de l'approche ethnographique permettront de rendre compte de certains des effets plus symboliques des migrations sur les lieux de l'origine. On verra comment certains itinéraires migratoires peuvent parfois être mis en valeur dans le cadre villageois comme forme de distinction possible avec l'univers rural, tout autant que certaines migrations, perçues comme avortées ou ratées peuvent avoir l'effet inverse. Aussi, il s'agira moins de contribuer à une étude des opportunités permises



par la migration que de rendre compte de certains effets de distinction symbolique qui en sont issus.

## 2. LES FACTEURS CROISÉS DE LA MOBILITÉ

### *L' « envoi » du genre*

Comme je l'ai mentionné plus haut, Charles F. Keyes et Thomas Kirsch critiquaient déjà dans les années 1960 l'image largement répandue selon laquelle les ruraux du nord-est thaïlandais passaient la grande majorité de leur vie au sein des limites villageoises. Les deux auteurs évoquent, l'un et l'autre, différentes situations de mobilité rencontrées sur leurs terrains respectifs. Ils mentionnent ainsi des migrations, qui ont trait aux changements en cours dans le paysage agricole thaïlandais, liées à la nécessité de se tourner, au moins ponctuellement, vers le salariat et bénéficier d'un apport monétaire au sein d'un système agricole tourné de plus en plus vers la culture commerciale. Ils relèvent, d'autre part, des mobilités qui, de leur point de vue, ont plutôt trait à des intérêts culturels particuliers comme les mobilités religieuses des hommes vers certains monastères de la région ou encore ce que T. Kirsch identifie comme étant le « *pai thiaw pattern* », sorte d'étape particulière de la vie des jeunes hommes participant d'un processus d'individuation où ces derniers partent en ville à la recherche de différents travaux salariés avant de revenir plusieurs années plus tard se marier et fonder une famille au sein de leur village ou des villages alentours<sup>250</sup>. Ce phénomène doit néanmoins être mesuré à la lumière des transformations contemporaines des phénomènes migratoires qui se sont féminisés depuis plusieurs décennies et qui donnent lieu à des durées de séjours en territoire urbain de plus en plus longs. J'y reviendrai plus longuement.

Parmi les phénomènes de mobilité récurrents qui ont trait à des caractéristiques particulières de la région largement mentionnées dans la littérature, on retrouve une tendance à l'uxorilocalité qu'il est important de mettre en évidence si l'on veut saisir la spécificité des mobilités à l'échelle villageoise. En effet, ce qui apparaît de manière particulièrement visible lors de la recension généalogique effectuée dans le village de Ban Hat Sai, c'est l'écart, parmi les

---

<sup>250</sup> Nombre de chansons populaires dans le nord-est thaïlandais (mais aussi sur la rive laotienne) encore aujourd'hui narrent sur un mode mélancolique les promesses de mariage et les idylles brisés durant l'attente du retour du jeune homme au sein d'un couple dont la protagoniste féminine est décrite comme *nong* (cadette) et le protagoniste masculin sous le terme *ai/phi* (aîné), en adéquation avec les termes d'usages au quotidien.

individus mariés, entre le nombre de femmes venant d'ailleurs, et celui des hommes venant d'ailleurs visible dans le tableau suivant [Tableau 11].

Reposant sur les données issues du corpus généalogique, ce tableau montre l'importance persistante des relations endogames au village et la priorité du choix d'une ou d'un partenaire à l'intérieur du village. De manière générale, la majorité des individus aujourd'hui mariés naissent et s'installent dans leur village d'origine. Ce trait est commun pour les hommes comme pour les femmes. Néanmoins, on observe une nette différence entre les mobilités féminines et masculines. Près de 85 % des femmes nées à Ban Hat Sai recensées au cours de la récolte des généalogies y vivent encore aujourd'hui, alors que cela ne concerne qu'environ 56 % des hommes dans la même situation. Parmi les lieux d'origine des époux, les localités les plus proches sont les plus représentées<sup>251</sup> ainsi que d'autres localités de la province [Graphique 5].

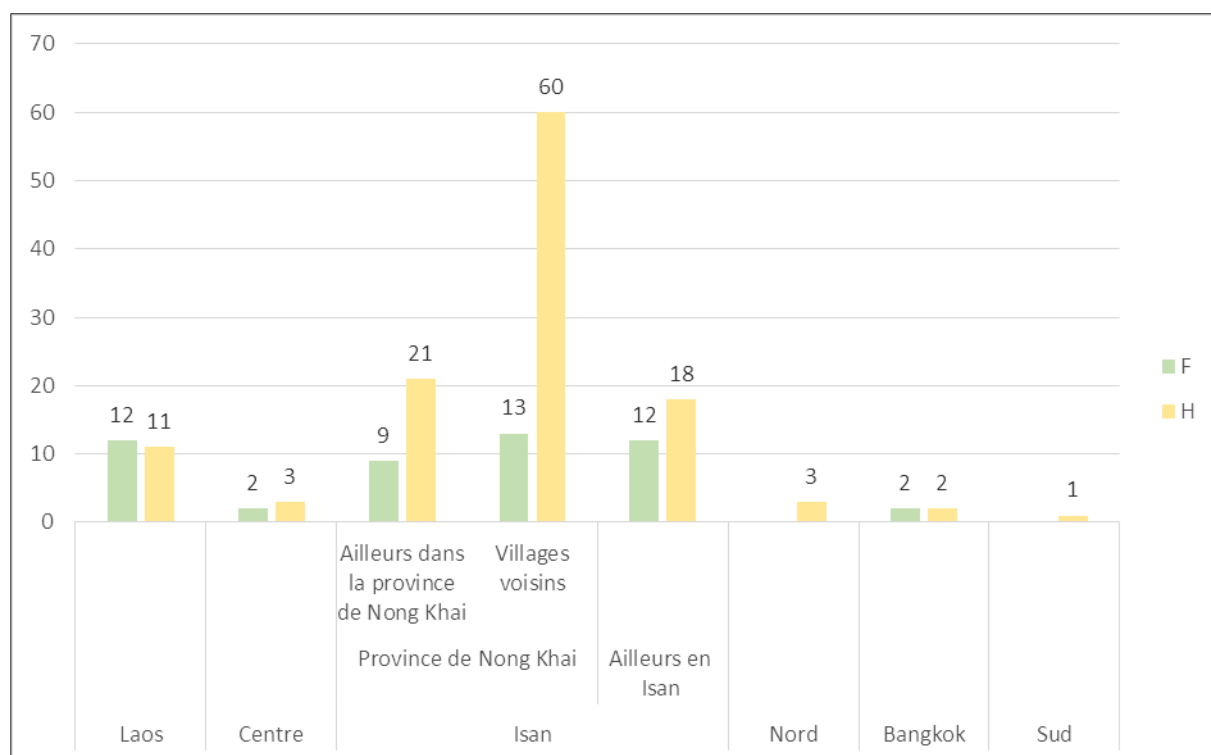
Une autre des caractéristiques que ce tableau met en lumière est, malgré une proportion réduite d'individus (23), un nombre quasi égal de femmes et d'hommes provenant du Laos. Une partie de ces effectifs nouvellement arrivés du Laos viennent pour partie des quelques familles arrivées suite au changement de régime laotien. Cela peut expliquer l'équivalence des chiffres pour les deux sexes dans la mesure où il ne semblait pas y avoir, à ma connaissance, de facteur de distinction sexuée parmi les populations qui fuyaient le territoire laotien à cette époque. Si l'on regarde dans le détail les profils des personnes arrivées, on retrouve effectivement, parmi les femmes comme parmi les hommes, des membres de familles poussés à migrer en Thaïlande durant le conflit. Parmi celles-ci, il y a des femmes ayant trouvé un époux au cours de cette migration et des enfants ou petits-enfants de familles ayant dans un premier temps migré vers le Laos pour y trouver de la terre et du travail puis revenus sur les terres d'origines après le conflit. Néanmoins, on voit apparaître ces dernières années un nouveau profil essentiellement féminin, de personnes venues trouver du travail en terre thaïlandaise, principalement à Nong Khai et qui ont fondé une famille avec un homme de Ban Hat Sai. Parmi les quelques généalogies récoltées dans un village voisin de Hat Sai, on constate aussi la présence de ces deux mêmes types de profils parmi les personnes originaires de la rive laotienne : (1) des familles ou couples,

---

<sup>251</sup> Il est à noter que les données généalogiques obtenues dans le cas de Hat Sai et des villages voisins ne plaident pas pour des modèles d'échanges matrimoniaux inter-villageois entre des villages « donneurs » et des villages « receveurs » selon le modèle des relations aînés-cadets projetées à l'échelle inter-villageoise défini par B. Formoso (Formoso, 1990, p. 90). Une exception notable est celle de Ban Na Nam situé au sud de Hat Sai dans les terres et qui est en réalité une localité qui, auparavant, était comprise dans les limites de ce dernier et qui constituait un lieu de nouvelle installation pour les couples. Dans ce cas précis, Hat Sai donne bien plus d'époux (18) et d'épouses (23) qu'il n'en reçoit (3 de chaque).

Lieu de naissance	Sexe		Total général
	F	H	
<b>Laos</b>	<b>12</b> 3.8%	<b>11</b> 4.1%	<b>23</b> 3.9%
<b>Isan</b>			
<b>Province de Nong Khai</b>			
Ailleurs dans la province de Nong Khai	9 2.8%	21 7.8%	30 5.1%
Villages voisins	13 4.1%	60 22.3%	73 12.5%
Hat Sai	267 84.2%	150 55.8%	417 71.2%
<b>Ailleurs en Isan</b>	<b>12</b> 3.8%	<b>18</b> 6.7%	<b>30</b> 5.1%
<b>Nord</b>	<b>0</b> 0%	<b>3</b> 1.1%	<b>3</b> 0.5%
<b>Centre</b>	<b>2</b> 0.6%	<b>3</b> 1.1%	<b>5</b> 0.9%
<b>Bangkok</b>	<b>2</b> 0.6%	<b>2</b> 0.7%	<b>4</b> 0.2%
<b>Sud</b>	<b>0</b> 0%	<b>1</b> 0.4%	<b>1</b> 0.2%
<b>Total général</b>	<b>317</b> 100%	<b>269</b> 100%	<b>586</b> 100%

Tableau 11. Lieux de naissance des individus mariés vivant aujourd'hui à Ban Hat Sai par sexe.



Graphique 5. Lieux de naissance (Ban Hat Sai exclu) des individus mariés vivant aujourd'hui à Ban Hat Sai par sexe.

originaires (ou dont les parents étaient originaires) du village thaïlandais en question qui, dans un premier temps, ont migré vers le Laos (pour l'accès à la terre notamment) puis sont revenus dans leur village d'origine à la suite du conflit laotien [Cf. Annexes, p. 519] ; (2) plus récemment, des jeunes femmes laotiennes venues s'installer et se marier dans le village souvent après quelques années de travail salarié sur le territoire thaïlandais. Mais je reviendrai plus avant sur ce changement de configuration contemporaine des possibilités d'alliance mixte entre Lao et Thaï et plus généralement sur ce que cela nous dit de la relation transfrontalière.

Concernant cette tendance à l'uxorilocalité, le corpus de données socio-économiques, obtenu à l'aide de questionnaires administrés à 181 maisonnées de Ban Hat Sai, montre une répartition similaire à celle obtenue à l'aide des données généalogiques. Sur la totalité des femmes mariées installées aujourd'hui à Hat Sai recensées dans ce corpus socio-économique, 86% en sont originaires alors que cela ne concerne que 56% des hommes mariés [Cf. Annexes, p. 512].

Ainsi, malgré une baisse significative de la proportion des femmes demeurant dans leur village d'origine – point sur lequel je reviendrai à propos des nouvelles formes de mobilités – se maintient, lorsque l'on se tient du point de vue du village et que l'on regarde la provenance de ces habitants mariés, une plus forte origine exogène des hommes par rapport à celle des femmes qui peut s'expliquer par une tendance à l'uxorilocalité – constatée de longue date – qui, si elle n'est pas systématique, demeure significative. Bien sûr, les cas d'uxorilocalité se réalisent en majeure partie à l'intérieur de l'enceinte villageoise et nombre d'auteurs mentionnent cette tendance au sein des villages du Nord-Est étudiés, mais aussi des villages laotiens parmi lesquelles on retrouve les mêmes règles d'alliances (Condominas, 2006 [1980], p. 170; Condominas & Gaudillot, 2000, pp. 73–75; Formoso, 1990). Cette tendance de l'alliance permet aussi de comprendre la structure des arrivées au sein du village de Ban Hat Sai, qui sont majoritairement issues des alentours immédiats. L'uxorilocalité s'incarne aussi dans la séquence cérémonielle qui institue le mariage entre les deux époux. En effet, alors qu'une première cérémonie est organisée dans la maisonnée des parents de l'époux, elle est immédiatement suivie par ce que l'on nomme « l'envoi du gendre » (*song khoei*) qui symbolise l'arrivée de l'époux dans la maison de ses beaux-parents. Cette séquence prend souvent la forme d'un convoi de voitures, occupées par les membres les plus proches de la famille et surmontées d'enceintes diffusant de la musique. Le convoi se dirige alors vers la maisonnée de l'épouse où s'organise une seconde et ultime cérémonie. Bien entendu, l'uxorilocalité est souvent évoquée comme une

règle à adopter et relève de ce qui est censé être réalisé en accord avec la nécessité qu'une fille<sup>252</sup> de la famille s'occupe des terres et de la maison de ses parents dont elle héritera après leur mort<sup>253</sup>. Elle relève davantage de la tendance statistique que de la règle absolue. Néanmoins, cette tendance permet de saisir la structuration des mobilités locales et définitives à l'œuvre à l'intérieur de Ban Hat Sai.

Les données évoquées ci-dessus n'entrent pas en contradiction avec l'issue contenue dans ce *pai thiaw pattern* décrit par C. Keyes et T. Kirsch dans les années 1960, à savoir que si les individus migrent durant un certain temps, la grande majorité d'entre eux reviennent dans leur village d'origine et s'y installent définitivement. De plus, ce modèle décrit par les deux auteurs dans les années 1960, rentre en adéquation avec d'autres normes de l'alliance. En effet, le fait que certains jeunes hommes partent en ville faire l'expérience du travail salarié durant quelques années constitue une des modalités privilégiées pour acquérir la somme d'argent exigée pour constituer la compensation matrimoniale nécessaire à leur futur mariage. En cela, le *pai thiaw pattern* constitue (sans se résumer à cela) une étape biographique préliminaire aux tendances résidentielles constatées jusqu'ici. Pour autant, on aurait tort de croire, qu'en vertu de cette tendance à l'uxorilocalité, la mobilité ne soit que majoritairement le fait d'homme ou que cette tendance serait le seul moteur de la mobilité. Les analyses présentées jusqu'ici, issues de la recension généalogique à Ban Hat Sai ont permis de rendre compte des mobilités réalisées vers Ban Hat Sai en prenant en compte les individus déjà mariés et installés, pour la plupart, définitivement. Elles n'indiquent, dans la plupart des cas, que les lieux d'installation définitive et ne fournissent que peu d'informations sur les différentes étapes des parcours migratoires passés et actuels. Pour combler ce défaut, il faut faire appel à un second corpus de données quantitatives orienté autour de l'économie des maisonnées et qui a la particularité d'interroger les lieux et les raisons des migrations ponctuelles des enfants à un instant T. Je ferai aussi appel à l'ethnographie et au discours des individus concernant leurs propres biographies et itinéraires.

---

<sup>252</sup> Plutôt la fille cadette mais là encore de nombreuses exceptions contredisent cette norme affirmée.

<sup>253</sup> Cette tendance à l'uxorilocalité est largement répandue parmi les jeunes couples qui vont immédiatement, suite au mariage, s'installer dans la maison des parents de l'épouse pour plus tard fonder un nouveau foyer (néolocalité) à proximité. Au final néanmoins, idéalement un des couples demeurera dans la maisonnée d'une des filles de la famille et héritera pour tout ou partie des terres affiliées, selon l'occupation et le lieu d'habitation des autres enfants de la maisonnée.

### *Génération particulièrement mobile ou étape des parcours de vie ?*

Comme nous avons pu le voir dans le premier chapitre, le village de Ban Hat Sai est particulièrement vieillissant<sup>254</sup>. Cette donnée est importante à rappeler dans la mesure où elle peut expliquer le maintien, lorsque l'on ne prend en compte que les seuls effectifs des arrivées, d'une plus forte proportion des hommes à venir d'ailleurs dans la mesure où on ne prend en considération que les installations définitives des classes d'âge les plus âgées (étant donné qu'elles sont majoritaires dans le village). Autrement dit, les analyses précédentes concernant les arrivées nous donnent des informations sur des individus qui ont potentiellement « terminé » leur itinéraire migratoire. Ce vieillissement de la population suit une tendance qui est partagée par le reste de la population thaïlandaise mais il est cependant particulièrement important dans le village de Ban Hat Sai, comme dans la plupart des villages du Nord-Est, en raison du départ des populations les plus jeunes.

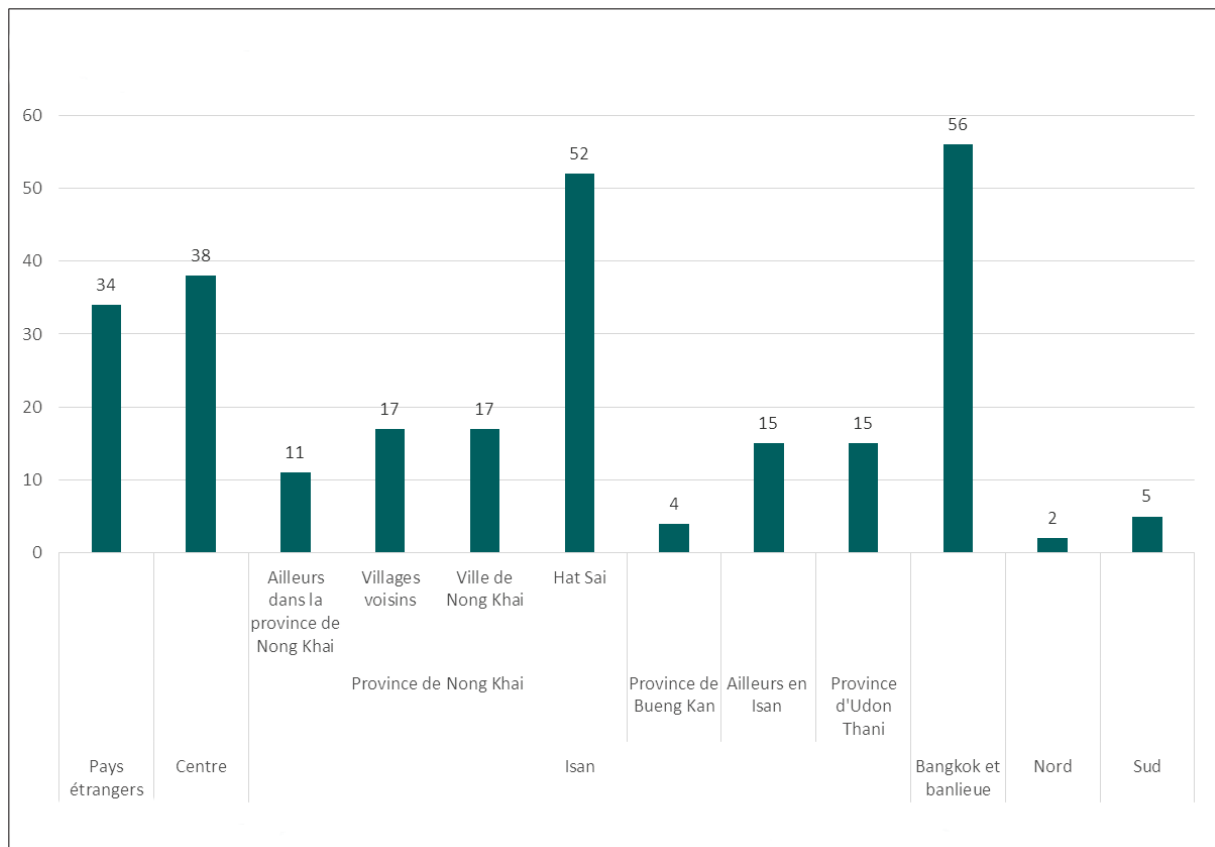
L'enquête socio-économique réalisée sur un corpus de 180 maisonnées à Ban Hat Sai permet de prolonger les réflexions sur les migrations actuelles et d'y intégrer les migrations contemporaines des classes d'âges les plus jeunes. Elle permet aussi d'évaluer en pratique l'étendue de la désertion de ces dernières. Au sein de ce corpus, on dénombre 200 enfants, répartis dans 67,2% des maisonnées, qui sont partis s'installer, au moins de manière temporaire, ailleurs qu'à Ban Hat Sai ou que dans les villages immédiatement voisins. Si l'on prend exemple sur le graphique suivant [Graphique 6] qui désigne les lieux d'installation des enfants issus des différentes maisonnées interrogées en incluant Ban Hat Sai et les localités voisines, on remarque que c'est en premier lieu Bangkok et sa banlieue qui représentent les destinations privilégiées, suivies de Ban Hat Sai. Le centre thaïlandais<sup>255</sup> et les pays étrangers, principalement asiatiques, suivent. Évidemment, un tel graphique prend en compte la totalité des maisonnées recensées sans rendre compte de l'âge des habitants de la maisonnée et de la durée d'émigration des enfants. Dès lors, un tel graphique rend compte d'une proportion équivalente de résidents à Bangkok et à Ban Hat Sai. Le tableau suivant [Tableau 12] présente la répartition en fonction des classes d'âge de ces différents lieux d'immigration et permet une lecture plus précise des mobilités actuelles. Bien que la moitié des effectifs concernent la population située entre 35 et

<sup>254</sup> Pour rappel, l'âge médian en Thaïlande en 2015 était de 39 ans alors qu'il est de 46 ans pour le village de Ban Hat Sai selon le recensement effectué ne prenant en compte que les individus présents au quotidien dans la maisonnée. Pour comparaison, il est de 31.5 pour le recensement de Ban Na Daeng.

<sup>255</sup> J'ai choisi de séparer Bangkok et sa banlieue du reste du centre thaïlandais compte-tenu de la différence qu'il peut exister entre les emplois pourvus dans la capitale et dans d'autres localités du centre et de la différence que cela peut induire en terme de conditions de vie.



49 ans, on remarque que les personnes qui, sortis de leur maisonnée d'origine, se sont installés ailleurs à Ban Hat Sai, concernent 40% de la classe d'âge des 50 ans et plus alors que ça n'est le cas que de 21,4% de la classe d'âge intermédiaire (pour un effectif brut légèrement supérieur) et de 2,5% de la classe d'âge des plus jeunes. Parmi cette dernière classe d'âge, la destination largement privilégiée est Bangkok et sa banlieue suivie du centre thaïlandais et des pays étrangers parmi lesquels on retrouve presque également répartis Israël, Dubaï, le Japon, la Corée, Taïwan et la Malaisie. Concernant la classe d'âge intermédiaire (35-49 ans), si le village de Hat Sai recense le plus d'installations, il est suivi par Bangkok et sa banlieue, puis les pays étrangers et le centre thaïlandais. Si l'on tient compte de cette répartition par âge des installations contemporaines, on voit bien apparaître une importance de plus en plus forte des destinations telle que celles de Bangkok, du centre thaïlandais en général et des pays étrangers, pour la plupart asiatiques.



Graphique 6. Lieux de résidence des enfants sortis des maisonnées interrogées, Ban Hat Sai.

Lieu de résidence	Individus			
	17-34 ans	35-49 ans	50 ans et plus	Total Général
<b>Pays étrangers</b>	13 16.3%	19 4.5%	2 3.6%	34 2.8%
<b>Isan</b>				
<b>Province de Nong Khai</b>				
Ailleurs dans la province de Nong Khai	3 3.8%	5 3.8%	3 5.5%	11 4.1%
Villages voisins	1 1.3%	8 6.1%	8 14.5%	17 6.4%
Ville de Nong Khai	6 7.5%	10 7.6%	1 1.8%	17 6.4%
Hat Sai	2 2.5%	28 21.4%	22 40%	52 19.5%
<b>Province de Bueng Kan</b>	0 0%	2 1.5%	2 3.6%	4 1.5%
<b>Province d'Udon Thani</b>	5 6.3%	7 5.3%	3 5.5%	15 5.6%
<b>Ailleurs en Isan</b>	5 6.3%	7 5.3%	3 5.5%	15 5.6%
<b>Centre</b>	13 16.3%	18 13.7%	7 12.7%	38 14.3%
<b>Bangkok et banlieue</b>	30 37.5%	22 16.8%	4 7.3%	56 21.1%
<b>Nord</b>	1 1.3%	1 0.8%	0 0%	2 0.8%
<b>Sud</b>	1 1.3%	4 3.1%	0 0%	5 1.9%
<b>Total général</b>	80 100%	131 100%	55 100%	266 100%

Tableau 12. Répartition par âge des lieux de résidence des enfants sortis des maisonnées interrogées à Ban Hat Sai.

Lieu de résidence	Tranche d'âge par sexe								Total Général
	F				H				
	17-34	35-49	50+	Total F	17-34	35-49	50+	Total H	
<b>Pays étrangers</b>	11.8%	15.9%	0%	11.1%	19.6%	13.2%	7.7%	14.3%	12.8%
<b>Isan</b>									
<b>Province de Nong Khai</b>									
Ailleurs dans la province de Nong Khai	2.9%	1.6%	3.4%	2.4%	4.3%	5.9%	7.7%	5.7%	4.1%
Villages voisins	0%	3.2%	17.2%	5.6%	2.2%	8.8%	11.5%	7.1%	6.4%
Nong Khai	11.8%	4.8%	0%	5.6%	4.3%	10.3%	3.8%	7.1%	6.4%
Hat Sai	2.9%	27%	51.7%	26.2%	2.2%	16.2%	26.9%	13.6%	19.5%
<b>Province de Bueng Kan</b>									
Ailleurs en Isan	11.8%	3.2%	3.4%	5.6%	2.2%	7.4%	7.7%	5.7%	5.6%
Province d'Udon Thani	5.9%	0%	0%	1.6%	6.5%	10.3%	11.5%	9.3%	5.6%
<b>Centre</b>	11.8%	15.9%	10.3%	13.5%	19.6%	11.8%	15.4%	15%	14.3%
<b>Bangkok et banlieue</b>	38.2%	19%	10.3%	22.2%	37%	14.7%	3.8%	20%	21.1%
<b>Nord</b>	0%	1.6%	0%	0.8%	2.2%	0%	0%	0.7%	0.8%
<b>Sud</b>	2.9%	4.8%	0%	3.2%	0%	1.5%	0%	0.7%	1.9%
<b>Total général</b>	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%	100%

Tableau 13. Répartition par âge et par sexe des lieux de résidence des enfants sortis des maisonnettes recensées à Ban Hat Sai.

La plupart des auteurs semblent s'accorder sur le fait que de profonds changements ont eu lieu dans les logiques migratoires à l'œuvre dans le nord-est thaïlandais. En effet, comme le montrent les schémas précédents, plus les individus sont jeunes plus leur destination d'installation se concentre entre Bangkok, le centre thaïlandais et les pays embauchant des travailleurs peu qualifiés en Asie ou ailleurs. De plus, alors que les migrations semblaient être à la fois le privilège des plus jeunes mais aussi des hommes, le précédent [Tableau 13] nous montre que cela n'apparaît plus être le cas. Si effectivement, les installations à Ban Hat Sai apparaissent être encore plutôt le lot des femmes que des hommes en adéquation avec la tendance générale de l'alliance qui incite à revenir dans la famille ou le village de la femme, celles-ci sont majoritairement constatées parmi les individus les plus âgés (tout comme pour les hommes). D'autre part, il y a, en pourcentage, autant de femmes à s'installer à Bangkok et sa banlieue que d'hommes. Ces migrations vers la capitale sont d'ailleurs plutôt le fait des plus jeunes tout comme pour les hommes, avec respectivement 38 et 37% de la classe d'âge des 17-34 ans installés à Bangkok parmi les migrants. De la même manière, si les femmes apparaissent moins nombreuses que les hommes à migrer vers un pays étranger, cet écart apparaît moindre parmi la classe d'âge intermédiaire alors qu'il est plus important parmi les plus jeunes.

Les résultats présentés ici semblent nous indiquer à la fois une féminisation de plus en plus importante des migrations en dehors du nord-est thaïlandais, en accord avec la tendance générale constatée dans la région depuis les années 1970, mais aussi que celles-ci concernent prioritairement la classe d'âge des plus jeunes et la classe d'âge intermédiaire. Néanmoins, de tels résultats ne suffisent pas, pour le moment, à affirmer que les migrations vers l'extérieur du nord-est sont plus importantes qu'elles ne l'étaient auparavant. En effet, la différence constatée entre les classes d'âge peut tout à la fois être représentative d'un effet de génération (les jeunes aujourd'hui migrent plus et plus longtemps que leurs aînés au même âge) que d'un effet d'âge en soi (les plus vieux d'aujourd'hui vivaient le même cycle migratoire que les jeunes d'aujourd'hui au même âge). Autrement dit, on peut se demander si les formes des mobilités en dehors du village ont profondément changé ces dernières années ou si on assiste à une simple extension du domaine du « *pai thiaw pattern* » où les individus, hommes et femmes, sont voués à retourner dans leur village ou dans celui de leurs futurs époux et épouses.

Nombre d'hommes et de femmes aujourd'hui, résidents permanents de Ban Hat Sai et travaillant pour la plupart sur leurs terres, m'ont narré leurs itinéraires migratoires. Pour ceux qui ont aujourd'hui plus de soixante ans, l'une des destinations étrangères privilégiées a été le Moyen-Orient. À maintes reprises, on me raconte comment beaucoup d'hommes du village sont

partis pour travailler principalement dans le secteur du bâtiment, dans des pays comme l'Irak et le Koweït avant que n'éclate la première Guerre du Golfe mais aussi au Bahreïn, ou en Arabie Saoudite (qui a interdit au milieu des années 1980 la venue de travailleurs thaïlandais) ou encore à Dubaï et les Émirats arabes unis qui demeurent encore aujourd'hui des pays d'émigration pour les Thaïlandais. Le Moyen-Orient fut l'une des destinations privilégiées à partir des années 1970. En 1982, plus de 100 000 travailleurs thaïlandais, majoritairement des hommes du Nord-Est, travaillaient dans un des pays du Moyen-Orient (C. Keyes, 2014, pp. 151–152). Ce fut le cas par exemple d'un homme, septuagénaire, qui m'a raconté toute sa trajectoire professionnelle. Il est parti très jeune et a travaillé dans l'irrigation dans la province de Chiang Mai, puis, me dit-il, serait devenu professeur. Il est revenu dans la région pour travailler en tant que gardien dans le camp militaire d'Udon Thani. Il est ensuite parti deux ans au Bahreïn pour travailler dans la construction alors que son fils avait deux mois et est ensuite parti dix ans en Arabie Saoudite pour enfin revenir à Ban Hat Sai. Une autre femme que je rencontre sur les rives du Mékong me raconte comment elle est partie, alors qu'elle n'avait que 24 ans à l'époque (elle en a aujourd'hui près de 70), travailler quatre ans à Singapour puis faire du ménage dans un hôpital au Koweït et enfin, 2 ans à Taïwan. Elle me raconte qu'elle a fait tout cela dans l'objectif de subvenir aux besoins de ses parents mais qu'elle ne s'est jamais mariée par la suite.

Plus récemment et à partir des années 1990, les destinations privilégiées se sont recentrées vers les pays d'Asie et d'Asie du Sud-Est. Pho Thawi dont j'ai déjà parlé à maintes reprises, originaire d'un village du district de So Phisai, est parti plusieurs années en Corée du Sud. Il ne fut pas le seul puisque sa belle-sœur et son mari de l'époque ainsi que son beau-fils et plusieurs de ses amis du même âge (50 ans) ainsi que leurs propres fils partirent eux aussi travailler en Corée du Sud, pour la plupart comme ouvrier spécialisé en usine. Cet épisode coréen est une séquence que j'ai entendue être évoquée à plusieurs reprises et que les anciens migrants, lors de retrouvailles, se plaisent à remémorer en tentant de retrouver les quelques mots de coréens appris durant leur séjour. Évoqué sur le mode de la nostalgie, le souvenir du séjour en Corée est narré sous l'angle de la camaraderie entre co-villageois ou simples co-nationaux, logeant dans des dortoirs et partageant les mêmes conditions de travail particulièrement difficiles. Mais alors que ce sont majoritairement les hommes de Ban Hat Sai qui étaient partis travailler au Moyen-Orient, les femmes semblent, depuis les années 1990, être bien plus représentées dans les catégories de personnes qui migrent vers ces nouvelles destinations émergentes. L'une des sœurs de Mae Thom, Na La, est elle aussi partie en Corée du Sud mais cette destination n'a constitué qu'une étape de son itinéraire migratoire. Après avoir terminé ses

études à Hat Sai, elle est partie pour Bangkok comme femme de maison tout en prenant des cours du soir puis, elle est partie deux ans à Taïwan. Selon elle, le gouvernement proposait d'envoyer gratuitement des travailleurs. Elle y a travaillé comme ouvrière dans une usine de textile et y a rencontré son premier mari, originaire de Khorat (Nakhon Ratchasima). N'ayant pas assez d'argent pour subvenir au coût d'un mariage (pour la cérémonie mais aussi pour la contribution matrimoniale qui revient à l'homme), ils sont partis tous deux en Corée du Sud. Ils y partaient trois ans, revenaient 6 mois puis repartaient, me dit-elle. Ils ont fait cela pendant dix ans. À leur retour, son époux est parti travailler dans les champs en Israël puis ils se sont séparés. Elle épousa un homme de Ban Hat Sai, déjà parti plusieurs années en Corée du Sud. Il est aujourd'hui en Israël depuis deux ans et Na La réside avec leur fils dans la petite maison qu'ils ont commencé à construire sur une partie du terrain familial dont la maison principale revient à sa sœur aînée, Mae Thom. Na La attend encore les fonds envoyés par son époux pour finaliser la construction. Elle travaille une petite partie des rizières familiales et vend du *padaek* au sein de l'initiative des *mae ban* dirigée par sa sœur. Elle n'exclut cependant pas d'accepter la proposition de sa tante cadette paternelle, habitant aujourd'hui aux USA, de partir quelques temps comme femme de maison chez des amis à elle.

Comme on peut le voir dans ces différentes situations, la biographie des personnes interrogées est parcourue d'itinéraires migratoires particulièrement denses et cette caractéristique apparaît aussi bien présente dans les trajectoires des hommes que des femmes, des générations de personnes qui ont aujourd'hui 70 ans que de celles qui ont aujourd'hui 30 ans<sup>256</sup>. Ce qui semble néanmoins avoir changé, c'est la destination choisie en ce qui concerne les migrations internationales. Il est bien clair pour tous mes interlocuteurs que ces migrations vers les pays étrangers en Asie ou ailleurs sont toujours conçues comme des migrations temporaires permettant de constituer une petite épargne pour fonder une famille, construire une maison ou acquérir certains biens de consommation comme un véhicule. Si ces migrations peuvent durer pendant dix ans ou plus, elles ne sont jamais pensées comme pouvant éventuellement déboucher sur une installation définitive. En ce qui concerne les migrations intérieures, la durée d'installation apparaît beaucoup moins évidente. On compte aujourd'hui nombre de résidents originaires de Ban Hat Sai ayant fondé leur famille à Bangkok ou aux alentours et qui témoignent d'un changement important dans les trajectoires des classes d'âge les plus jeunes.

---

<sup>256</sup> Son, l'un de mes interlocuteurs privilégiés, neveu de Na La, a prolongé ces études à Bangkok, a commencé à y travailler, est parti quelques années en Corée du Sud, est revenu travailler à Bangkok, est revenu plusieurs mois à Ban Hat Sai puis est reparti travailler à Bangkok comme commis de cuisine dans un grand restaurant international. Il avait 30 ans au moment de l'étude.



Un des indices permettant de déterminer à quel point les migrations des plus jeunes et de la classe d'âge intermédiaire se sont installées dans le mode de vie des habitants de Ban Hat Sai peut être décelé dans la manière dont cela affecte la structure des maisonnées. Kazuo Funahashi remarque, dès le milieu des années 1990, l'apparition des phénomènes de *liang lan* (« élever/nourrir les petits-enfants ») et de *liang luk lan* (« élever/nourrir les enfants et les petits-enfants ») corrélatifs à l'intensification et à l'allongement de la durée des migrations des jeunes couples (Funahashi, 1996). L'auteur met en parallèle la structure des maisonnées et les modalités de la coopération et de la redistribution de travail et des revenus au sein de la famille. Ainsi, la forme *liang lan* émergerait lorsqu'un couple laisse ses enfants au soin des parents de la femme et part travailler en ville. La variante *liang luk lan* (dont la dénomination choisie par l'auteur se révèle ambiguë)<sup>257</sup> émergerait lorsqu'un jeune mari s'installe seul en ville, laissant sa femme et ses enfants au soin des parents de la femme. Il affirme alors que les modalités de la coopération avaient plutôt tendance à se réaliser, avant l'apparition de ces deux modalités, sous la forme de *het nam kan kin nam kan* (« faire ensemble, manger ensemble ») où l'un des enfants, préférentiellement une des filles, demeurerait, avec son époux et ses jeunes enfants le cas échéant, dans la maison de ses parents, travaillant les rizières et les champs avec eux<sup>258</sup>. L'auteur montre alors que dès le milieu des années 1990, on voit apparaître de nouvelles formes de coopérations familiales corrélatives à un changement profond des migrations de travail et de leur durée, où les grands-parents élèvent les petits-enfants alors que les parents travaillent et sont installés tous deux durablement autour de Bangkok ou bien encore des maisonnées où les parents, la fille et son enfant sont présents mais où le gendre est installé durablement ailleurs.

Afin de mesurer ces changements dans le cadre de Ban Hat Sai, le corpus socio-économique recensant 180 maisonnées permet déjà de rendre compte de certaines tendances. Pour cela, je reprends la typologie utilisée par Yuko Shirai, Jefferson Fox, Stephen J. Leisz, Hayao Fukui et A. Terry Rambo dans un article publié dans le *Journal of rural Studies* en 2016 et où ils définissent quatre types de structure de maisonnées distinctes : nucléaire (composée de deux

<sup>257</sup> La désignation de l'auteur prête en réalité à confusion puisque l'expression *liang luk lan*, désignant le fait de nourrir les enfants et les petits-enfants, peut aussi évoquer la forme de coopération classiquement répertoriée au sein des maisonnées du Nord-Est, à savoir des maisonnées étendues où plusieurs générations cohabitent et où les différents membres participent à l'économie de la maisonnée (*het nam kan kin nam kan*). Cette forme classique de coopération est à distinguer de celle mise en avant par l'auteur et qui est apparue plus tardivement. Dans son article, Kazuo Funahashi restreint l'emploi de cette expression aux seules maisonnées où le gendre, résidant en ville, participe à distance à l'économie de la maisonnée par l'envoi de fonds.

<sup>258</sup> Dans un tel modèle, tous les autres enfants issus de la maisonnée ne demeurent pas systématiquement à proximité dans une autre maisonnée du village ou dans les villages voisins. Nombre d'entre eux, parfois des jeunes couples partaient en ville. Si une partie des terres leur était attribué parmi les terres des parents, ceux-ci et la fille demeurée au village travaillaient les terres pour eux tandis qu'ils aidaient la maison avec les revenus perçus en ville, l'auteur parle alors de *baeng kan pai ha ngan* (« partager/diviser-aller chercher du travail ») (Funahashi, 1996).

générations, les parents et leurs enfants), étendue (incluant des membres de la famille étendue verticalement ou horizontalement), celles ayant un fossé de générations (*skipped generation household*), correspondant à la forme de coopération *liang lan* (composée de grands-parents, de leurs petits-enfants ou d'autres petits-enfants), et tronquée (comprenant un individu isolé, veuf ou veuve, ou un couple âgé sans leurs enfants) (Shirai et al., 2017). Bien entendu, la catégorie des maisonnées étendues regroupe des structures bien différentes entre elles et, de manière générale, chacune de ces catégories n'induit pas nécessairement une forme d'organisation du travail strictement similaire parmi les maisonnées qui les composent. Néanmoins, ces quatre catégories sont utiles dans un premier temps en ce qu'elles permettent de voir émerger certaines tendances. Dans le cas de Ban Hat Sai, le tableau ci-dessous [Tableau 14] montre la répartition de ces quatre types de maisonnées.

Type de maisonnée				Total général
Étendue	Liang Lan	Nucléaire	Tronquée	
67 37.2%	16 8.9%	51 28.3%	46 25.6%	180 100%

Tableau 14. Répartition par type de maisonnée, Ban Hat Sai.

Tout comme les auteurs qui effectuent une comparaison de la répartition de ces types de maisonnées entre deux villages de la province de Khon Kaen (Shirai et al., 2017), la structure la plus récurrente demeure la structure étendue (37.2%) puis nucléaire (28.3%), tronquée (25.6%) et finalement *liang lan* (8.9%). Lorsque l'on considère la répartition des structures étendue, nucléaire et *liang lan*, on retrouve la répartition constatée par les auteurs concernant le village qui est plus proche d'un centre urbain et bénéficiant de plus de possibilités d'emplois à courte distance. C'est aussi le cas du village de Ban Amphawan, proche de Khon Kaen, étudié par B. Formoso où celui-ci constate une part de 7.6% de ce type de maisonnée alors qu'à Ban Han, plus isolé, ce taux est de 25.5% (Formoso, 2016a, 2018). Par contre, le nombre de maisonnées tronquées à Ban Hat Sai se rapproche plutôt de celui du second village étudié par les auteurs, celui éloigné d'un centre urbain et des opportunités d'emplois à l'échelle locale<sup>259</sup>. Mais, si les maisonnées étendues et nucléaires demeurent les structures les plus représentées dans le village,

<sup>259</sup> Il faut préciser que parmi les maisonnées tronquées recensées ici, 9 d'entre elle concernent un couple ou un parent vivant seul dans sa maison mais dont au moins un des enfants occupent une maison du village. En excluant ces 9 cas de la catégorie des maisonnées tronquées et en calculant de nouveau leur répartition, on trouve un pourcentage situé entre les deux villages étudiés par les auteurs en question (21.6%) (Shirai et al., 2017).

il n'en reste pas moins que la présence de maisonnées tronquées et *liang lan* est particulièrement significative<sup>260</sup> si l'on considère que celles-ci étaient résiduelles auparavant. De plus, la comparaison avec les mêmes phénomènes constatées dans la littérature<sup>261</sup>, permet d'affirmer qu'ils sont significatifs de transformations à l'œuvre dans les durées d'installations des couples et des individus dans le centre thaïlandais, modifiant les formes de la coopération comme l'affirme Kazuo Funahashi, qui consistent principalement en transferts d'argent vers la maisonnée d'origine plutôt que de coopération laborieuse.

Dès lors, les migrations de travail en Isan, vers le centre thaïlandais ou dans des pays étrangers, ont depuis plus d'une cinquantaine d'années structuré l'économie des maisonnées et constitué un des éléments incontournables de la vie des habitants tout autant pour les migrants eux-mêmes que pour ceux qui restent. Les vécues de la migration sont inscrits dans les différentes biographies des habitants actuels du village. Néanmoins, les formes de la mobilité, les destinations disponibles au-delà de la frontière, la durée d'installation, les catégories d'individus migrants et leurs conséquences sur la structuration villageoise ont particulièrement changé ces vingt dernières années. Et, si les mobilités font partie intégrantes de la vie villageoise, souvent décrite sous l'angle du « *pai thiaw pattern* », et sont ou ont été le lot de beaucoup des habitants actuels de Ban Hat Sai, il est évident que l'on ne peut réduire les facteurs déterminants à la migration sous le seul angle d'une étape biographique nécessaire à réaliser pour les jeunes hommes et les jeunes femmes. Elles sont aussi le témoin de facteurs croisés que sont la transformation des aspirations des classes d'âge les plus jeunes ayant eu un accès facilité à l'éducation et de la transformation conjointe de l'économie rurale. Malgré ces transformations durables dans l'économie agraire des maisonnées, il n'en reste pas moins que la mobilité, parallèlement à la dichotomie rural/urbain, demeure particulièrement forte dans les discours des habitants et reste un facteur important de distinction en fonction de la « réussite » de celle-ci.

---

<sup>260</sup> Elle l'est d'autant plus que plusieurs maisonnées étendues imbriquent plusieurs structures en une où peuvent à la fois être présents les grands-parents, un de leur enfant avec les propres enfants de ce dernier mais aussi les enfants d'un autre de leur enfant. Ainsi, selon les termes de Kazuo Funahashi, de telles maisonnées correspondent autant à la catégorie *liang luk lan* qu'à celle de *liang lan*. D'ailleurs, tous les maisonnées dont la forme pouvait se rapprocher de celle décrite par K. Funahashi comme relevant de la forme de coopération *liang luk lan* apparaissent, ici, nécessairement dans la catégorie des maisonnées étendues dans la mesure où lorsque c'est le gendre qui réside ailleurs (et que son épouse réside avec ses parents et ses propres enfants), celui-ci n'apparaît pas en tant que départ de la maisonnée dans le corpus puisqu'il n'est pas un enfant issu de celle-ci. Il faut alors supposer qu'une partie des maisonnées comprises ici en tant que maisonnées étendues relève en réalité de ce dernier type de structure relevé par l'auteur.

<sup>261</sup> Thuttai Keeratipongpaiboon constate, lui aussi, dans sa thèse d'économie soutenue en 2012, que si la forme de maisonnée étendue demeure la plus partagée dans le Nord-Est thaïlandais, on voit apparaître de plus en plus de maisonnées tronquées depuis une vingtaine d'années et que la part de maisonnées structurées autour d'un fossé générationnel est devenue particulièrement significative en Isan par rapport aux autres régions thaïlandaises (Keeratipongpaiboon, 2012, p. 172).

### 3. LES MOBILITES : CAPITAL A FAIRE VALOIR ET CONSEQUENCES SUR LES MAISONNEES

Les fêtes et congés sont l'occasion de voir toute cette population travaillant à Bangkok revenir au village pour des visites familiales. Ces différentes occasions permettent aussi de voir à l'œuvre combien la division rural/urbain structure les interactions entre les différentes populations malgré le fait que la plupart des résidents actuels de Ban Hat Sai ont tous, pour la plupart, des trajectoires ponctuées par des phases plus ou moins longues de mobilités. Je vais illustrer mon propos au travers d'un cas particulier, celui de Na Lak, un des frères cadets de Mae Thom.

#### *Le retour du citadin*

À l'exception de Na La dont j'évoquais le parcours émaillé de migrations nationales et internationales qui a récemment construit une petite maison sur le terrain familial, Mae Thom a longtemps été la seule de sa fratrie à habiter le village<sup>262</sup>. La plupart des membres de sa fratrie sont partis trouver du travail et ont fondé une famille à Bangkok ou aux alentours, sa sœur aînée s'est mariée et travaille dans le commerce à Ratchaburi et la benjamine a épousé un américain et vit aujourd'hui en Virginie. Mae Thom, elle, s'est mariée à un homme d'une autre branche de la famille de son père et est demeurée dans la maison familiale. Malgré la distance qui sépare les autres membres de la fratrie d'avec le village de Ban Hat Sai, leur appartenance à celui-ci ne fait aucune équivoque lors de leur venue. Ils peuvent, cependant, parfois être légèrement moqués pour leur comportement jugé trop urbain par certains. En retour, ces migrants de retour au village se plaisent souvent à mettre en valeur leur itinéraire urbain par la valorisation d'un capital culturel plus légitimé à l'échelle nationale et qui se manifeste par la connaissance, ou plutôt la reconnaissance de savoirs qui peuvent toucher à des éléments de politiques nationales ou internationales, d'éléments d'histoire nationale, etc. Ils mettent ainsi en valeur des éléments de de connaissance (et de reconnaissance) jugés plus légitimes sur un « marché » culturel national, pratiques qui témoignent de procédés de distinction culturelle bien connus dans d'autres milieux (Bourdieu, 1979a). Pour autant, la mise en valeur de pratiques, de savoirs et de réseaux de connaissances acquis durant leur période citadine ne remet aucunement en question leur appartenance et leur position au sein de l'organisation collective du village. Cette

---

<sup>262</sup> Bien qu'elle ait passé, elle aussi, une partie de sa vie à Bangkok.

intersection entre l'appartenance villageoise et citadine me paraît particulièrement bien illustrée par une anecdote mettant en scène le personnage de Na Lak, sixième enfant de la fratrie, lors de l'après-midi du *bun ho khao sak*, fête calendaire durant le dernier mois du carême bouddhique<sup>263</sup>.

Présent dans le village depuis plusieurs semaines, Na Lak avait pris une part très active dans la distribution des offrandes aux moines dans la *sala* du temple durant la matinée. L'après-midi qui a suivi cette cérémonie annuelle, Yai Chi Mon, la mère de Na Lak donc, habitant depuis la mort de son époux dans un petit cabanon situé dans le sud-ouest de l'enceinte du *wat*, demande à ce qu'un des cocotiers soit coupé alors que son tronc et ses fruits menacent de tomber sur ce cabanon ou sur un stupa funéraire installé depuis peu à proximité. Na Lak prend l'initiative de se charger de cette affaire. Il a travaillé de nombreuses années dans le bâtiment en tant qu'indépendant et est souvent sollicité pour entreprendre des menus travaux dans le voisinage. Néanmoins, le type d'intervention dont il s'agit ici ne rentre pas dans le cadre d'une relation économique classique entre un client et un ouvrier et correspond plutôt à un service rendu au sein de la famille ou dans le voisinage proche et où la qualité économique de l'intervention est euphémisée, bien que Na Lak ait parfois pu être rémunéré ou dédommagé pour certains autres travaux de ce type. La découpe du cocotier, tâche que l'on pourrait qualifier de particulièrement anodine en un jour propice au travail collectif cristallise, à mon sens, la relation toute particulière en contexte villageois entre le public et le privé, le travail et l'échange de service et, dans notre cas, entre ville et village. Alors que dans cette circonstance, Na Lak rend finalement un service à sa mère, son intervention et la position qu'il adoptera durant son intervention rend compte de toute l'ambiguïté de sa position. Alors que l'arbre en question s'élève à plusieurs mètres de haut, Na Lak, sous le regard de son frère et de sa sœur cadette, de la sœur cadette de son père et de deux voisines, décide de monter à son sommet afin d'ôter les fruits et les feuilles qui pourraient chuter durant la manœuvre. Durant son hésitante ascension, Na Lak prend soin de masquer sa crainte en se présentant comme le plus compétent pour cette tâche par rapport à son frère mais aussi à moi-même en ironisant sur mes potentielles capacités à grimper à l'arbre : « *khuen dai bo ?* » (« tu peux monter ? ») (ici, je représente, en tant que *farang*, le pôle exactement inverse de l'ingéniosité, dans ce cas virile, au travail manuel qui symboliserait les « gens du crû »). Néanmoins, après quelques tentatives plutôt infructueuses, Na Lak décide de faire une pause et semble parlementer avec les quelques spectateurs. Il me dira alors à moi et aux personnes présentes : « il faut parler à des responsables du village, c'est comme ça que l'on doit faire ici,

---

<sup>263</sup> Elle intervient à la pleine lune du dixième mois lunaire et annonce le dernier tiers du carême bouddhique qui se terminera durant le jour du *ok phansa*.

dans ce genre de village ». En réalité, en discutant avec les spectateurs présents, Na Lak se rend compte de l'implication publique que revêt la coupe de cet arbre situé à l'endroit le plus central du village, dans l'enceinte du *wat*. Et il me dit : « Si on ne le fait pas, on nous dira : " il fallait prévenir avant de le faire, etc." » On voit bien comment Na Lak bien qu'appartenant par sa naissance et ses ancêtres au village, met à distance les règles collectives de la sociabilité dans le village, qui sont le plus souvent informelles. Il les fait ainsi apparaître sous une forme objectivée, propre à l'étiquette, marquant son statut de citoyen, dominant, « regardant de haut » (*du thuk*) les pratiques villageoises. Na Lak récupère ensuite le numéro de téléphone du *phu yai ban*, le contacte pour obtenir son approbation. Entre-temps, plusieurs hommes âgés, dont un homme qu'il appelle *lung*<sup>264</sup> et qui appartient à la branche aînée de la famille de son père, le rejoignent et s'intéressent à l'affaire. L'autorisation lui est transmise d'abattre l'arbre et un ouvrier du village muni d'une tronçonneuse est dépêché pour découper le tronc. Na Lak s'affaire alors dans tous les sens, demandera à ce qu'on aille chercher d'autres jeunes hommes pour participer à tirer sur le tronc, à ramasser les feuilles, les déposer près des habitations des moines (*kuti*) pour les faire brûler et à rapatrier les morceaux de tronc près du local *homestay* où ils pourront être utiles. Deux moines nous rejoignent d'ailleurs, dont le *chao wat*, participant au caractère public de l'événement ainsi qu'à sa consécration en tant qu'acte méritoire. Un deuxième arbre est abattu dans la foulée et débité de la même manière. Le travail terminé, Na Lak se charge de distribuer aux différents participants les morceaux du cœur du palmier et achète de la bière que l'on offre aux participants les plus jeunes, rétributions non-matérielles qui caractériseront le travail comme un échange de services dénué de connotation économique et à instituer, au moins pour l'après-midi, Na Lak comme patron. Le travail terminé, quelques moines et Yai Chi organiseront une rapide récitation et béniront les arbres qui ont été détruits.

Par son déroulement et la position adoptée et reconnue à Na Lak, cette anecdote me semble assez bien refléter l'intrication particulière entre appartenance au village et affichage d'une certaine distance citadine. En effet, parti d'un service rendu dans le cadre familial, l'abattage des deux arbres a provoqué la mise en branle de toute une partie de la collectivité faisant de ce travail un acte méritoire, rappelé par la présence des moines, destiné aux bienfaits de la communauté villageoise<sup>265</sup>, organisé et mené par Na Lak lui-même. Les capacités de leadership incorporées dans son activité professionnelle « en ville », reconnues comme légitime par les participants, ainsi que la mise en valeur de dispositions et de valeurs reconnues comme étant propres au

<sup>264</sup> Terme désignant l'oncle aîné aussi bien du côté paternel que du côté maternel.

<sup>265</sup> J'utilise ce terme à dessein ici dans la mesure où c'est le caractère progressivement collectif de la situation qui rend manifeste, au moins pour cet instant précis, l'appartenance commune à une fugace unité sociale.



travail du monde rural (monter en haut d'un cocotier), la mise en scène de la reconnaissance de l'autorité politique et de la séniorité au sein du village et enfin, la forme de la redistribution, montrent à quel point les valeurs citadines, à la fois perçues comme dominantes mais aussi dévalorisées, n'entrent pas systématiquement en contradiction, et peuvent même participer à la reconnaissance d'une appartenance dans le cas de cet « enfant du village », tel qu'il sera décrit à multiples reprises par certaines personnalités de Ban Hat Sai. Malgré son absence durant des années, la carrière citadine de Na Lak<sup>266</sup>, si elle représente une mise à distance face aux valeurs censées représenter la sociabilité villageoise, n'entre pas en contradiction avec la reconnaissance d'appartenir à la communauté. De plus, cet événement intervient dans un moment où Na Lak et un autre de ses frères projettent tous deux de revenir dans la région s'installer soit dans le village de Ban Hat Sai pour se rapprocher de leur mère, soit à Nong Khai ou encore à Udon Thani où les opportunités professionnelles demeurent plus avantageuses.

Dans le récit que je viens de faire de travaux collectifs initiés par Na Lak en tant que citadin au sein de l'espace communautaire villageois, on voit bien comment les années de travail en contexte urbain peuvent être utiles et mobilisées au sein du village comme faire-valoir et comme instrument de distinction et ceci tout en préservant l'appartenance villageoise. De la sorte, cette anecdote pourrait tout à fait correspondre à ce que Mary Beth Mills, que je citais dans la première partie de ce chapitre, analyse des logiques de mobilités comme *empowerment* permettant à des citoyens thaïlandais d'origine rurale de sortir renforcés des différentes migrations, à la fois en tant qu'elles leur permettent d'accéder à un mode de vie et à des modes de consommation valorisés mais aussi en ce qu'elles rendent possible la valorisation du statut des migrants par rapport à ceux qui seraient restés au village. Elles donnent aussi l'occasion de partager les connaissances et le savoir acquis en ville au sein des espaces ruraux car comme le disent bien Na Lak et Son, son neveu, à propos de leur famille : « nous sommes une famille qui a toujours apporté des nouveautés au village, qui a toujours entrepris de nouvelles choses. »

L'installation de Na Lak et d'une partie de sa fratrie à Bangkok et aux alentours apparaît alors constituer un choix de vie. Ayant passé une partie de son existence (près de 30 ans) autour de la capitale et y ayant développé son entreprise et ses compétences, il était nécessaire pour lui de revenir les mettre à profit au village tout en se rapprochant de leur mère en fin de vie. Ces

---

<sup>266</sup> Même au sein de la fratrie, alors que Mae Thom est l'aînée par rapport à son frère et détient un plus gros capital économique local en ayant bénéficié des terres et de la maison, Na Lak bénéficie, bien que sixième enfant, d'un statut particulièrement valorisé. Cela souligne le fait que l'aïnesse et la séniorité, bien que principe structurant des relations familiales élargies au reste des relations sociales en contexte thaïlandais et laotien, doivent aussi être corrélés aux positionnements de chacun dans les rapports de production, aux valeurs associés entre ville et village dans l'espace national, etc., pour comprendre la structure des interactions sociales.

motivations apparaissent bien présentes dans l'explicitation des choix des différents protagonistes de la famille et participent alors à l'idée que la migration est une étape de la trajectoire mais toujours motivée par le désir de revenir au village. Ainsi, de telles trajectoires permettraient d'interpréter la mobilité comme vecteur d'accomplissement individuel des acteurs. Mais en réalité, le « retour au village » témoigne, pour une partie de ces personnes installées durant plusieurs décennies à Bangkok, d'un certain « échec » de la trajectoire citadine. En effet, Na Lak qui semblait ne pas compter ses heures de travail s'est endetté durant de longues années, tout comme le benjamin de la fratrie, Na Bat. C'est au moment où les filles de Na Lak, nées et élevées dans la banlieue de Bangkok, que ce dernier, séparé de sa femme pour des raisons qui semblent liées à l'endettement, décide de revenir dans le Nord-Est. Na Bat, lui, revient avec sa femme et son fils de 10 ans. Rien ne permet néanmoins d'assurer que ce rapprochement vers le village soit définitif malgré l'affirmation de ces interlocuteurs. Et l'on peut voir ainsi à l'œuvre l'argument de Porst et Sakdapolrak selon lequel la mobilité peut-être à la fois vécue comme un atout permettant de faire-valoir un capital culturel légitime hérité en ville et sous le mode de la contrainte (Porst & Sakdapolrak, 2018). La mobilité, dans le cas de Na Lak et de son frère, constitue tout autant un atout à faire-valoir dans le cadre d'une distinction forte entre un mode de vie rural et un mode de vie urbain, qu'elle représente, par le retour au village, la cause de difficultés matérielles et sociales.

### *Des départs avortés. Espoirs et désillusions de la migration*

Si partir du village, pour les plus jeunes, constitue au moins temporairement un passage récurrent, cette démarche peut parfois constituer un lourd investissement pour les maisonnées dont ils sont issus. C'est particulièrement le cas lorsque la destination visée se situe dans un pays étranger. Les départs vers le Moyen-Orient ou en Corée nécessitent, la plupart du temps<sup>267</sup>, un premier investissement conséquent pour financer le voyage, les visas et les différentes démarches administratives comme la traduction de certains papiers. Toutes les maisons ne peuvent se le permettre mais certaines décident parfois de sacrifier leur outil de travail, la terre, pour financer un départ. En retour, dans le cas de certaines destinations, les fonds envoyés par les migrants peuvent fournir, pendant une période de temps limitée, les investissements nécessaires pour acheter des terres ou d'autres biens de consommation. Ce fut le cas d'un des

<sup>267</sup> On a pu voir avec l'exemple de Na La que le départ vers certaines destinations peuvent parfois, et selon une certaine durée, être partiellement facilité.

fil d'une femme de 80 ans que j'ai rencontrée au cours de mon enquête, vivant aujourd'hui seule avec son dernier fils âgé, lui, de la cinquantaine. Alors que je constituais mon corpus socio-économique dans le côté *rai* du village, celle-ci me raconte le départ avorté de l'un de ses fils 30 ans auparavant.

Depuis les années 1960 et selon des modalités qui ont changé, le départ de travailleurs thaïlandais vers les pays étrangers peut être organisé par le gouvernement thaïlandais, mais nombre d'entre eux ont parfois recours à des canaux non-officiels pour assurer le lien avec leur futur employeur par le biais d'intermédiaires (Chamaratana et al., 2010). Ces intermédiaires, qui sont souvent d'anciens migrants (*ibid.*), demandent alors la somme d'argent avant le départ. Ce fut le cas pour le fils en question. Il avait eu vent d'un intermédiaire à Bangkok qui lui permettrait de régler toutes les modalités nécessaires à son départ et à son arrivée vers son futur emploi en Arabie Saoudite. Pour cela, les parents s'étaient séparés de la totalité de leurs terres, c'est-à-dire de 25 *rai* (4ha) pour 10 000 THB (500 USD<sup>268</sup>) le *rai*<sup>269</sup>. Une fois arrivé à Bangkok, le fils rencontra l'intermédiaire en question, lui donna l'argent et ne le revit jamais. Il n'a jamais été en Arabie Saoudite et a dû rester dormir à Bangkok durant dix jours avant de pouvoir revenir au village. Ils n'ont pas récupéré de nouvelles terres depuis. La femme vit aujourd'hui de sa retraite de 800 THB mensuel (20.5 EUR) et des revenus de son quatrième fils qui se fait régulièrement embaucher pour des travaux ponctuels, ainsi que sur les quelques fonds envoyés par ses autres enfants. La femme me raconte alors comment son fils aurait pu tenter de retrouver ce faux intermédiaire mais me dit que « ce n'est pas le genre de son fils » et ajoute « *khon Nong Khai bo khoei pen nak leng* » (« les gens de Nong Khai n'ont pas pour habitude d'être des voyous »), expression qui démontre encore une fois la distinction, cette fois d'ordre morale, établie entre les individus de la région et ceux de la capitale. La division urbain/rural est donc encore présente, au cœur même des dispositifs sociaux de la migration internationale, mais pour souligner ici le capital moral supérieur, si l'on peut dire, des habitants de la région par rapport aux urbains.

Ainsi, la mise en place des migrations représente un coût et un risque d'investissement non négligeables pour les maisonnées, comme peut en témoigner la situation que je viens de décrire, et qui, en cas d'échec peut marquer durablement l'économie de celles-ci. Cela tient au fait que les migrations internationales nécessitent une somme d'argent importante dès le départ avant de voir apparaître leurs éventuelles retombées économiques. C'est bien sûr nécessairement

<sup>268</sup> Valeur approximative établie en utilisant le taux de change de l'époque qui était de 20 THB pour 1 USD. J'utilise, ici, le taux de change en dollar dans la mesure où l'euro n'avait pas encore été mis en place.

<sup>269</sup> L'argent de cette vente a aussi participé au voyage du mari dans la même région mais la femme ne m'en raconte pas plus à son sujet, seulement que celui-ci est décédé peu de temps après.

moins le cas pour les migrations intérieures même si, on va le voir, elles peuvent avoir des conséquences sur l'économie des maisonnées de manière indirecte, en ce qu'elles en modifient la structure.

### *Départ et structure de la maisonnée*

Comme je l'ai déjà mentionné, près de 70% des maisonnées interrogées comportent un ou plusieurs enfants qui, au moment de l'étude, s'étaient installés ailleurs, au moins de manière temporaire. Ce chiffre ne prend pas en compte les individus qui se sont installés dans une autre maison de Hat Sai ou dans les villages voisins. Si telles mobilités apparaissent largement partagées dans tout le village, quelles sont leurs effets sur l'organisation des maisonnées ? Rien ne permet en tant que tel de distinguer des autres les maisonnées dont au moins un des membres a migré. En effet, l'assertion selon laquelle la migration serait le lot des maisonnées les plus aisées ou, à l'inverse, qu'elle serait motivée par des difficultés financières nécessaires à combler n'apparaît pas être vérifiée dans notre cas. La répartition en termes de revenus ne permet pas d'établir de corrélation entre les maisonnées comportant un migrant et les autres [Cf. Annexes, p.513]. De la même manière, si parmi les maisonnées qui ont au moins un membre ayant migré ailleurs que dans les localités les plus proches, 70% d'entre elles reçoivent des fonds réguliers des migrants en question, il n'apparaît pas de lien établi entre la classe de revenus par actifs à laquelle la maisonnée appartient et le fait de recevoir ou non des fonds de migrants<sup>270</sup>. Il en est de même lorsque l'on tient compte des maisonnées dont les envois de fonds constituent respectivement plus de 30%, 50% et 70% de la part des revenus annuels par actifs dans la maisonnée.

Cependant, il existe bien entendu un lien entre le fait de recevoir des fonds de migrants de manière régulière et la structure de la maisonnée en tant que telle comme le montre le suivant [Tableau 15] (probabilité khideux = 0.005). On peut noter par exemple que les structures de maisonnées de type nucléaire sont légèrement sous-représentées parmi celles recevant des fonds de migrants.

---

<sup>270</sup> Il semble bien y avoir une corrélation probable entre les revenus bruts totaux des maisonnées et le fait de recevoir des fonds de migrants (probabilité khi deux=0.018) mais ce lien n'est plus établi lorsque l'on traite des revenus par personnes présentes dans la maisonnée (probabilité khideux=0.96) ou la part des actifs à l'intérieure de celle-ci (Khi deux=0.2) [Cf. Annexes, p.515].

Type de maisonnée	Réception de fonds de migrants		Total général
	NON	OUI	
Nucléaire	30 58.8%	21 41.2%	51 100%
Étendue	31 47%	35 53%	66 100%
Tronquée	13 29.5%	31 70.5%	44 100%
Liang Lan	3 18.7%	13 81.3%	16 100%
Total général	77 43.5%	100 56.5%	177 100%

Tableau 15. Répartition des maisonnées recevant ou non des fonds de migrants en fonction du type de structure de maisonnée, Ban Hat Sai.

Concernant les maisonnées étendues, cette même différence existe mais elle est moins flagrante, alors qu'en ce qui concerne les maisonnées tronquées et « *liang lan* », elles sont largement surreprésentées parmi les maisonnées recevant des fonds de migrants. Évidemment, un tel résultat n'est pas surprenant dans la mesure où la structure en tant que telle des maisonnées tronquées et *liang lan* dépend essentiellement (ce n'est pas toujours le cas des maisonnées dites tronquées) de l'absence ou non des enfants à l'intérieur de la maisonnée. On comprend dès lors que les maisonnées tronquées, constituées d'un couple ou d'un seul individu, dépendent nécessairement plus des fonds envoyés par les enfants en migration que d'autres où une partie d'entre eux sont présents. De même, les maisonnées correspondant au modèle *liang lan* sont définies par l'absence de la génération des enfants qui subvient, pour partie, aux besoins de leurs propres enfants sous la garde à distance de leurs parents. En sachant cela, la comparaison des niveaux de revenus des maisonnées en fonction des types de structures des maisonnées nous permettrait de dire quelles conséquences les migrations peuvent avoir sur leur économie. Si l'on s'intéresse aux revenus totaux de celles-ci (Cf. Annexes, p. 516] (probabilité khideux = 0,00002), les maisonnées étendues sont celles qui apparaissent parmi les classes de revenus les plus élevées. Les maisonnées « *liang lan* » quant à elles sont plutôt absentes des deux tranches de revenus les plus hautes tandis que les maisonnées tronquées sont davantage représentées dans la tranche la plus basse et la tranche intermédiaire haute. Mais ces résultats peuvent être dus au fait que les maisonnées étendues comportent nécessairement plus de personnes actives susceptibles de contribuer aux revenus de la maisonnée. Dès lors, si l'on tient compte des revenus par actifs présents dans la maisonnée comme le montre le tableau suivant [Tableau 16] (probabilité khideux = 0.048), la répartition change quelque peu mais demeure à l'avantage des maisonnées

étendues qui ont tendance à être les plus représentées parmi la tranche de revenus la plus élevée. Les maisonnées de type nucléaire sont plus représentées parmi les tranches intermédiaires et notamment celle qui est la plus élevée et les maisonnées tronquées se situent plutôt parmi les tranches les plus basses.

Tranche de revenus par actif	Type de maisonnée				Total général
	Étendue	Liang Lan	Nucléaire	Tronquée	
-40 000	14 30.4%	4 8.7%	10 21.7%	18 39.1%	46 100%
40 000-70 000	13 30.2%	8 18.6%	13 30.2%	9 20.9%	43 100%
70 000-120 000	16 39%	2 4.9%	16 39%	7 17.1%	41 100%
+120 000	23 48.9%	2 4.3%	12 25.5%	10 21.3%	47 100%
<b>Total général</b>	<b>66 37.3%</b>	<b>16 9%</b>	<b>51 28.8%</b>	<b>44 24.9%</b>	<b>177 100%</b>

Tableau 16. Répartition de la tranche de revenus par actif en fonction du type de maisonnée, Ban Hat Sai.

S'il n'y a pas de lien avéré entre les revenus des maisonnées et le fait d'avoir un ou plusieurs migrants issus de celles-ci ou bien de recevoir des fonds migrants, il semble bien y avoir un lien entre le type de maisonnée et la structure des revenus. C'est alors moins l'impact direct de la migration qui a une influence sur la répartition économique des maisonnées ou le fait d'appartenir à tel ou tel type de maisonnée qui motive le départ – puisque celui-ci est largement partagé – que ce que la migration implique sur la structure économique et sociale de la maisonnée qui demeure dans le village. Si une maisonnée parvient à demeurer étendue après le départ d'un ou de plusieurs de ces membres, elle aura plus de chances de garder un revenu par actif plus conséquent. Ainsi, les maisonnées étendues, plus diversifiées dans les revenus fournis par les différents membres de la maisonnée, même lorsqu'ils incluent des fonds reçus par les individus en migration, ont plus tendance à se retrouver parmi la tranche de revenu la plus élevée alors que les maisonnées tronquées et *liang lan* sont plutôt plus présentes dans les tranches de revenus les plus basses. Autrement dit, la migration en elle-même a peu d'influence significative sur les revenus. Ce qui est intéressant de soulever dans les effets de ces migrations, c'est qu'ils sont conditionnés par la structuration préexistante des maisonnées elle-mêmes qu'ils modifient en conséquence.

Cependant, les différentes mobilités et les envois de fonds peuvent parfois être un véritable bénéfice pour l'économie des maisonnées mais elles ne le sont de manière significative que lorsqu'un enfant ou un époux s'est engagé dans une migration, certes jamais définitive, mais de



longue durée, et parfois récurrente, dans un pays étranger et qu'il verse une partie de son salaire mensuel à la maisonnée d'origine, comme c'est le cas pour la plupart de ceux ou celles partis travailler dans les usines sud-coréennes ou comme employés agricoles en Israël. Celles-ci nécessitent néanmoins comme on l'a vu, un investissement important au départ. C'est-à-dire qu'il faut bénéficier de l'entraide d'un réseau de connaissances ayant déjà effectué des migrations semblables. De manière similaire, les mariages, de femmes exclusivement, avec des ressortissants européens ou américains peuvent contribuer considérablement à l'économie des maisonnées.

Les mobilités sont structurellement implantées de longues dates dans les itinéraires des habitants de Ban Hat Sai. D'une part, l'enclin à l'uxorilocalité, qui est avant tout une tendance statistique plutôt qu'une norme strictement observée, a structuré les nouvelles arrivées à Ban Hat Sai et les structure encore majoritairement. Mais ces mobilités qui correspondent à des nouvelles installations ne doivent pas masquer le fait que pour nombre d'habitants, les trajectoires sont émaillées de séquences migratoires, vers le Laos parfois avant le changement du régime, mais surtout et de manière plus intensive aujourd'hui vers le centre thaïlandais, les pays asiatiques comme le Japon, la Corée du Sud, Singapour ou Taiwan mais aussi encore quelques pays du Moyen-Orient comme Israël, Dubaï ou les Émirats-Arabes-Unis. Ces biographies migrantes sont partagées par la plupart sans que cela ne semble remettre en cause la possibilité de réinstallation à Ban Hat Sai. Des classes d'âges les plus avancées à celles des plus jeunes, chacun des habitants semble avoir vécu plusieurs séquences de mobilité au cours de sa vie ou sont en train de les réaliser. Néanmoins, depuis plusieurs décennies, comme nous le montre la littérature à ce sujet, l'intensification et la portée des migrations sur les villages ont changé. D'une part, les migrations internationales et intérieures vers le centre thaïlandais se sont considérablement féminisées depuis les années 1970 dans les classes d'âge les plus jeunes et les classes d'âges intermédiaires, transformant la prérogative masculine donnée au « *pai thiaw pattern* » en élément partagé. D'autre part, ces migrations qui s'inscrivent plus durablement dans le temps, ont transformé peu à peu la structure des villages. Alors qu'elles étaient marginales auparavant, les maisonnées « tronquées » ou correspondantes au modèle de coopération nommé *liang lan* par Kazuo Funahashi (ou *skipped generation* par d'autres auteurs) sont de plus en plus nombreuses et témoignent de transformations importantes dans les aspirations des plus jeunes. Mais ces changements significatifs ne doivent pas éluder le poids des migrations sur l'économie notamment dans le cadre des migrations internationales. Mobilité

comme forme d'*empowerment* ou migration de nécessité, les deux aspects sont bien entendus présents dans la biographie des individus, mais à échelle variable selon les capacités préexistantes des familles. Dans des espaces sociaux où la division entre le rural et l'urbain fonctionne d'autant plus qu'elle s'opère parmi une population stigmatisée par son origine lao supposée à l'échelle nationale, notamment dans sa capacité à agir dans l'univers politique, les « échecs » de la migration sont le plus souvent euphémisés par les migrants et le profil citadin mis en valeur comme détenteur de capital culturel légitime. De l'autre côté de la frontière, sur les rives laotiennes, le contexte semble être bien différent. Si comme en Thaïlande, le monde rural s'oppose au monde urbain, c'est la rive opposée thaïlandaise qui semble cristalliser le mieux les aspirations des plus jeunes à la vie urbaine plutôt que la capitale laotienne située à une quarantaine de kilomètres.

## B. LES NECESSAIRES MOBILITES LAOTIENNES

Comme je l'ai mentionné dans le premier chapitre, par rapport à la littérature qui s'est développée à partir de la moitié du XX<sup>e</sup> siècle concernant les transformations agraires dans le nord-est thaïlandais, la production universitaire consacrée au développement agricole laotien est demeurée bien plus ténue durant une grande partie de cette période. Il faut tout de même signaler les travaux précurseurs en France de George Condominas et Claude Gaudillot (Condominas & Gaudillot, 2000) ainsi que ceux de Christian Taillard (Taillard, 1974) au sujet de la région qui nous intéresse ici, celle de la Plaine de Vientiane. À la fin des années 1980, c'est notamment Grant Evans qui publia sur la question des transformations agricoles induites par les réformes agraires mises en place à la suite du changement de régime (Evans, 1988, 1990). Mais c'est essentiellement suite à l'« ouverture » du Laos, comme on a tendance à l'appeler, au début des années 1990, que ce sont développées peu à peu de nouvelles études à ce sujet. Parallèlement à ces transformations agricoles mises en œuvre au Laos, une partie de ces travaux se sont consacrés aux mobilités induites par la transformation de la société laotienne. Tout une partie de cette littérature, y compris laotienne, concernant les migrations a émergé dans le cadre de l'intégration régionale laotienne au sein de l'Association des Nations de l'Asie du Sud-Est

(ASEAN dans son acronyme anglo-saxon)<sup>271</sup> et de la *Greater Mekong Subregion*<sup>272</sup> (GMS) à la même période. Dans un tel cadre de coopération internationale, comme le mentionne Roy Huijsmans, il était difficile pour le Laos, du point de vue géopolitique, d'ignorer l'immigration illégale laotienne en Thaïlande et il était donc nécessaire de la réguler (Huijsmans, 2010). C'est dans ce cadre général qu'un accord fut réalisé en 2002 entre la Thaïlande et le Laos, un Memorandum d'entente, à propos d'une coopération en matière d'emploi. L'auteur précise, par ailleurs, qu'une partie des études consacrées à mesurer cette émigration laotienne l'a été dans le cadre de l'agenda international consacré à la régulation du trafic humain et de la désignation de la *Greater Mekong Subregion* comme l'un des pôles majeurs de celui-ci (*ibid.* pp. 111-113)<sup>273</sup>.

En tout état de cause, si les unités villageoises laotiennes ont, tout comme celle du nord-est thaïlandais à une époque, été perçues comme des unités sociales isolées, résistantes au changement et analysables en raison de dynamiques socio-économique internes, nombre de travaux s'intéressent aujourd'hui à la portée des migrations d'une partie de la population rurale à l'intérieur du pays mais aussi à l'extérieur (Thongyou & Ayuwat, 2005; Chanthavysouk, 2006; Rigg, 2007; High, 2009, 2014; Deelen & Vasuprasat, 2010; Huijsmans, 2010, 2014; Barney, 2012; Singh, 2014; Rungmanee, 2016). Mais si les mobilités de ces deux populations, nord-est thaïlandaises et laotiennes sont aujourd'hui connues, leurs déterminants, leurs modalités pratiques et leurs conséquences sur la structure des maisonnées diffèrent entre les deux rives. La transformation différenciée des structures économiques et politiques au cours de la dernière moitié du XX<sup>e</sup> et du début du XXI<sup>e</sup> ont impacté différemment l'économie et la structure des maisonnées dans ces deux pays. En ayant en tête les données analysées précédemment concernant le cas de Ban Hat Sai, cette section se veut établir une comparaison des dynamiques migratoires en analysant cette fois-ci les mobilités à l'œuvre à Na Daeng.

---

<sup>271</sup> Le Laos y a adhéré en 1997.

<sup>272</sup> Créée en 1992 sous l'égide de la Banque Asiatique de Développement.

<sup>273</sup> Il faut faire référence ici aux travaux de Sverre Molland qui, travaillant sur les réseaux de prostitution à la frontière thaï-lao, analyse le discours des institutions internationales à l'égard du trafic humain et en quoi la rhétorique, notamment économiciste de celles-ci, échoue à comprendre la réalité des rapports sociaux dans le commerce du sexe (Molland, 2010a, 2010b).

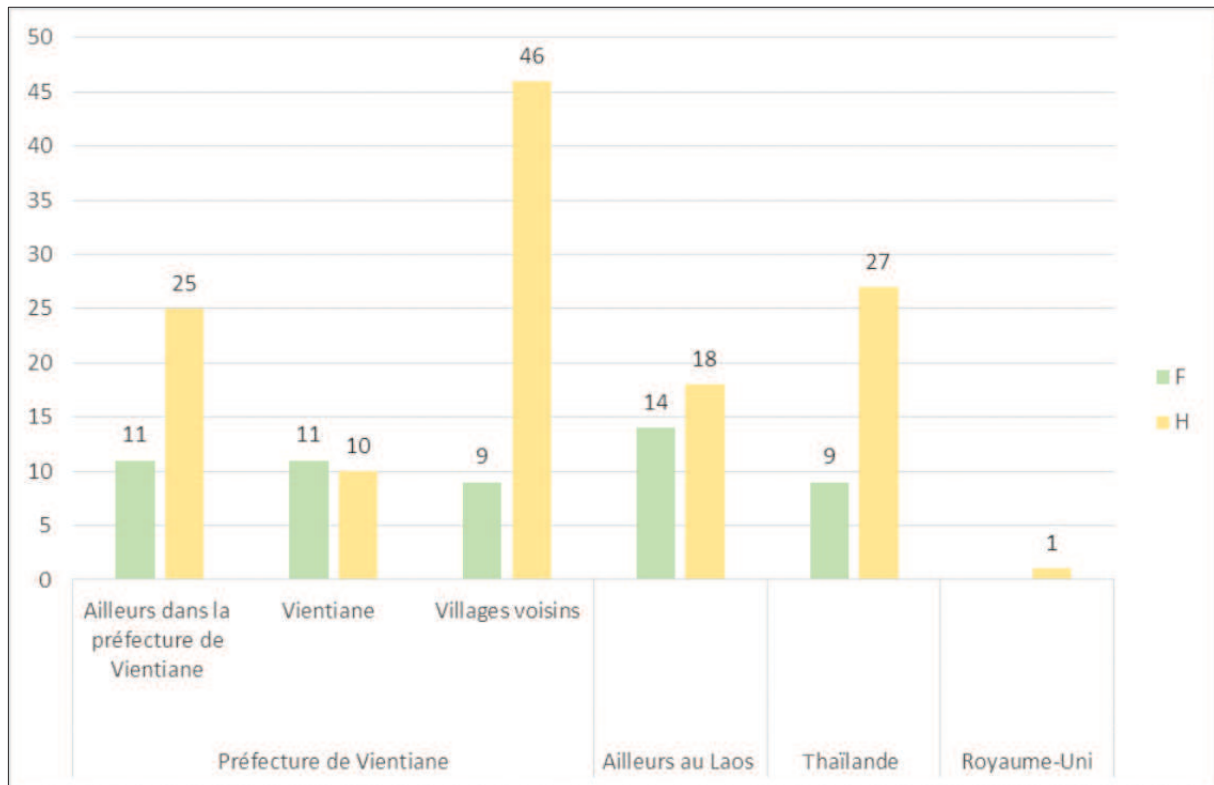
## 1. ARRIVANTS A BAN NA DAENG ET GENRE DES MIGRATIONS

« *Song khoei* », un marché matrimonial transfrontalier ?

Les schémas observés précédemment à propos de Ban Hat Sai, et notamment ceux qui touchent aux règles matrimoniales, sont sensiblement les mêmes que ceux qui se jouent à Ban Na Daeng. En effet, la règle de résidence la plus communément admise, sans qu'elle soit systématiquement appliquée dans la réalité, demeure celle de la venue de l'époux dans la famille de la femme au moins durant les premiers temps du mariage. Ensuite, en fonction de la place dans la fratrie, de la répartition des sexes au sein de celle-ci et des mobilités éventuelles des autres membres, le couple peut soit demeurer dans la maison des parents de l'épouse, soit fonder une nouvelle maisonnée. De même, le terme de *song khoei* s'applique aussi au contexte lao où le gendre est envoyé dans un second temps dans la maisonnée de son épouse après une première célébration dans sa maisonnée d'origine lors de la séquence cérémonielle du mariage. Et la tendance statistique à l'uxorilocalité relatée par nombre d'auteurs et constatée grâce aux données recueillies dans le village thaïlandais se retrouve aisément sur les berges laotiennes comme en témoignent le tableau et le graphique suivant [Tableau 17 ; Graphique 7].

Lieu de naissance	Sexe		Total général
	F	H	
Na Daeng	255 82.5%	147 53.6%	402 69%
Villages voisins	9 2.9%	46 16.8%	55 9.4%
Vientiane	11 3.6%	10 3.6%	21 3.6%
Ailleurs dans la préfecture de Vientiane	11 3.6%	25 9.1%	36 6.2%
<b>Préfecture de Vientiane (sous total)</b>	<b>286 92.6%</b>	<b>228 83.2</b>	<b>514 88.2%</b>
<b>Ailleurs au Laos</b>	<b>14 4.5%</b>	<b>18 6.6%</b>	<b>32 5.5%</b>
<b>Thaïlande</b>	<b>9 2.9%</b>	<b>27 9.9%</b>	<b>36 6.2%</b>
<b>Royaume-Uni</b>	<b>0 0%</b>	<b>1 0.4%</b>	<b>1 0.2%</b>
<b>Total général</b>	<b>309 100%</b>	<b>274 100%</b>	<b>583 100%</b>

Tableau 17. Lieux de naissance des individus mariés vivant à Ban Na Daeng par sexe.



Graphique 7. Lieux de naissance (Ban Na Daeng exclu) des individus mariés à Ban Na Daeng par sexe.

Ce premier tableau recensant les personnes mariées vivants aujourd'hui à Ban Na Daeng, ressemble de près à celui de Ban Hat Sai. En effet, on retrouve encore une fois ce décalage entre les hommes et les femmes, ces dernières venant bien plus prioritairement de Ban Na Daeng. Si les hommes viennent eux aussi d'abord de Ban Na Daeng, c'est dans une moindre proportion. Après Ban Na Daeng, les hommes sont principalement originaires des villages voisins et aussi, dans une moindre mesure, de la préfecture de Vientiane. Mais ce qui frappe dans ce tableau, c'est la part des hommes originaires de l'autre rive (9.9%). Pour comprendre une telle proportion aujourd'hui, il me semble qu'il faut se rapporter au tableau suivant [Tableau 18]. Celui-ci décrit le lieu d'origine des individus aujourd'hui décédés à Na Daeng recensés au cours des généalogies. Bien qu'il ne permette pas d'identifier à quel période ces migrations ont eu lieu, il fournit néanmoins quelques indices sur certaines tendances précédentes en comparaison avec la période contemporaine. Ce tableau montre que 23.2% des hommes et 14.6% des femmes étaient originaires de Thaïlande. Ces données semblent confirmer les récits précédemment évoqués qui mettaient en avant l'attraction de la rive laotienne avant le changement de régime, avec les possibilités de commerce et d'emplois disponibles dans la région de Vientiane mais aussi l'abondance de terres disponibles par rapport à l'autre rive. Parmi ces 40 personnes ayant migré de Thaïlande vers le Laos, neuf

Lieu de naissance	Sexe		Total général
	F	H	
Na Daeng	80 83.3%	70 62.5%	150 72.1%
Villages voisins	1 1%	5 4.5%	6 2.9%
Vientiane	0 0%	3 2.7%	3 1.4%
<b>Préfecture de Vientiane (sous total)</b>	81 84.3%	78 69.6%	159 76.4%
<b>Ailleurs au Laos</b>	1 1%	7 6.3%	8 3.8%
<b>Thaïlande</b>	14 14.6%	26 23.2%	40 19.2%
<b>Birmanie</b>	0 0%	1 0.9%	1 0.5%
<b>Total général</b>	96 100%	112 100%	208 100%

Tableau 18. Lieu de naissance des individus mariés, décédés à Ban Na Daeng, par sexe.

lui aussi originaire de Thaïlande ou alors avec des parents originaires également de Thaïlande et ayant fait le trajet. Les cinq autres femmes se sont, elles, mariées à un Laotien et se sont installées sur la rive laotienne. L'une d'entre elle avait effectué la migration inverse de son père qui, lui, venait de Na Daeng, et s'était installé avec une femme de Ban Hat Sai dans le même village. Parmi les hommes, sept sont dans le cas de ces migrations familiales, le reste d'entre eux (19) se sont mariés à une femme laotienne et se sont installés chez elle ou dans le même village. Il faut noter que parmi ces 19 hommes, deux d'entre eux se sont mariés avec une femme de Na Daeng alors que leurs parents avaient effectué le même type de migration, de la Thaïlande vers le Laos, auparavant. Deux autres hommes encore se sont mariés à une femme dont seul le père, cette fois-ci, avait effectué le même type de migration. Ces données laissent supposer que le mariage s'est soit réalisé avant la décision de la migration, soit que le partenaire a été trouvé parmi les réseaux thaïlandais d'origine.

Si l'on revient désormais au précédent tableau [Tableau 17], on constate que la part des femmes et des hommes venant de Thaïlande a baissé. Elle a baissé d'autant plus que parmi ces migrations de Thaïlandais vivant encore aujourd'hui à Na Daeng, une partie d'entre eux sont issus des migrations initiées par leurs parents, constatées dans le dernier tableau [Tableau 18]. Trois hommes et cinq femmes sont dans cette situation. On relève aussi parmi les hommes thaïlandais venus s'installer à Na Daeng, ce phénomène (constaté pour huit d'entre eux) selon lequel les deux parents, le père, les grands-parents ou enfin un des grands-pères avaient déjà effectué ce type de migration. On peut supposer alors qu'après la migration des ascendants ou



des ascendants de l'épouse<sup>274</sup>, les réseaux familiaux se maintiennent par-delà la frontière de sorte qu'une connaissance thaïlandaise de la famille de la femme devient un partenaire potentiel. Une autre chose peut être remarquée à propos dans cette baisse du nombre d'individus venus s'installer à Na Daeng, c'est la période à laquelle ces installations se sont réalisées. Si les généalogies établies ne permettent pas de tracer de manière précise les dates de migration et d'installation des individus recensés<sup>275</sup>, un indice temporel de ces mouvements peut néanmoins être retracé en considérant la position générationnelle relative de ces derniers. En effet, parmi les neuf femmes recensées originaires de la rive thaïlandaise, huit d'entre elles se situent aujourd'hui *a minima* à la génération G+2 (parfois G+3) par rapport aux derniers nés de la famille, petits-enfants ou enfants de neveux et nièces<sup>276</sup>. Parmi les hommes recensés par contre, 13 d'entre sont aujourd'hui en position de G+1 (parfois G0). Dès lors, selon les indices que peuvent nous fournir les positions généalogiques des différentes personnes recensées, les hommes thaïlandais installés à Ban Na Daeng semblent être issus de mouvements initiés plus récemment par rapport aux femmes<sup>277</sup>.

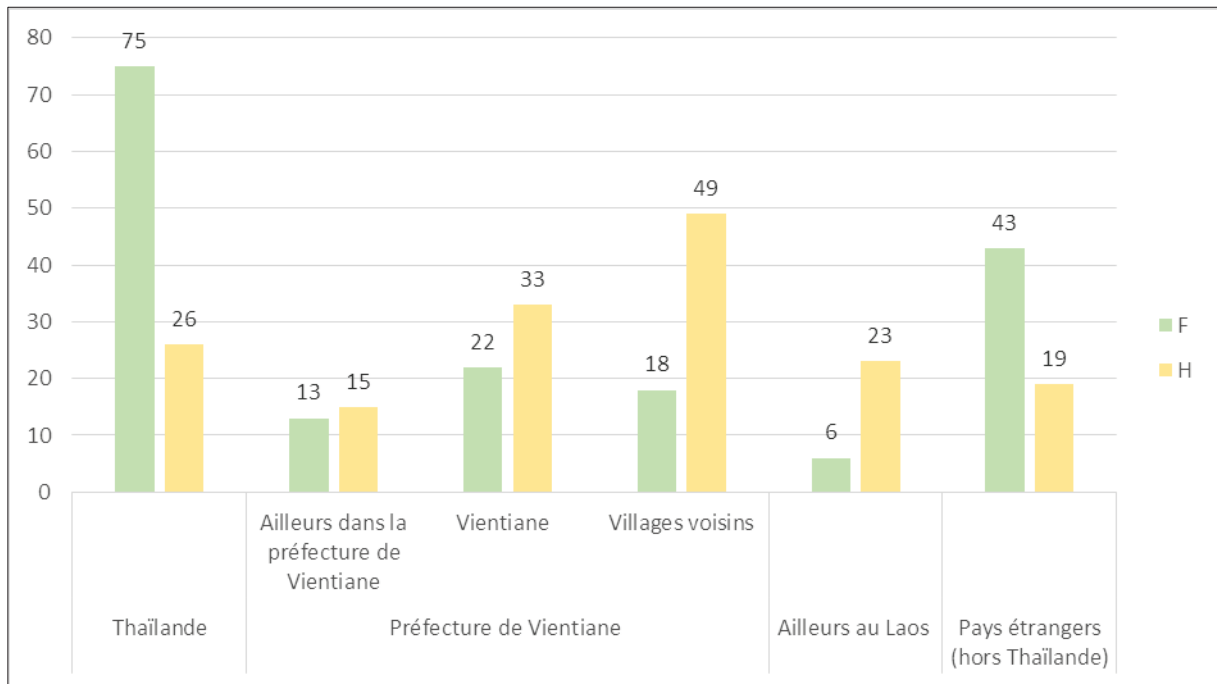
Bien entendu, ce dernier constat pourrait s'expliquer par cette tendance à l'uxorilocalité que j'ai mentionné à multiples reprises, incitant plus favorablement les hommes à s'installer dans la maison ou tout du moins le village d'origine de la partenaire. Ainsi, on pourrait penser que la frontière ne marquerait pas de limite dans le choix des partenaires potentiels et que la règle de résidence s'appliquerait au travers des deux territoires tout autant qu'elle s'applique à l'intérieur de chacun d'entre eux, au sein d'un espace social perçu comme continu de part et d'autre du fleuve. Mais en analysant les départs de Na Daeng tels qu'ils sont révélés par les généalogies, la seule explication de la règle de résidence semble ne pas suffire. Si tel était le cas, la part des hommes laotiens installés sur la rive thaïlandaise devrait alors être plus forte que celle des femmes. Or, ce n'est pas ce que semble décrire le graphique ci-dessous [Graphique 8] qui

<sup>274</sup> Seul une des femmes recensées se trouve dans une situation similaire où la mère de l'époux venait elle-aussi de la Thaïlande et s'est marié à un homme laotien, tout comme un autre frère et une sœur de ce même époux.

<sup>275</sup> En effet, si il a été demandé, lorsque le cas se présentait, les dates approximatives des mouvements et des installations des individus, il a été le plus souvent impossible pour les personnes rencontrées de désigner une période d'installation. Les généalogies recensant souvent un grand nombre d'individus, parfois très éloignés du point de vue généalogique des interlocuteurs, il est compréhensible qu'un tel type de données n'apparaissent que difficilement.

<sup>276</sup> La seule exception concerne la femme mentionnée dans la note précédente et dont les parents avaient précédemment migré vers le Laos.

<sup>277</sup> L'enquête socio-économique effectuée auprès de 99 maisonnées de Ban Na Daeng semble confirmer la tendance selon laquelle, de manière générale, les migrations provenant de la Thaïlande sont plutôt le fait de personnes qui font aujourd'hui partie des classes d'âges les plus âgées (sur 16 cas recensés dans cette seconde enquête dix concernent des personnes ayant plus de 55 ans, quatre parmi ceux ayant entre 36 et 55 ans et deux parmi ceux entre 15 et 35 ans). Si l'on s'attarde sur ces données dans le détail, on remarque que la totalité des femmes recensées (six) originaires de Thaïlande font partie la classe d'âge la plus avancée alors que les dix hommes dans ce cas sont, malgré le peu d'effectifs, répartis dans les différentes classes d'âge (15-35 = 2, 36-55=4, 56+ = 4).



Graphique 8. Lieux d'installation (Ban Na Daeng exclu) des individus mariés nés à Ban Na Daeng.

recense les localités d'installation des personnes vivantes aujourd'hui et nées à Ban Na Daeng. Alors qu'à l'intérieur du territoire laotien, ce sont les hommes qui ont tendance à s'installer en dehors du village d'origine, les femmes, elles sont plus nombreuses (17.4%) que les hommes (8.3%) à s'installer en Thaïlande. Les femmes lorsqu'elles s'installent en dehors du village d'origine ont plus tendance à le faire hors des limites du territoire laotien<sup>278</sup> alors que c'est la tendance inverse pour les hommes.

Compte-tenu de ces dernières données, il est difficile d'affirmer que la règle de l'installation dans la famille de la femme prévaut au-delà de la frontière. Autrement dit, l'idée selon laquelle un espace social lao-isan serait structuré par un marché matrimonial continu entre les deux rives ne semble pas pertinente. Et si, effectivement, hommes et femmes laotiens peuvent trouver un partenaire en Thaïlande, ce sont, tout du moins, plutôt les femmes que les hommes

<sup>278</sup> Il est important de mentionner que dans le cadre de ces données issues du recensement généalogique, les migrations peuvent avoir été effectuées de longue date. C'est le cas de la grande majorité des installations dans des pays étrangers. Ces installations concernent en grande partie des migrations effectuées dans le contexte du conflit qui a secoué la péninsule et de ses conséquences. Les destinations principales sont les Etats-Unis, l'Australie et la France, correspondant aux principaux pays d'accueil à partir de la moitié des années 1970. On trouve néanmoins chez les femmes de Na Daeng quelques migrations ultérieures mais qui peuvent reposer sur les réseaux de personnes ayant migré quelques années auparavant. On me raconte alors le cas de plusieurs hommes lao ayant migré à la suite du conflit mais revenus quelques années plus tard trouver une partenaire plus jeune parmi les habitantes de Na Daeng.

qui vont tendanciellement partir s'installer dans le pays de l'époux plutôt que les hommes, renversant ainsi la tendance à l'uxorilocalité une fois dépassée la frontière.

Les données généalogiques confirment en grande partie les tendances à l'œuvre déjà constatées dans le recensement de Ban Hat Sai, à savoir des mobilités masculines locales plus importantes que celles des femmes. Il y a néanmoins une différence importante par rapport aux données de Ban Hat Sai, c'est l'importance des migrations thaïlandaises vers Ban Na Daeng issues majoritairement des installations précédant le conflit qui a secoué le Laos durant la dernière moitié du XX<sup>e</sup> siècle. C'était notamment le cas des femmes pour lesquelles les installations ultérieures vers le Laos sont particulièrement rares. À l'inverse, les installations des femmes originaires de Ban Na Daeng vers la Thaïlande semblent plus importantes que celles des hommes dans un contexte où de part et d'autre de la frontière, la tendance à l'uxorilocalité, sans être systématique, demeure pourtant importante.

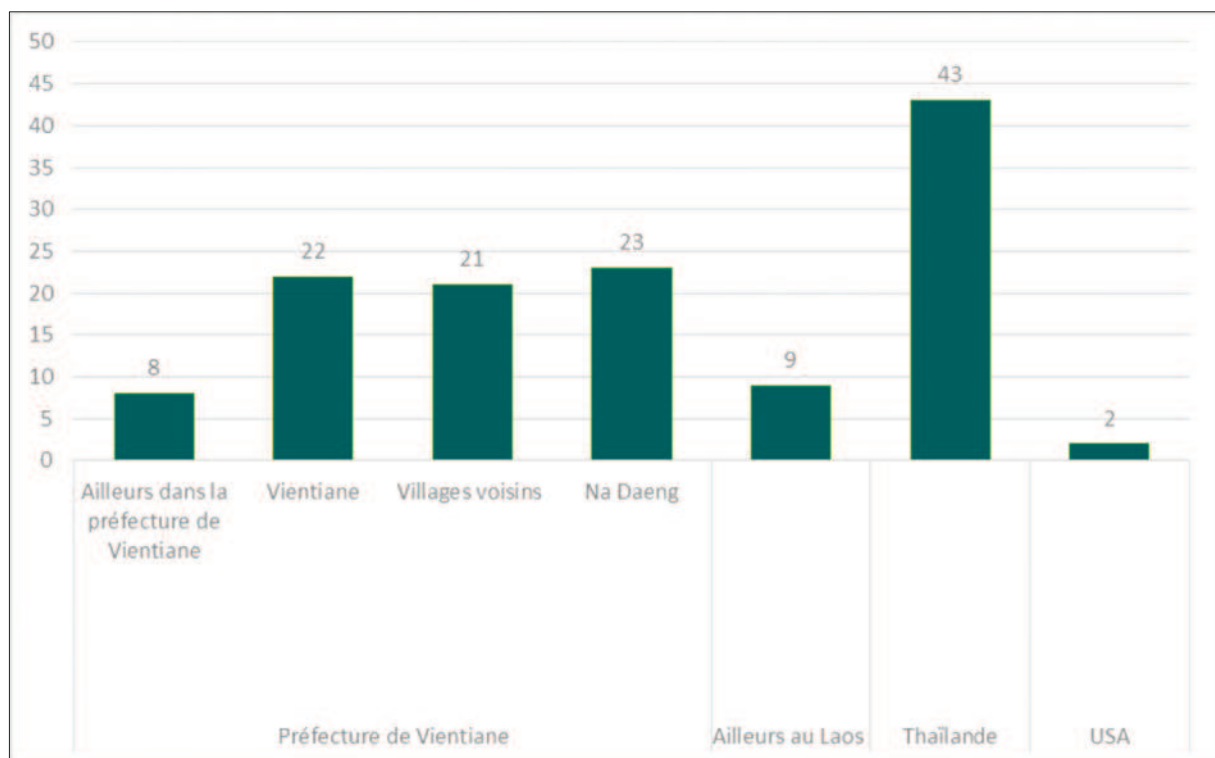
Si les données généalogiques, encore une fois, permettent de dégager certaines tendances, elles ne fournissent que peu de précisions sur les périodes des installations. En effet, le recensement généalogique permet de donner une photographie des installations une fois réalisées mais ne donnent que très peu d'indices sur les motivations et les effets actuels de ces migrations. C'est peut-être dans la structure des migrations contemporaines que peut être appréhendée la prévalence des installations féminines en Thaïlande.

### *Un horizon transfrontalier plus féminin*

Selon le Ministère du Travail thaïlandais, il y avait 182 462 travailleurs laotiens dans le pays en 2016 avec 44 677 nouveaux enregistrements au janvier 2017 (International Labour Organization and United Nations Development Programme, 2018). Si le nombre de demandes augmente de moins en moins, les entrées laotiennes en Thaïlande demeurent importantes, d'autant que ces chiffres ne prennent pas en compte l'immigration illégale qui reste forte entre les deux pays malgré les dispositions juridiques prises de part et d'autre.

Cette importance des migrations laotiennes en Thaïlande est particulièrement visible par le biais du corpus socio-économique réalisé à Ban Na Daeng, qui recense 99 maisonnées, en utilisant le même dispositif d'enquête par questionnaire que celui réalisé à Hat Sai. Sur ces 99 familles, 50 d'entre elles comptaient au moins un de leurs enfants partis s'installer ailleurs qu'à

Na Daeng ou les villages voisins<sup>279</sup>. Parmi ces 50 maisonnées, 26 d'entre elles comportaient au moins un des enfants partis s'installer en Thaïlande (correspondant au quart des maisonnées recensées). Le graphique suivant [Graphique 9] présente la répartition des destinations de ces migrants. Ainsi, on recense 43 individus qui au moment de l'enquête étaient installés en Thaïlande. En excluant les personnes installées à proximité, c'est-à-dire à Na Daeng ou dans les villages voisins, les autres destinations, même cumulées, arrivent tout juste au niveau du nombre de personnes installés en Thaïlande. Ces 43 individus représentent 33,6% de la totalité des migrants recensés. La part cumulée des individus partis s'installer dans une autre maisonnée de Na Daeng ou dans une maisonnée d'un village voisin (34,4%) est tout juste supérieure aux installations vers la Thaïlande. Ainsi, les migrations vers la Thaïlande apparaissent particulièrement ancrées dans le champ des trajectoires possibles parmi les habitants de ce village frontalier. Par contre, contrairement à Ban Hat Sai où les migrations internationales sont importantes depuis les années 1970 et le demeurent encore vers d'autres pays asiatiques, dans le cas de Na Daeng, la Thaïlande capte à elle seule l'essentiel de ces migrations et constitue la porte



Graphique 9. Lieux de résidence des enfants sortis des maisonnées recensées, Ban Na Daeng.

<sup>279</sup> Comparé au recensement effectué à Ban Hat Sai, les maisonnées concernées par ces cas de migration sont un peu moins nombreuses à Ban Na Daeng dans notre échantillon puisqu'elles concernent 50,5% des maisonnées recensées lorsqu'elles concernaient 67,2% de celles de Ban Hat Sai.

d'accès principale aux opportunités de promotion sociale. Les deux seules personnes ayant migré aux USA sont deux jeunes femmes ayant rencontré leur époux américains alors qu'elles étaient parties travailler en Thaïlande dans un premier temps. C'est donc par le biais de la Thaïlande, destination privilégiée de travail, que s'est réalisée cette seconde migration. Dès lors, selon les données recensées dans notre échantillon, on ne retrouve aucunement les dynamiques à l'œuvre en Thaïlande où les migrations temporaires de plusieurs années vers des pays étrangers sont établies de longue date et reposent sur des réseaux d'intermédiaires légaux et illégaux relativement denses. La seule destination étrangère qui agrège les intentions de migration de travail semble être la seule rive droite pour les habitants de Ban Na Daeng.

La totalité de ces migrations n'est pas répartie également au sein de toutes la population recensée et, comme le montre R. Huijsmans, elles sont particulièrement le fait des populations les plus jeunes (Huijsmans, 2010). Le tableau suivant [Tableau 19] recensant les lieux de résidence répartis par âge confirme la conclusion de l'auteur. En effet, c'est parmi la classe d'âge<sup>280</sup> des 15-30 ans que l'on recense le plus de mobilités en dehors des nouvelles installations

Lieu de résidence	Classe d'âge			Total général
	15-30	31-49	50+	
Ailleurs dans la préfecture de Vientiane	5 7.2%	3 5.4%	0 0%	8 6.3%
Vientiane	13 18.8%	9 16.1%	0 0%	22 17.2%
Villages voisins	11 15.9%	9 16.1%	1 33.3%	21 16.4%
Na Daeng	4 5.8%	17 30.4%	2 66.7%	23 18%
<b>Préfecture de Vientiane (sous total)</b>	<b>33 47.8%</b>	<b>38 67.9%</b>	<b>3 100%</b>	<b>74 57.8%</b>
<b>Ailleurs au Laos</b>	<b>6 8.7%</b>	<b>3 5.4%</b>	<b>0 0%</b>	<b>9 7%</b>
<b>Thaïlande</b>	<b>28 40.6%</b>	<b>15 26.8%</b>	<b>0 0%</b>	<b>43 33.6%</b>
<b>USA</b>	<b>2 2.9%</b>	<b>0 0%</b>	<b>0 0%</b>	<b>2 1.6%</b>
<b>Total général</b>	<b>69 100%</b>	<b>56 100%</b>	<b>3 100%</b>	<b>128 100%</b>

Tableau 19. Lieux de résidence des enfants sortis des maisonnes répartis par âge, Ban Na Daeng.

<sup>280</sup> Roy Huijsmans développe tout un argument dans sa thèse à propos de la nécessité de prendre en compte les âges relatifs et les conceptions locales des âges de la vie et pas seulement l'âge chronologique dans l'étude des acteurs de la migration. C'est bien évidemment un aspect important de la structuration sociale aussi bien sur la rive droite que sur la rive gauche où rien que la terminologie de l'aïnesse et de la séniorité structure les relations sociales mais aussi, comme le rappelle l'auteur, les différentes étapes accomplies de la vie et l'âge social des individus (Huijsmans, 2010, pp. 118-144). Cette distinction est importante à garder en tête tout comme la position et le sexe des individus au sein d'une même fratrie afin de comprendre les ressorts sociaux des décisions qui président au départ, notamment. Néanmoins, l'âge chronologique permet de fournir des indicateurs généraux permettant de désigner les principaux profils émergents en fonction des destinations. C'est à cette tâche que cette section est consacrée.

dans le village. Si les installations de cette classe d'âge à l'intérieur de la préfecture de Vientiane demeurent fortes (47.8% des 15-30 ans), elles sont secondées par les installations sur l'autre rive (40.6% de la classe d'âge). Les installations vers la Thaïlande ne sont pas non plus négligeables en ce qui concerne la classe d'âge des 31-49 ans puisqu'elles correspondent à un peu plus d'un quart des installations recensées. Elles sont néanmoins absentes de la dernière classe d'âge pour laquelle seulement 3 individus sont recensés. On peut noter tout de même parmi cette dernière classe d'âge que les seules installations recensées concernent un village voisin et deux installations dans d'autres maisonnées de Ban Na Daeng, laissant supposer soit, comme dans la section précédente concernant Ban Hat Sai, que les générations aujourd'hui des parents et des grands-parents privilégient les installations à proximité, soit qu'en fonction du cycle de vie social, des individus ayant pu effectuer des migrations plus lointaines par le passé se sont aujourd'hui définitivement installés à proximité. Vientiane constitue aussi une destination importante, située à une quarantaine de kilomètres. Beaucoup tentent d'y trouver du travail, ne serait-ce que ponctuellement, et, pour certains d'entre eux, d'y prolonger leurs études<sup>281</sup>.

Qu'en est-il enfin des différences entre les hommes et les femmes qui, dans les données issues des généalogies, constituent une part non-négligeable des personnes installées et mariées aujourd'hui en Thaïlande ? Retrouve-t-on aujourd'hui la même dynamique parmi les migrants résidant au moment de l'enquête sur la rive droite ? Si l'on en croit le tableau suivant [Tableau 20] qui recense les lieux de résidence actuels répartis par sexe, les femmes ont effectivement plus tendance que les hommes à résider en Thaïlande au moment de l'enquête. Elles ont aussi un peu plus tendance à s'installer dans d'autres maisonnées de Na Daeng. La capitale laotienne, elle, semble attirer autant d'hommes que de femmes en répartition. Ensuite, lorsque l'on ne retient que les individus mariés du même tableau, l'écart entre les hommes et les femmes se creuse encore plus puisque dans une telle situation, les femmes résidant en Thaïlande représentent 48.9% du totale des migrantes mariées alors que les hommes ne représentent plus que 12.8% de leur propre effectif<sup>282</sup>. Dès lors, et comme les premières données généalogiques semblaient le montrer, les mariages transnationaux semblent concerner davantage les femmes que les hommes. Et en effet, parmi les femmes mariées, une grande majorité semble l'être avec des individus d'origine thaïlandaise. Enfin, parmi les 26 femmes résidant au moment de l'enquête en Thaïlande, 11 le sont dans la province de Nong Khai, tandis que c'est le cas d'un seul homme.

<sup>281</sup> Les migrations vers Vientiane ayant pour motif de prolonger les études concernent quatre individus.

<sup>282</sup> À l'inverse, quatre femmes résidant en Thaïlande sont actuellement non-mariées. La différence entre les hommes mariés et célibataires en Thaïlande est moindre puisque 10 sont mariés et 7 sont célibataires dans cette situation.



Lieu de résidence	Sexe		Total général
	F	H	
Ailleurs dans la préfecture de Vientiane	3 5.4%	5 6.9%	8 6.3%
Vientiane	10 17.9%	12 16.7%	22 17.2%
Villages voisins	3 5.4%	18 25%	21 16.4%
Na Daeng	12 21.4%	11 15.3%	23 18%
<b>Préfecture de Vientiane (sous total)</b>	28 50%	46 63.9%	74 57.8%
<b>Ailleurs au Laos</b>	0 0%	9 12.5%	9 7%
<b>Thaïlande</b>	26 46.4%	17 23.6%	43 33.6%
<b>USA</b>	2 3.6%	0 0%	2 1.6%
<b>Total général</b>	56 100%	72 100%	128 100%

Tableau 20. Lieux de résidence des enfants sortis des maisonnées répartis par sexe, Ban Na Daeng.

Dès lors, les données disponibles nous ont permis de souligner la répartition sexuée des mobilités parmi les habitants de Ban Na Daeng. Tout comme dans le cas de Ban Hat Sai, les mobilités de proximité demeurent principalement le fait d'hommes qui partent plutôt s'installer dans le village de leur épouse mais qui aussi trouvent des travaux ponctuels de chantier à réaliser à proximité du village. À l'inverse, dès qu'elles induisent une traversée de la frontière, ce sont plutôt les femmes qui sont représentées. Ces migrations féminines transfrontalières aboutissent le plus généralement à un mariage mixte entre un époux thaïlandais et une épouse laotienne. J'aurai l'occasion de discuter plus avant les ressorts de cette répartition de genre dans la migration dans l'ultime section de ce chapitre. Pour l'heure, tout comme pour Ban Hat Sai, il faut s'interroger sur l'impact des migrations, importantes parmi les habitants de Ban Na Daeng, sur les structures socio-économiques des maisonnées ainsi que, tout comme dans le village thaïlandais, sur leur influence sur l'organisation des maisonnées et sur leur économie par le biais d'envois réguliers de fonds.

## 2. ASSURER LE QUOTIDIEN, REDEFINIR SA PLACE : MIGRATION D'APPOINT ET DEVOIR FILIAL

*La mobilité comme constante redéfinition des moyens matériels d'existence*

Comme nous avons pu le voir dans le premier chapitre, l'emploi salarié de longue durée est bien moins implanté à Ban Na Daeng qu'il ne peut l'être à Ban Hat Sai où de nombreuses personnes occupent un poste de fonctionnaire dans l'éducation ou dans l'administration locale mais aussi dans certaines entreprises de Nong Khai. L'emploi salarié dans un tel cadre semble bien être un facteur de promotion sociale tant il apparaît que les maisonnées au sein desquelles un ou plusieurs des membres bénéficient d'un tel emploi se situent parmi les maisonnées les mieux dotées en terme de revenus. Sur la rive laotienne, bien que la capitale ne soit située qu'à une quarantaine de kilomètres, et constitue, il est vrai, un bassin d'emploi privilégié, les salaires ne permettent que rarement d'assurer les besoins économiques de la maisonnée. C'est le cas notamment de Pho Kam, professeur d'anglais dans un collège du district et qui, gagnant 3 000 000 LAK<sup>283</sup> par mois, à condition bien entendu que le salaire lui soit versé, ne subvient que difficilement aux besoins de la famille<sup>284</sup>. Maintes fois reconnue, cette situation impose notamment à bon nombre de fonctionnaires d'exercer une ou plusieurs activités secondaires (High, 2014, p. 39). La diversification des sources de revenus est, en de telles circonstances, largement partagées.

Les mobilités vers les territoires situés de l'autre côté du Mékong sont un des moyens de cette diversification et bon nombre de résidents vont régulièrement, de manière saisonnière, travailler dans les champs de canne à sucre ou les usines de crevettes situées sur la côte sud de la Thaïlande. C'est le cas notamment de Ueai Phat, une femme de tout juste 40 ans vivant aujourd'hui à Na Daeng avec son époux et son fils dans une maison construite sur le même terrain que sa maisonnée originelle où vivent ses deux parents, ses deux sœurs et son frère cadet, un de ses beau-frère et une de leur fille. Elle me raconte comment elle a travaillé 5-6 ans, tout en revenant régulièrement au village, dans une usine qui traitait les denrées issues de la pêche dans le sud de la Thaïlande. Elle y côtoyait de nombreux co-nationaux laotiens mais aussi nombre de Birmans employés dans ces usines. Elle avait un visa de travail de trois ans dont elle

---

<sup>283</sup> Equivalent environ à 336 EUR en janvier 2016.

<sup>284</sup> J'ai déjà évoqué, dans le premier chapitre, comment, malgré l'irrégularité des versements des salaires, le fait d'appartenir au corps des fonctionnaires et d'avoir un salaire mensuel opère comme un marqueur de distinction sociale par rapport à d'autres maisonnées dont les besoins sont assurés par le commerce et la riziculture et par la nécessité constante de redéfinir les moyens d'existence.

demandait le renouvellement sur place. Elle me raconte comment il était plus facile de revenir régulièrement au Laos alors que cela lui semblait particulièrement difficile pour les ressortissants birmans. La police faisait régulièrement des descentes dans l'usine. Elle n'y est pas retournée depuis quelques années en raison du jeune âge de son fils. Elle m'avoue néanmoins qu'elle souhaiterait bien y retourner bientôt pour faire un peu d'argent même si, me dit-elle, une des contraintes de la vie en Thaïlande est la nécessité de tout acheter, jusqu'au riz. Dans le cas où elle et son époux repartirait travailler en Thaïlande, leur fils demeurerait bien entendu à Na Daeng. Sa sœur cadette est elle aussi partie travailler dans la même usine. Néanmoins, ces dernières années, elle va régulièrement travailler dans les champs de canne à sucre situés dans la province de Phetchaburi pendant un mois, laissant ainsi sa fille sous la garde de ses deux parents et de sa fratrie. Cette année toutes deux travaillent les terres rizicoles héritées de leurs parents (plus précisément celles de leur père puisque leur mère est originaire du village voisin). Ueai Phat a hérité d'une parcelle propre alors que la sœur cadette travaille les terres communes à la maisonnée de ses parents. Néanmoins, elles s'entraident et lors de la session de repiquage du riz, chacune travaillait alternativement sur les terres de l'autre lorsque le moment était venu. Le mari de Ueai Phat travaille occasionnellement sur des chantiers mais pratique régulièrement la pêche sur le Mékong, permettant à la fois de nourrir la maisonnée mais aussi de vendre les grosses prises à des femmes du village qui servent d'intermédiaire et qui les revendent sur le marché de Vientiane. Le mari de la sœur cadette, plus régulièrement absent de la maisonnée, travaille sur des chantiers aux alentours de Vientiane mais parfois aussi dans les limites du village. Depuis quelques années, la sœur de Ueai Phat met en place un petit « stand » durant quelques semaines de l'année où elle vend différentes grillades, boissons ou encore des friandises pour les plus jeunes. Leur maison est idéalement située puisqu'elle se trouve juste en face d'un des lieux les plus régulièrement fréquentés du village qui consiste en un petit cabanon, une *sala*, situé sur les berges du Mékong.

On voit bien que les stratégies déployées pour assurer les moyens d'existence sont constamment redéfinis tout au long de la biographie des individus. J'ai pu constater cet aspect à maintes reprises durant mon séjour. Bien entendu, la pratique agricole est un des éléments qui demeurent constants parmi les activités des habitants de Ban Na Daeng, puisque sur 99 maisonnées interrogées, seules quatre d'entre elles ne déclarent aucune activité agricole<sup>285</sup>. Les activités agricoles peuvent être déléguées à d'autres membres de la maisonnée en cas d'absence

---

<sup>285</sup> J'inclus parmi celles-ci la culture du riz, bien entendu, mais aussi toutes les pratiques d'élevage et de cultures commerciales.

prolongée sur l'autre rive par exemple. Dans de telles circonstances, il est donc difficile de rendre compte, tout comme dans le cas de Ban Hat Sai, de toute l'étendue des différentes mobilités à l'œuvre par le biais des données systématiques récoltées, qui font état des personnes absentes au moment précis de l'enquête. De la sorte, à l'échelle des individus, les différentes mobilités saisonnières ou liées à un moment précis de la vie (tout comme peuvent l'être les mobilités internationales dans le cas des habitants de Ban Hat Sai) semblent bien plus développées que ne le laisse apparaître le compte-rendu des mobilités des enfants sortis de la maisonnée. Et, même pour les migrations qui apparaissent suspendues pour le moment, comme c'est le cas de Ueai Phat vers le sud thaïlandais, rien ne permet d'affirmer qu'elles ne reprendront pas plus tard. Dès lors, c'est bien l'âge social des individus, le fait d'être père, mère, grands-parents, la présence d'autres membres de la fratrie dans la maisonnée d'origine, l'âge des parents, qui vont déterminer, dans une certaine mesure, la possibilité et la persistance dans le temps des mobilités (Huijsmans, 2010, pp. 118–144).

### *L'impact social des migrations ?*

Tout comme sur la rive thaïlandaise, les biographies individuelles des habitants laotiens sont émaillées d'épisodes migratoires. Pour autant, cela signifie-t-il que les mêmes conséquences se font ressentir sur la structuration des maisonnées ? Les phénomènes tels que ceux constatés à Ban Hat Sai et qui sont pour partie liés aux migrations, sont aussi apparents parmi les familles de Ban Na Daeng. Ils semblent néanmoins moins implantés dans la durée pour le moment. Le suivant [Tableau 21] montre, selon les mêmes critères appliqués aux maisonnées thaïlandaises, la répartition des différentes structures de maisonnées parmi les 99 interrogées. Peu de différences sont à constater vis-à-vis des données récoltées en Thaïlande en ce qui concerne les maisonnées de type étendue et celle désignées par l'expression *liang lan*. Dès lors, le phénomène de *liang lan* qui s'est développé il y a quelques décennies dans les maisonnées du nord-est thaïlandais n'est pas un mécanisme absent sur les rives laotiennes et permet, pour partie, aux individus migrants de laisser la garde de leur propres enfants dans le village d'origine. En

Type de maisonnée				Total général
Étendue	Liang Lan	Nucléaire	Tronquée	
34	6	54	5	99

Tableau 21. Répartition par type de maisonnées, Ban Na Daeng.

Thaïlande, outre le fait que cela permet de réduire le coût de la vie en ville en laissant les enfants au village, cette nouvelle coopération familiale favorise la redistribution (à distance) envers la génération supérieure en adéquation avec la théorie du *daughter's duty* (Mills, 1997; Angeles & Sunanta, 2009) qui veut que l'une des filles de la fratrie continue de subvenir aux besoins des parents. De plus, comme l'explique encore une fois R. Huijsmans concernant le cas thaïlandais, ce procédé réalise une des aspirations de certains individus qui est que leurs enfants obtiennent une éducation morale en adéquation avec les valeurs supposées villageoises, en décalage avec celles enseignées en ville, malgré le fait que l'éducation scolaire en milieu urbain est plus valorisée sur le marché culturel légitime. Le maintien des enfants au village permet aussi de réaliser leur aspiration future à retourner dans leur village et que leurs enfants, en retour, puissent s'occuper d'eux (Huijsmans, 2013a). Mais bien entendu, dans le cas laotien, la question se pose de manière différente et ce, pour différentes raisons. La plupart des activités effectuées de l'autre côté de la frontière se réalisent dans un cadre bien plus précaire que dans le cas des Isan dans leur propre pays. D'une part, les conditions d'existence peuvent parfois être difficiles lors du travail saisonnier au sein de logement collectifs. D'autre part, les papiers officiels, lorsqu'ils existent, doivent être renouvelés régulièrement et le sont, la plupart du temps, dans le cadre d'un contrat de travail qui n'autorise pas le regroupement familial. En ce qui concerne l'éducation, les mêmes problématiques se posent vis-à-vis de l'éducation morale. Toutefois certains enfants, généralement adolescents, peuvent profiter de l'implantation de parents dans des villages thaïlandais pour poursuivre leurs études au sein d'un système éducatif jugé plus satisfaisant et plus rentable que le système laotien. Enfin, dans le cas où la totalité des enfants issus d'une maisonnée sont absents de celle-ci, il n'est pas rare de voir un des petits-enfants revenir auprès d'un de ses grands-parents pour assurer le devoir filial envers ses aînés. C'est le cas notamment d'une femme vivant à Na Daeng dont la totalité des enfants sont partis s'installer et ont fondé une famille en Thaïlande<sup>286</sup>. Un de ses petits-enfants, âgé de 16 ans, est venu s'installer avec elle.

La répartition des deux autres catégories de maisonnées constatées dans le tableau ci-dessus montre quelques différences notables avec la rive thaïlandaise. En effet, les maisonnées « nucléaires » sont bien plus représentées à Na Daeng qu'elles ne le sont à Hat Sai alors que les « tronquées » sont moins représentées que dans le cas thaïlandais. Si l'on rentre un peu plus dans le détail de ces maisonnées dites « tronquées » où seule une génération est présente, soit le couple de parents soit un individu veuf ou veuve, on remarque que tous les individus présents

---

<sup>286</sup> Trois fils installés à Karasin, Nakhon Ratchasima et à Bangkok.

ont moins de 60 ans. Dans trois de ces maisonnées, l'un des enfants parti étudier ou travailler à Vientiane revient très régulièrement dans la maison à laquelle il est rattaché du point de vue administratif. Un cas concerne un couple de quadragénaires n'ayant aucun enfant et la dernière, est un couple de quadragénaire dont le seul fils est ouvrier de chantier à Udon Thani, dans le nord-est thaïlandais. Dès lors, les maisonnées tronquées ne concernent que des maisonnées relativement jeunes et où les parents sont encore actifs et le phénomène présent à Ban Hat Sai est bien moins généralisé sur les rives laotiennes. À l'inverse, les maisonnées nucléaires sont bien plus représentées sur la rive laotienne. Cela vient contredire les arguments de la théorie de la convergence selon laquelle la « modernisation » conduit dans les pays en développement à une augmentation des maisonnées de type nucléaire. Ici, les rives laotiennes, appartenant à un pays considéré comme « moins avancé », semblent compter en proportion bien plus de structures nucléaires que leurs voisines thaïlandaises, issues d'un pays « émergent » (Shirai et al., 2017, p. 52). Si l'on compare la répartition de ces types de structures entre les deux villages, l'écart que l'on trouve entre la part des maisonnées nucléaires semble se faire principalement au détriment des maisonnées tronquées dans le cas de Ban Na Daeng. De manière plus générale, le fait d'avoir un ou plusieurs des enfants ayant migré en Thaïlande ne semble pas affecter la structure générale de la maisonnée par rapport à l'ensemble. Et si on voit apparaître des cas de *liang lan*, la majorité des migrations d'enfants se réalisent en préservant une structure nucléaire et, dans une moindre mesure, étendue. Autrement dit, dans la majorité des cas, une ou plusieurs migrations dans la famille ne laissent que très rarement les parents seuls dans la maisonnée.

On l'a dit à de multiples reprises, la présence d'une des filles, préférentiellement la dernière née, est souvent mentionnée comme la norme dans le registre des choix de résidence mais aussi de l'héritage. Compte-tenu du rôle important de l'ordre de naissance, des positions relatives des aînés et des cadets dans la structure des interactions sociales et des obligations qu'elles impliquent, R. Huijsmans analyse l'influence de la position des individus au sein des fratries à l'égard des mobilités féminines. Il tempère notamment une affirmation de Lisa Rende Taylor, une anthropologue ayant travaillé dans le nord thaïlandais dans un contexte matrilocal similaire à celui constaté parmi les populations lao, selon laquelle les filles aînées auraient plus tendance à agir comme aide à la maison alors que les filles cadettes (en milieu de fratrie), bénéficiant de moins d'investissement en matière d'éducation, subviendraient plutôt de l'extérieur aux revenus de la maisonnée, par la voie de la migration (Rende Taylor, 2005, p. 422; Huijsmans, 2010, p. 189). Dans le cas de Ban Na Daeng, lorsque l'on se penche sur les maisonnées dont au moins une des filles a migré vers l'autre rive, on remarque que c'est plutôt



l'inverse qui se produit. En effet, dans 12 de ces 20 maisonnées où l'on constate une migration féminine, c'est la première fille (elle peut être précédée par la naissance d'un premier garçon) qui s'installe sur l'autre rive. Dans huit des maisonnées, on constate le départ de la dernière fille de la fratrie et dans quatre d'entre elles, celui de la fille cadette. Dans certains cas, plusieurs femmes sont parties et il n'y a pas d'exclusivité à la migration vers l'autre rive comme peut le montrer le schéma ci-dessous [Figure 29]. Le cas de la famille de Yai Buntham est intéressant. En effet, Yai Buntham, la mère de famille, est née dans la province de Sisaket en Thaïlande et s'est marié à un homme de Na Daeng. Ils ont hérité de 10 *rai* de terres à cultiver et s'en sont appropriés quatre autres, par défrichage, dans l'intérieur des terres. Dès lors, ils ne peuvent cultiver le riz qu'une fois par an durant la saison des pluies puisque les canaux d'irrigation ne peuvent atteindre leurs terres en saison sèche. Durant celle-ci, ils louent 1.5 *rai* à un habitant du village. Ils élèvent une vingtaine de poulets et de canards qu'ils revendent régulièrement et confectionnent aussi du charbon de bois. Ils ont eu six enfants dont les deux premières filles se sont toutes deux installées sur l'autre rive du Mékong depuis plusieurs décennies et se sont mariées avec un Thaïlandais. L'une d'entre elle habite aujourd'hui dans la province de Buengkan, contigüe à la province de Nong Khai, alors que la première s'est installée dans le sud de la Thaïlande dans la province de Nakhon Si Thammarat. Le premier fils, et troisième de la fratrie en tout, s'est marié à une femme d'un village voisin et en vertu de la tendance à l'uxorilocalité, s'est installé dans la maison de son épouse. Le 4<sup>ème</sup> enfant, lui, est entré dans l'armée et est posté dans le sud du Laos dans la province de Savannakhet. Demeure dans leur

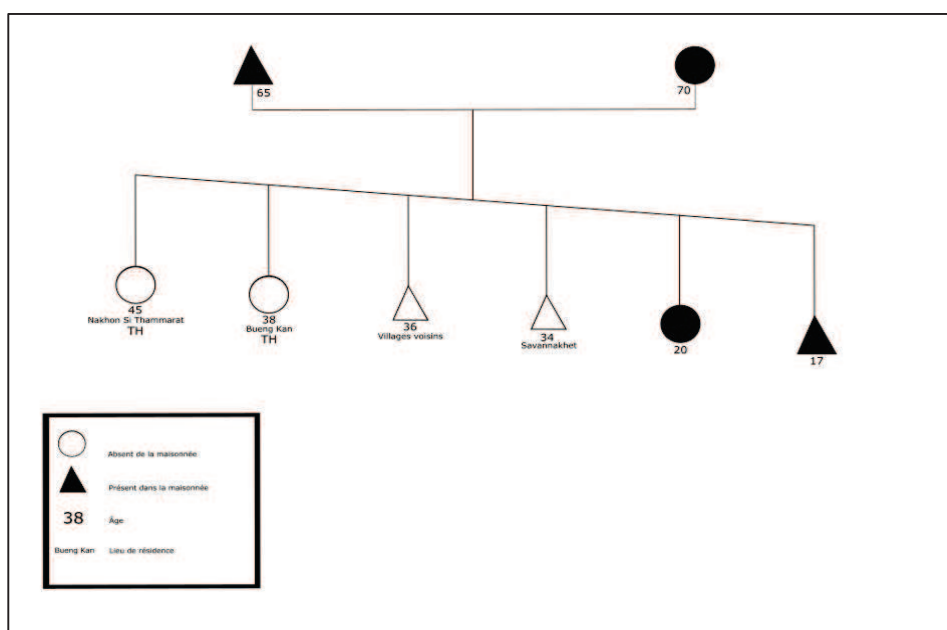
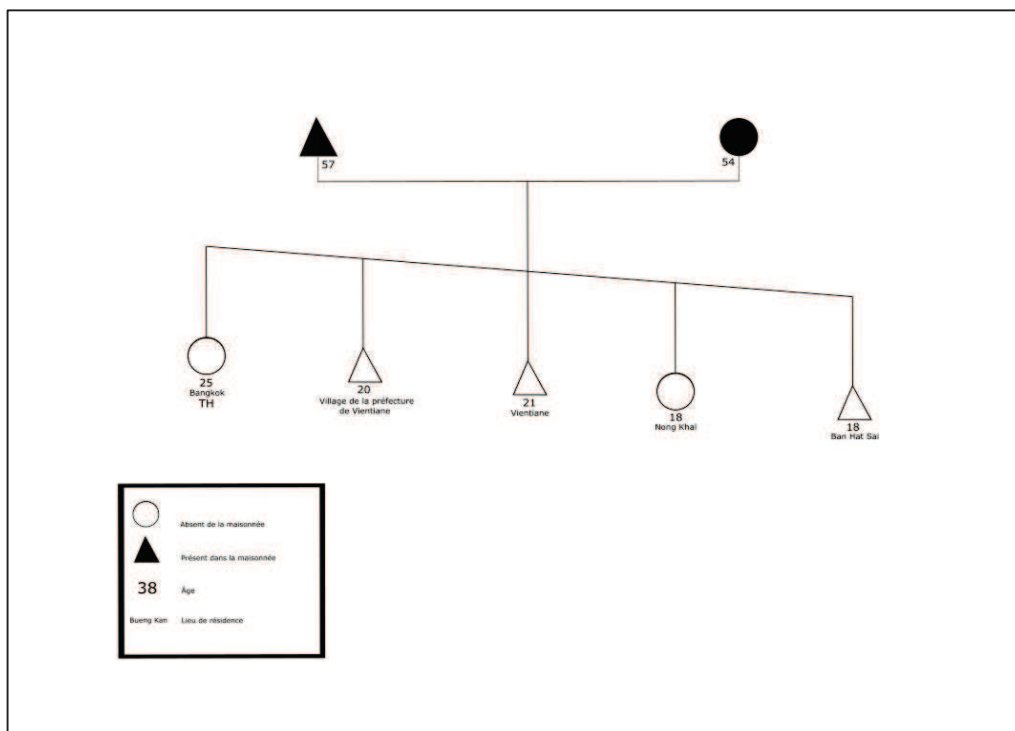


Figure 29. Famille de Yai Buntham.

maison, la dernière fille née, âgée de 20 ans, célibataire, et qui participe aux différentes activités économiques de la maisonnée, tout comme le dernier fils âgé de 17 ans. La configuration de cette première maisonnée constitue alors typiquement un exemple où plusieurs des filles de la fratrie sont parties s'installer en Thaïlande, la première et la cadette, tout en laissant la benjamine, pour le moment, dans la maisonnée. Les deux aînées participent, néanmoins, de manière distante à l'activité de la maisonnée en envoyant régulièrement des fonds. Avec la benjamine présente dans la maisonnée, cette configuration semble correspondre assez idéalement aux normes revendiquées à l'égard de la responsabilité des différents ordres de naissance et sexes au sein d'une fratrie, mais contredit les tendances avancées par Lisa Rende Taylor.

La Figure 30 rend compte de la configuration de la maisonnée de Mae Dam, dont le père est né dans la province de Sakhon Nakhon et s'est marié à une femme de Na Daeng. Elle est le deuxième enfant et seconde fille d'une fratrie de huit enfants. Sa sœur (5<sup>ième</sup> dans la position de la fratrie) et son frère cadet (8<sup>ième</sup>) ont hérité des terres familiales qu'elle travaille néanmoins en saison des pluies. Ils louent 3 *rai* de terres rizicoles en saison sèche pour assurer leurs besoins alimentaires toute l'année. D'après Mae Dam, le riz n'a pas été vendu l'année précédente mais sert seulement à la consommation. Ils vivent avec son époux dans une maison construite dans un pan de forêt à l'intérieur des terres, excentré du centre villageois. Sur ce même terrain, deux



autres maisons appartiennent au même groupe familial d'origine. Leur première fille de 25 ans était partie travailler à Bangkok puis s'est mariée à un thaïlandais et travaille aujourd'hui dans un restaurant de la capitale. Le second enfant et premier fils, s'est quant à lui marié à une femme du district et travaille la terre dans le village d'origine de son épouse. Le fils suivant, âgé de 21 ans, est salarié pour un fournisseur de mobilier de maison à Vientiane. La seconde et dernière fille, mariée et âgée de 18 ans, est commerçante sur les marchés de Nong Khai. Le dernier fils de 18 ans, célibataire, est exceptionnellement à Ban Hat Sai temporairement pour prendre soin d'un membre de la famille tombé malade. Dans ce schéma, aucune des filles de la fratrie n'est demeurée dans la maisonnée d'origine et seul semble demeurer le dernier fils, temporairement absent ici. On peut éventuellement imaginer qu'à l'avenir, celui-ci se marie et que son épouse vienne habiter avec eux en contradiction avec la norme revendiquée. Ainsi, elle porterait d'une certaine manière le rôle de la dernière fille, laissant l'opportunité, comme c'est parfois le cas, à ce dernier fils, de partir travailler à Vientiane ou sur l'autre rive. Mais rien ne me permet de l'affirmer ici. Il faut préciser que le couple qui dirige la maisonnée est encore aujourd'hui relativement jeune et il y a des chances qu'en fonction de l'âge<sup>287</sup> de ceux-ci la configuration de la maisonnée évolue. On peut dès lors imaginer qu'un ou plusieurs des petits-enfants soient laissés à la garde des grands-parents, leur évitant de demeurer seuls, situation relativement rare au sein des maisonnées recensées. Aujourd'hui, l'économie de la maisonnée repose essentiellement sur la vente, ponctuelle et irrégulière, d'animaux de ferme (bœufs ou canards) mais aussi et surtout sur les fonds envoyés par les deux filles (4 500 THB/ mois). L'éloignement des filles sur l'autre rive, significatif, ne doit néanmoins pas être surévalué dans la mesure où l'une d'entre elle ne vit qu'à quelques kilomètres de son village d'origine, à Nong Khai, et peut rejoindre régulièrement par des traversées illégales mais licites<sup>288</sup> son village d'origine par le village de Ban Hat Sai ou son village voisin, comme c'est le cas de plusieurs filles vivant aujourd'hui dans ces villages ou à Nong Khai. Il n'est pas rare de voir ces femmes passer une journée de la semaine dans la maisonnée d'origine pour finalement rejoindre les rives de Ban Hat Sai avant la nuit tombée. J'aurai l'occasion de revenir sur ce point dans le chapitre suivant.

Pour l'heure, cette seconde section nous a permis de revenir sur quelques aspects des migrations et sur leur impact sur la structure des maisonnées. À Ban Na Daeng, la faiblesse du nombre de maisonnées tronquées, par rapport à Ban Hat Sai, apparaît témoigner d'une nécessité à ce qu'un des enfants demeure dans la maisonnée d'origine dans le but de participer à son

<sup>287</sup> Mais aussi de l'âge social, c'est-à-dire de leur position relative par rapport aux autres membres de la maisonnée, comme parents puis grands-parents.

<sup>288</sup> Je reviendrai plus longuement sur les conditions et réglementations de la traversée dans le chapitre suivant.

activité. Il faut aussi mentionner à cet égard que l'âge médian des chefs de maisonnée (53 ans) est presque de 10 ans inférieur à celle des maisonnées de Ban Hat Sai (62 ans), correspondant globalement à l'écart d'âge médian entre les maisonnées recensées des deux villages. Il faut aussi souligner l'importance du travail salarié parmi les habitants de Ban Hat Sai, qui incite plutôt à la prolongation des carrières hors de la maisonnée. Les différences de profil socio-économique de la société thaïlandaise et laotienne ne confirment néanmoins pas les affirmations de certaines théories du développement à l'égard de la structure des maisonnées. À partir de cela, on peut confirmer les analyses de R. Huijsmans concernant les migrations laotiennes vers la Thaïlande qui concernent majoritairement une classe d'âge plutôt jeune et une population féminine. De plus, les analyses semblent confirmer le fait que ce sont plutôt les filles âgées qui semblent migrer par rapport aux autres membres d'une fratrie, même si en regardant de plus près les différentes configurations, aucun schéma particulier ne semble gravé dans le marbre. De plus, si le recensement qui a constitué le cœur du matériau de cette section nous donne quelques indices généraux sur ces migrations transfrontalières, il faut de nouveau rappeler qu'il rend difficilement compte des différentes migrations temporaires qui peuvent avoir au lieu au cours de la biographie des individus et des maisonnées car, comme je le rappelais au début de cette section, les moyens déployés pour subvenir aux besoins économiques des maisonnées sont constamment redéfinis. Cette analyse concernant l'impact des migrations sur la structure des maisonnées doit néanmoins être complétée par une analyse des effets économiques de celles-ci, notamment par un compte rendu des différentes aides financières envoyées par les migrants à leur maisonnée d'origine.

### 3. UN DEVOIR TRANSFRONTALIER ? LA CONTRIBUTION FINANCIÈRE À L'ÉCONOMIE DE LA MAISONNÉE

Nombre d'auteurs l'on mentionné, la migration d'un des enfants vers la Thaïlande, qu'elle soit temporaire ou non, n'exclut pas celui-ci d'une certaine participation à l'économie de la maisonnée d'origine, bien au contraire. Parmi les migrants, les envois de fonds à destination des parents demeurés au village sont fréquents.

Dans un compte-rendu de leur enquête publiée en 2005, Maniemai Thongyou et Dusadee Ayuwat montrent que plus de la moitié des travailleurs migrants laotiens en Thaïlande qu'ils ont recensés dans leur enquête envoient régulièrement de l'argent vers leur maisonnée d'origine (Thongyou & Ayuwat, 2005). À Ban Na Daeng, on retrouve un taux équivalent parmi les

maisonnées recensées ayant au moins un de leurs enfants partis en Thaïlande, puisque 57,1 % des chefs de maisonnées y déclarent percevoir de l'argent de leurs enfants qui résident sur l'autre rive. Bien entendu, la fréquence de ces envois n'est pas nécessairement régulière. Lors de la passation des questionnaires, il m'a fallu demander aux personnes d'estimer la valeur annuelle de ces envois. Parmi les maisonnées déclarant recevoir des fonds à l'année, la valeur médiane des sommes envoyées équivaut à 21 420 THB (549 EUR)<sup>289</sup> par an, soit 1 785 THB (45.75 EUR) au mois, ce qui équivaut à près du double de la somme moyenne recensée (11 104 THB annuel) par les deux auteurs, Thongyou et Ayuwat, en 2005 (*Ibid.*). Dix ans après cette enquête, un rapport de l'*International Labour Organization* rédigé par Linda Deelen et Pracha Vasuprasat concernant l'ampleur des envois de fonds parmi les migrants khmers, birmans et laotiens en Thaïlande estime que le montant médian des envois de fonds parmi l'échantillon des migrants Laotiens s'élève à 26 000 THB en deux ans, soit moins que le montant recensé à Ban Na Daeng (Deelen & Vasuprasat, 2010)<sup>290</sup>. Au sein de ce village, la valeur totale des envois de fonds parmi les maisonnées recensées correspond à 7.01 % du total des revenus. Rapportés à la structure moyenne des revenus de l'échantillon, les envois de fonds correspondent à 11.17 % des revenus si l'on prend en compte toutes les maisonnées et à 38.12% des revenus parmi les maisonnées qui en reçoivent. En effet, si on se focalise sur la structuration moyenne des revenus des maisonnées concernées par la réception de fonds migrants, ces derniers constituent la part la plus importante des revenus de la maisonnée. Dans cette configuration, la vente de bétail puis la vente du riz représentent les seconds et les troisièmes secteurs générant le plus de revenus avec respectivement 14.41% et 13.44%. Ainsi, dès lors que les maisonnées reçoivent des fonds d'enfants migrants, ceux-ci constituent en moyenne une part importante des revenus totaux de la maisonnée. Par contre, lorsque l'on prend en compte la totalité du panel étudié, les envois de fonds dans la structure des revenus arrivent en quatrième position après la vente de riz, de bétail et le petit commerce.

---

<sup>289</sup> En comparaison, le montant médian des envois de fonds annuels parmi l'échantillon de Ban Hat Sai était de 24 000 THB.

<sup>290</sup> Bien entendu, il faut tenir compte des années qui séparent l'enquête des deux auteurs de celle que j'ai réalisée en 2016.

### *Une des modalités possibles de la diversification*

En considérant que la part moyenne des envois de fonds parmi les revenus des maisonnées qui en reçoivent atteint près de 40% de leurs revenus, on pourrait dès lors penser que les envois de fonds des enfants constituent soit un des outils privilégiés des maisonnées les moins dotées pour subvenir à des besoins qui sans eux ne seraient pas comblés, soit au contraire une des caractéristiques des maisonnées les plus dotées pour maintenir leur « rang » en leur permettant de se constituer une certaine épargne ou de se procurer de nouveaux outils agricoles, par exemple. En comparant la médiane des revenus totaux des maisonnées percevant des fonds de migrants (69 080 THB) avec celle des autres maisonnées (59 206 THB), on constate bien un écart de 10 000 THB qui pourrait porter à penser que les premières se distinguent de manière significatives des secondes. Néanmoins, l'analyse de la répartition des maisonnées percevant des fonds de migrants en fonction de leur tranche de revenus ne permet pas de plaider pour l'une ou l'autre de ces conclusions [Cf. Annexes, p. 517]<sup>291</sup>. Il est donc difficile d'affirmer que le fait de recevoir ou non des fonds par le biais d'enfants migrants a un impact sur la tranche des revenus annuels à laquelle la maisonnée appartient.

Si on effectue les mêmes analyses en ne prenant pas en compte la réception de fonds au sein des revenus, l'écart du revenu médian perçu entre les maisonnées percevant des fonds et celles qui n'en perçoivent pas s'inverse, puisque le revenu médian pour les premières s'élève alors à 45 364 THB<sup>292</sup>, soit une baisse de plus de 34% par rapport au revenu médian calculé avec les fonds reçus de la migration. Ce constat confirme l'importance des envois de fonds pour les maisonnées qui en bénéficient. Néanmoins, encore une fois, l'analyse de ces données ne permet pas de conclure à une dépendance entre la tranche de revenus et le fait de recevoir des fonds [Cf. Annexes, p. 518]. Dès lors, si l'on s'en tient au seul point de vue économique des revenus, la réception de fonds (tout comme le fait d'avoir un ou des enfants migrants en Thaïlande) ne permet pas de distinguer les maisonnées de Ban Na Daeng entre elles. Tout semble indiquer, par contre, que dans un contexte où la diversification constante des moyens d'accès aux revenus semble être un des traits caractéristiques des maisonnées de Na Daeng, la migration régulière,

<sup>291</sup> Le test de Khideux réalisé sur deux tableaux croisés (la tranche de revenus totaux des maisonnées en fonction de la réception de fonds ou non et la tranche de revenus par actifs des maisonnées en fonction de la même variable) rend compte de valeurs de probabilité du khideux (respectivement 0.82 et 0.64) bien trop hautes pour rejeter l'indépendance des variables considérées.

<sup>292</sup> Le revenu médian des maisonnées ne percevant pas de fonds migrants demeure le même bien entendu.



punctuelle ou définitive des différents acteurs de la maisonnée et de ceux qui en sont issus, constitue une des modalités, non sans risque, de cette diversification.

Parler de diversification des revenus et d'impact des envois de fonds sur l'économie de maisonnée ne signifie pas pour autant qu'il faille comprendre la migration vers la Thaïlande et ses motivations sous l'angle d'une philosophie de l'intérêt où la migration d'un des enfants serait une décision consciente et concertée des membres de la maisonnée, élaborée dans le but d'en améliorer le train de vie. Si la perspective financière constitue nécessairement un des aspects de la décision de migrer, elle n'est qu'une des dimensions des raisons au départ dont il est toujours particulièrement difficile de définir précisément les contours, comme le relève Jonathan Rigg dans un article prospectif (Rigg, 2007). D'une part pour les maisonnées de Na Daeng, le fait d'avoir un ou plusieurs enfants ayant migré en Thaïlande ne procure pas de garantie de bénéficier directement de retombées financières de cette migration, encore moins de manière régulière, bien que les maisonnées qui sont dans ce type de configuration ont plus de chance d'en recevoir que celles qui ont des enfants partis ailleurs sur le seul territoire laotien<sup>293</sup>. D'autre part, le départ vers la Thaïlande n'est pas nécessairement encouragé par les parents de la maisonnée, particulièrement lorsque cela concerne les jeunes femmes pourtant majoritaires dans le corpus.

### *Un devoir filial réservé aux filles ?*

En effet, les migrations de jeunes femmes seules sont généralement découragées. Mae Lom, ayant trois enfants et dont la cadette est une fille de 16 ans, me dira à plusieurs reprises comment elle n'envisage pas que sa fille, Daeng, puisse migrer en Thaïlande même lorsqu'elle aura un âge plus avancé. Elle me raconte alors que plusieurs jeunes filles du village auraient migré de l'autre côté de la frontière, embauchées en tant qu'employées de maison, et auraient été retenues par leur employeur dont certains confisquaient les passeports pour les empêcher de fuir. À cela s'ajoutent les risques de tomber dans les réseaux de prostitution notamment à Nong Khai qui est la région recensant le plus de travailleuses du sexe d'origine laotienne<sup>294</sup>. Les

<sup>293</sup> Parmi les maisonnées dont un ou plusieurs des enfants sont partis en Thaïlande, 57.1% des chefs de famille déclarent recevoir des fonds alors que ce taux descend à 27.7% pour les chefs de famille ayant des enfants partis ailleurs sur le territoire laotien (en y excluant le village d'origine et les villages voisins).

<sup>294</sup> Je renvoie encore une fois le lecteur aux textes de Sverre Molland et notamment à un article paru en 2010 et qui montre comment le recrutement de nouvelles travailleuses du sexe laotiennes vers Nong Khai se réalise au sein d'un réseau de patronage entre paires et souvent entre co-villageoises (Molland, 2010b).

possibilités d'une telle exploitation des corps féminins conduit la plupart des parents à décourager les migrations des jeunes femmes sur l'autre rive. Et, comme le montre Roy Huijsmans, les agences d'emplois transfrontaliers apparues récemment dans le paysage frontalier thaï-lao recrutent plutôt des hommes que des femmes (Huijsmans, 2013b). L'auteur fournit plusieurs explications à cela. D'une part, l'âge requis pour être employé par ces agences est de 18 ans. Dans la mesure où les femmes se marient plus jeunes que les hommes et que les migrations vers la Thaïlande concernent en priorité les jeunes célibataires, les femmes ont donc moins tendance à pouvoir passer par ce type de réseaux. D'autre part, à l'échelle nationale, les emplois concernés par ce type de migration excluent par principe les emplois de service qui sont le plus souvent le fait des femmes, dans la mesure où cette catégorie d'emplois est considérée comme ne permettant pas de mettre à profit des compétences techniques selon un règlement ministériel de 2002 (Huijsmans, 2013b, p. 341). Dès lors, ces agences transfrontalières excluent une partie des femmes des réseaux d'embauches supposément plus sûrs.

Comment, dès lors, expliquer la féminisation de plus en plus forte des migrations vers la Thaïlande dans un contexte où la migration des jeunes femmes semble plutôt découragée ? Une des tentatives d'explication de cette féminisation est que le rôle alloué aux femmes de la famille qui, préférentiellement devraient demeurer dans la maisonnée et aider leurs parents, se prolonge dans la migration par le biais des envois de fonds en direction de la maisonnée d'origine, en continuité de l'idéologie du *daughter's duty*. Les femmes migrantes en Thaïlande auraient tendance à donner plus et plus régulièrement à leurs parents que les hommes (Thongyou & Ayuwat, 2005; Angeles & Sunanta, 2009). Ainsi, malgré le découragement des jeunes femmes à migrer, elles sont perçues comme étant plus fiables que les hommes en ce qui concerne leur devoir envers la famille. Cependant, selon les déclarations des résidents des maisonnées recensées de Ban Na Daeng, il ne semble pas y avoir de corrélation entre le sexe des enfants migrants en Thaïlande et l'envoi ou non de fonds, le montant brut de ceux-ci ou encore la proportion de ces envois par rapport aux revenus annuels totaux de la maisonnée. Les données que j'ai pu recueillir auprès des différentes maisonnées n'apparaissent donc pas corroborer les constatations effectuées par d'autres auteurs.

Malgré l'image que portent les migrations féminines vers la Thaïlande et leur découragement, celles-ci ne dépendent pas exclusivement du choix des parents. La décision de partir est parfois prise sans concertation avec les parents eux-mêmes et doit aussi se comprendre en raison de l'attrait des plus jeunes pour l'autre rive et l'existence de précédents dans les réseaux familiaux ou de voisinage qui permettent de contourner, au moins dans l'idée, le sentiment

d'insécurité de certains parents à l'égard de l'autre rive. Un des autres aspects de cette féminisation des migrations doit peut-être aussi se comprendre en s'interrogeant sur les personnes qui sont susceptibles de rester s'installer en Thaïlande alors que d'autres reviennent dans leur village d'origine ou ailleurs dans la province. En effet, il est évident que le corpus récolté à Na Daeng concernant les enfants qui sont partis de la maisonnée, en ce sens où il mesure les « absents » à un instant précis de l'histoire de la maisonnée, rend plus visible ceux qui demeurent à plein temps en Thaïlande que ceux qui effectuent ou ont effectué pendant une période de leur vie des migrations régulières ou exceptionnelles vers l'autre rive. Les possibilités d'alliance ultra-frontalières apparaissent dès lors être un des facteurs déterminants de la féminisation des migrations, je reviendrai sur cet aspect dans la dernière partie de ce chapitre.

### *L'héritage des pays-tiers*

On l'a vu, il est difficile de distinguer, du point de vue strictement économique, les maisonnées qui reçoivent des fonds de migrants et celles qui n'en reçoivent pas tout comme il est difficile de distinguer, dans le corpus réalisé à Ban Na Daeng tout du moins, la part du « devoir féminin » dans le montant et la régularité de ces envois. Néanmoins, l'impact des envois de fonds, notamment en provenance d'enfants migrants en Thaïlande, n'est pas négligeable sur l'économie des maisonnées d'origine. Mais les envois de fonds ne concernent pas seulement les enfants ayant migré en Thaïlande. En effet, les liens de parenté qui unissent nombre de résidents de Ban Na Daeng à des individus ayant migré dans des pays-tiers il y a plus de 40 ans peuvent également donner lieu à quelques échanges financiers.

Lors de la passation du questionnaire à propos de la structure socio-économique des maisonnées, moins d'une dizaine de mes interlocuteurs ont mentionné le fait d'avoir reçu des fonds de la part de membres de la famille installés dans les pays-tiers (France, États-Unis, Canada, Australie, etc.). Même parmi celles-ci, il est difficile de distinguer l'impact de ces échanges par rapport aux autres envois de fonds. En effet, du point de vue strictement financier leur montant, lorsqu'ils sont mentionnés<sup>295</sup>, n'est pas particulièrement élevé par rapport aux

---

<sup>295</sup> Il ne faut pas oublier les difficultés méthodologiques de ces enquêtes liées à la structure du budget des maisonnées et leurs sources de revenus, difficultés particulièrement exacerbées sur la rive laotienne. Comme j'ai pu le mentionner dans le premier chapitre, si les discussions autour du montant des transactions, des bénéfices issus de celles-ci sont omniprésentes au quotidien dans un espace social structuré du point de vue économique principalement par le petit commerce, l'euphémisation des montants récoltés dans les interactions de voisinage l'est tout autant. De la sorte, il n'est pas improbable que certaines sources de revenus aient pu être omises par mes

autres envois de fonds. L'une des raisons qui expliquent cela est que ces envois sont beaucoup moins réguliers que ceux qui sont effectués par les enfants d'une maisonnée. La plupart des anciens réfugiés aujourd'hui installés depuis plusieurs années dans les anciens pays-tiers sont soit des parents, soit des frères et sœurs des parents ou des grands-parents des chefs de maisonnées actuels de Ban Na Daeng. Aussi la logique du devoir filial ne s'applique pas à ce type d'échange. L'irrégularité de ces transactions a pour conséquence qu'elles sont bien moins visibles au sein du corpus réalisé. L'ethnographie, par ailleurs, permet de donner quelques indices quant aux logiques qui président à ces envois de fonds. En effet, ils peuvent intervenir exceptionnellement en réponse à la nécessité pour un des résidents de Na Daeng de se procurer certains outils de travail ou biens de consommation dont le prix élevé est parfois difficile à dégager des revenus plus réguliers. C'est le cas de Pho Kam qui a de la famille au Canada avec qui les échanges sont rares mais qui décide de tenter de les appeler un jour et leur demander de participer à l'achat d'un motoculteur.

Pho Tu Khaen, que j'ai beaucoup évoqué dans les second et troisième chapitres, peut parfois solliciter, selon certaines modalités, l'aide de ses frères et sœurs qui sont tous installés en France aujourd'hui. Ces derniers viennent régulièrement au Laos notamment, puisque l'une d'entre eux a acheté avec son époux une maison dans un des quartiers pavillonnaires de la capitale laotienne. Cela permet à Pho Tu Khaen et sa femme, Mae Tu Mue, d'habiter régulièrement dans cette maison et « surveiller » la maison durant l'absence de sa sœur. Pho Tu Khaen peut, en certaines circonstances, solliciter l'aide financière de sa fratrie mais aussi servir d'intermédiaire entre celle-ci et des membres laotiens de son entourage pour mettre en place un dispositif relationnel permettant à ces derniers de pouvoir demander, éventuellement, leur aide, comme en témoigne l'anecdote suivante. Un jour, alors que je rendais visite au couple accompagné de leur fille et de leurs petits-enfants, une amie de leur fille a été invitée pour dîner avec nous et boire quelques bières. Cette amie a elle-même invité un homme qu'elle présente comme étant son *luk hak*<sup>296</sup>. La discussion s'engage alors autour de la nécessité de contacter par téléphone la sœur de Pho Tu Khaen, propriétaire de la maison où l'anecdote se déroule, et sur la

---

interlocuteurs ou leur montant diminué. Cette difficulté, rarement mentionnée dans les précautions méthodologiques de la plupart des enquêtes sur les économies villageoises, se doit d'être rappelée. Elle rend compte, il me semble, d'un des aspects fondamentaux de la structuration des relations sociales à Ban Na Daeng (bien qu'elle soit aussi visible sur l'autre rive) qui consiste à éviter une trop forte distinction économique qui, si elle était rendue trop manifeste, obligerait le « distingué » à faire preuve d'une certaine forme de redistribution.

<sup>296</sup> Terme signifiant « enfant aimé/chéri » mais qui désigne aussi un enfant adoptif. En la circonstance, l'amie en question avait hébergé et nourri le jeune homme durant quelques années. L'idée de *luk hak* n'induit pas nécessairement l'adoption de la personne mais avant tout un lien affectif mais aussi de protection réciproque et de patronage entre les deux individus.

manière dont il faut engager la conversation afin que ce *luk hak* en question puisse faire savoir qu'il compatit à la détresse de la sœur en question dont le mari est gravement malade et dont les soins hospitaliers sont particulièrement lourds. Bien que cela ne soit pas explicitement dit, le jeune homme souhaiterait installer une relation d'affection entre lui et la sœur de Pho Tu Khaen afin, éventuellement, de bénéficier d'aides (notamment financières) futures. C'est Pho Tu Khaen qui joue l'intermédiaire de cette conversation et conseille le jeune homme sur la manière dont il faut la mener. Je ne comprends pas tout de suite la préoccupation et les précautions particulières qui sont prises par les différents protagonistes de cette situation. C'est la petite-fille de Pho Tu Khaen qui m'expliquera, au cours de la soirée, les enjeux de toute cette interaction. Elle avait particulièrement bien compris ce qui se tramait durant la soirée sans que cela n'ait jamais été explicité par les personnes en présence. Elle me dit alors que le jeune homme est en train de « *taem chai*<sup>297</sup> », qu'il « comble le cœur » de sa grande-tante. L'expression signifie littéralement « cœur plein » ou « cœur comblé » et est communément utilisée pour désigner le fait de consentir pleinement, d'être heureux de réaliser quelque chose. Mais en l'occurrence, il ne s'agit pas de consentir, ici, mais d'établir les bases d'une relation qui se base sur le consentement et l'affection mutuelle. Ici, c'est moins de consentement dont il est question plutôt que de faire en sorte qu'il adienne. Dans cette situation, l'expression de *taem chai* désigne peut-être mieux l'action de susciter le plein consentement que le constat de sa réalisation. Entendu comme tel, le dispositif relationnel mis en place par Pho Tu Khaen et le jeune homme vise, sans qu'il soit explicité comme tel, voire perçu comme tel, à « combler le cœur » de la sœur afin que le jeune puisse espérer, me dira la petite-fille de Pho Tu Khaen, recevoir des faveurs en retour de sa démarche. Bien qu'il fasse peu de doute que les différents protagonistes de cette interaction ne réalisent pas les motivations et les conséquences possibles de l'action du jeune homme, tout est fait, cependant, pour que l'interaction ne prenne pas la forme d'une demande explicite d'argent ou de services auprès de la sœur de Pho Tu Khaen. Ce qui compte en de telles circonstances ce n'est pas l'absence de la demande mais son euphémisation. L'éventualité de la rétribution ne doit pas être perçue comme la contrepartie d'un échange entre deux inconnus mais doit reposer sur l'idée d'un don éventuel entre deux personnes désormais liées par un lien affectif, lien qui peut se structurer comme une relation de patronage. Cette forme familiale de relation patron-client est présente, sans être explicitée, entre les différents membres d'une famille, et *a fortiori* lorsque

---

<sup>297</sup> Expression qui littéralement signifie « cœur plein, cœur comblé » mais qui désigne communément le fait de consentir pleinement, d'être heureux de faire quelque chose.

la famille comprend des membres résidents dans un pays-tiers dont le statut social et économique les place en qualité de patrons.

Dans de telles circonstances et lors de la venue de tels membres au Laos, une certaine logique de redistribution s'applique sans qu'elle soit suscitée. Ainsi, les *lao-farang*<sup>298</sup> que j'ai pu rencontrer assurent la totalité des dépenses financières lors de leur séjour et ne manquent jamais de distribuer plusieurs présents (parfois directement de l'argent) au moment de leur venue. Cela fait partie d'une des obligations de ce type de relations de patronage où les personnes les mieux dotés sont censés assurer la plupart des dépenses. À l'inverse, ceux qui sont les cadets (du point de vue social) de ce type de relation rendent service aux aînés sans contrepartie directe. Dans l'anecdote racontée, le lien entre les personnes n'est pas assez étroit pour susciter l'éventualité de la contrepartie. L'interaction en question est donc une manière de participer à construire une relation susceptible de l'encourager.

De telles logiques d'euphémisation sont courantes au sein des relations d'échanges où la nature financière de ces derniers est le plus souvent invisibilisée. Néanmoins, certaines demandes précisément orientées vers l'achat d'outils agricoles par exemple peuvent être formulées explicitement, avec plus ou moins de succès. Si elle est peu visible dans le corpus recensé, l'influence des envois de fonds de parents résidents dans un pays-tiers est parfois mentionnée de la part d'autres habitants du village ou entre voisins pour expliquer l'acquisition de certains biens ou la construction de maisons dans un style plus moderne. De telles acquisitions sont souvent perçues comme suspectes par les autres habitants et se voient souvent trouver leurs explications dans des phénomènes exogènes à l'activité économique visible dans le village, dans le versement d'une somme par des parents habitants dans un pays-tiers ou par d'autres moyens liés à la contrebande (sur lesquels j'aurais l'occasion de revenir), par exemple.

Mais au-delà des effets sur les maisonnées et de la possibilité de recevoir de l'argent de proches installés dans des pays-tiers, la construction, la rénovation de *vat* ou l'organisation de cérémonies familiales suscitent aussi la réception de fonds provenant de l'étranger. Les murs qui entourent le *vat* du village voisin situé plus à l'ouest, indiquent le montant et les noms des principaux donateurs qui ont permis sa rénovation. La plupart de ces dons proviennent de pays-tiers, principalement les États-Unis et le Canada. À Ban Na Daeng, le *chao vat* du temple central a lui aussi de la famille au Canada et le maintien de leurs relations a permis de récolter nombre

---

<sup>298</sup> Terme souvent utilisé pour désigner les Laotiens installés de longue date dans un pays-tiers ou leurs descendants et qui tout en rendant compte de la proximité généalogique, marque les individus qualifiés ainsi d'un caractère d'étrangeté.



de dons pour la construction du *vat*. Le *sim*, la porte nord et les dalles en béton qui relient l'un à l'autre ont été financés par l'intermédiaire de campagnes de dons qu'il a organisé au sein de ses réseaux à Vientiane mais aussi au Canada où il retourne souvent. Action méritoire par excellence et particulièrement distinguée de l'échange économique intéressé, les donations réalisées dans le cadre d'activités religieuses sont l'une des modalités par lesquelles on constate l'envoi de fonds des proches résidant dans un pays-tiers.

#### CONCLUSION PARTIELLE

Si le profil socio-économique de Ban Na Daeng, comparé à celui de Ban Hat Sai, se rapproche un peu plus du modèle de la paysannerie rizicole en ce qu'il rend compte d'une plus faible proportion d'activité salariale et l'extraction de plus faibles revenus de l'agriculture, il n'en reste pas moins que les migrations structurent de longue date les trajectoires de vie de ses habitants.

Par l'institution de l'« envoi du genre » d'abord, les mobilités masculines ont été et demeurent encore l'un des vecteurs principaux des migrations vers les villages voisins mais aussi des nouveaux arrivants à Ban Na Daeng, dans une forme similaire à celle constatée à Ban Hat Sai. Par contre, si l'on tient compte des migrations contemporaines vers des pays étrangers, les destinations choisies par les habitants de Ban Na Daeng se résument presque exclusivement à des localités thaïlandaises alors que les travailleurs thaïlandais, eux, ont bien plus de possibilités dans le choix de ces destinations. Bien plus que pour Ban Hat Sai, les migrations internationales des résidents de la rive gauche concernent une population féminine et jeune. Néanmoins, l'impact des migrations sur les maisonnées de Ban Na Daeng apparaît moins visible que dans le cas de Ban Hat Sai dans la mesure où la plupart d'entre elles sont d'ordre temporaires et ce, malgré le fait que les salaires d'enfants partis fournissent une contribution non négligeable à l'économie de leur maisonnée d'origine. D'une certaine manière, les emplois temporaires en Thaïlande composent une partie de la logique de diversification économique à l'œuvre dans la majorité des maisonnées de Ban Na Daeng. La plupart des migrations laotiennes ont moins d'impact sur l'organisation sociale des maisonnées qui sont moins susceptibles d'être composées que de la seule génération des chefs de maisonnée.

Malgré des mobilités internationales moins étendues et un impact moins durable et visible de celles-ci sur l'économie et l'organisation sociale des maisonnées, il n'en reste pas

moins que dans ce contexte frontalier, elles font partie intégrante de la trajectoire des maisonnées et des individus habitants de Ban Na Daeng. La nature de ces migrations laotiennes est significative d'une structuration des rapports sociaux à l'échelle transfrontalière où la Thaïlande est devenue un horizon de promotion sociale pour les Laotiens alors que l'inverse n'est désormais plus vrai. Les structures contemporaines des mobilités laotiennes d'aujourd'hui rompent avec la fonction passée de l'espace frontalier telle que les villageois des deux rives se le représentent, c'est-à-dire comme un lieu qui était propice aux échanges bilatéraux.

### C. UNE STRUCTURATION DES VALEURS : CE QUE DISENT LES MIGRATIONS DES RAPPORTS TRANSFRONTALIERS

J'ai rappelé, en début de chapitre, les représentations qui étaient associées à la limite frontalière avant le conflit au Laos et la fermeture de la frontière avec la Thaïlande. Les traversées récurrentes et le commerce transfrontalier ainsi que l'installation sur l'autre rive concourent à faire de la frontière de l'époque un espace de circulation commun plutôt qu'une limite contrôlée.

Ces récits partagés de part et d'autre du fleuve et qui soulignent la porosité de la frontière durant une période qui semble s'étendre de manière indéterminée, mais spécifiquement antérieure au conflit et particulièrement au changement de régime, font échos au récit de fondation du village de Ban Na Daeng tel que j'ai pu le décrire au second chapitre. Dans ce récit de fondation, Ban Na Daeng est issu d'une double séquence de migration au-delà du Mékong (qui n'était pas encore institué en tant que frontière telle qu'on l'entend du point de vue du droit international, c'est-à-dire en tant que limite partagée de la souveraineté de deux Etats-nations). Des populations issues d'un hameau voisin à celui de Na Daeng auraient fui une épidémie ou la répression armée et se seraient installées sur les terres d'un village immédiatement voisin de Ban Hat Sai, puis dans un second temps, une partie de cette population serait revenue trouver des terres à cultiver sur les terres qui correspondent aujourd'hui à celles de Ban Na Daeng. Bien entendu, la période décrite par le professeur de Vientiane qui avait récolté plusieurs témoignages [Cf. Chapitre II], apparaît bien antérieure à celle décrite par mes interlocuteurs contemporains

puisque la fondation du village fait référence à une période proche du premier recensement effectué par Etienne Aymonier en 1884. Elle renvoie néanmoins à cette même idée d'une frontière particulièrement poreuse. L'idée d'une frontière perméable aussi bien avant l'occupation formelle de la France, pendant celle-ci et avant le changement de régime laotien, contredit les schémas préétablis d'une histoire générale des frontières, remise en question par Andrew Walker. Au sein de ces conceptions, la période qualifiée de moderne, celle de la construction des États-nations et de la mise en place des frontières, correspondrait à une perméabilité des frontières comparées à la période précédente supposément dénuée de toute administration de la limite souveraine, voire de conception de cette limite (Walker, 2009).

### *Une histoire localisée de la frontière*

Afin d'éviter ces écueils consistant à caractériser la réalité frontalière par une schématisation excessive, il me semble important de rappeler les représentations qui y sont associées et comment celles-ci rendent compte d'une rupture entre une frontière passée perçue comme poreuse et une frontière présente qualifiée de particulièrement restrictive. Constatant, dans un de leur ouvrage de synthèse, que les frontières ne correspondent que très rarement à leur représentation cartographique, qui constituent en elles-mêmes des outils de contrôle et d'ordre (Donnan & Wilson, 1999, p. 53) », Hastings Donnan et Thomas Wilson nous enjoignent à rendre compte des dynamiques historiques localisées et des transformations des représentations associées à la frontière dans le temps prenant appui sur les réflexions de M. Baud et W. Van Schendel. Néanmoins, au-delà des réflexions concernant la porosité précédente de la frontière telle qu'elle est conçue par les habitants contemporains des deux rives, il est parfois difficile d'avoir accès aux représentations passées à propos de la vie frontalière. Outre le fait que les contemporains de ces réalités antécédentes disparaissent, les perceptions d'une réalité passée donnent souvent bien plus d'indice sur les rapports contemporains à la frontière, où l'idéal d'une frontière ouverte vient souligner l'imperméabilité contemporaine, que sur la réalité des représentations à l'époque désignée. Et, précisément, lorsque l'on compare ces représentations avec les dynamiques migratoires décrites précédemment, la direction des flux et les aspirations qui leurs sont associées se sont profondément transformées. En témoigne l'absence parmi les enfants sortis des maisonnées de Ban Hat Sai de personnes installées sur les rives laotiennes alors qu'à l'inverse les destinations thaïlandaises représentent, à l'exception de deux cas, l'exclusivité des destinations étrangères dans le corpus de Ban Na Daeng. Bien entendu, cette

transformation des flux frontaliers doit, pour partie, se comprendre du point de vue des possibilités offertes en termes d'emplois, mais pas seulement. Le cas des migrations très ponctuelles, souvent d'une journée ou de quelques jours, vers l'autre rive dans le cadre d'emploi agricole rend bien compte de cette transformation des flux frontaliers mais aussi, plus profondément, d'une structure hiérarchisée des relations entre les deux rives.

#### 1. SUBORDINATION A TRAVERS LE MEKONG : L'UNILATERALITE DES MIGRATIONS AGRICOLES

Dans son travail de thèse, Soimart Rungmanee traite spécifiquement des transformations agraires à l'œuvre entre deux villages situés eux aussi à la frontière lao-thaï, mais cette fois-ci entre la province de Mukdahan en Thaïlande et celle de Savannakhet au Laos. Elle constate l'émergence depuis les années 1990 de l'emploi d'ouvriers agricoles de la rive d'en face par les agriculteurs thaïlandais du village de Ban Fangthai<sup>299</sup>. Le départ de la main d'œuvre agricole, notamment la plus jeune des villages du nord-est thaïlandais, explique pour partie la nécessité d'embaucher des travailleurs laotiens. Au début, selon l'auteure, les embauches se réalisaient parmi des personnes apparentées ou des connaissances pour devenir peu à peu une pratique plus commune ne nécessitant pas de liens établis entre employeurs et employés. Ces courtes migrations de travail se réalisent en dépit du cadre légal qui régit l'entrée des travailleurs étrangers sur le territoire thaïlandais. Malgré cette interdiction, les propriétaires thaïlandais continuent d'embaucher des travailleurs lao. De même, les représentants locaux du village connaissent et parfois même pratiquent ce type d'embauche qui demeure toléré. Les officiels des districts savent eux-mêmes très bien que ce genre de pratiques ont cours dans les villages frontaliers et choisissent de ne pas en faire cas (Rungmanee, 2014, p. 222), considérant que l'emploi de main d'œuvre laotienne est une nécessité pour les agriculteurs des villages thaïlandais dont une partie de la jeune main d'œuvre locale qui aurait pu être disponible est partie travailler vers Bangkok (*Ibid.*, p. 124).

Ce type de pratiques est, ou plutôt a été, courant lui aussi dans le village de Ban Hat Sai bien qu'il soit officiellement interdit<sup>300</sup>. Au moment de l'enquête, seul 41 des 181 maisonnées interrogées à Ban Hat Sai Nuea et Ban Hat Sai Tai ont indiqué avoir embauché des travailleurs agricoles durant la saison de l'année précédente. Parmi ces 41 maisonnées, seules 12 d'entre elles

<sup>299</sup> Le nom du village ayant été changé par l'auteure, le terme de *fang thai* signifie « du côté thaïlandais ».

<sup>300</sup> Le chapitre suivant reviendra plus avant sur les conditions de possibilité des traversées et plus généralement sur le quotidien frontalier.

avaient embauché des travailleurs de l'autre rive. Enfin, seules quatre d'entre elles affirment que les travailleurs employés font partie de la même famille. Nombre de personnes interrogées affirment qu'elles avaient l'habitude (il y a cinq ou dix ans selon les familles) d'employer des travailleurs laotiens pour semer, repiquer ou récolter le riz. Le repiquage et la récolte du riz sont des tâches qui lorsqu'elles sont réalisées à la main demandent du temps et une importante main d'œuvre. Néanmoins, la forte mécanisation du travail agricole sur les rives thaïlandaises initiée il y a plusieurs décennies fait qu'aujourd'hui presque aucun riziculteur de la rive droite ne réalise la moisson de manière manuelle mais loue (et pour certains, possèdent le matériel agricole adéquat<sup>301</sup>) les services de personnalités ou de proches du village ou des villages alentours qui possèdent des moissonneuses. Les possibilités de mécanisation pour le repiquage<sup>302</sup> sont plus difficiles à trouver et lorsque les outils existent, ils sont pour la plupart difficile d'utilisation<sup>303</sup>, même si onze maisonnées déclarent louer ce type de matériel et 26 déclarent en posséder. Dès lors, parmi les maisonnées déclarant avoir embauché des travailleurs laotiens l'année passée, quasiment toutes déclarent l'avoir réalisé dans le cadre du repiquage du riz, seule tâche pour laquelle il est difficile de se passer de main d'œuvre. Néanmoins, depuis quelques années, les agriculteurs de Ban Hat Sai déclarent de moins en moins repiquer leur riz. Malgré le fait que les rendements sont moins élevés lorsque le riz est semé à la volée directement, cela nécessite, d'une part moins de main d'œuvre et, d'autre part, le manque de rendement est compensé par un usage généralisé d'engrais chimiques, de désherbants ou d'autres produits contre les nuisibles<sup>304</sup>.

Mais le manque de demande ne semble pas être le seul facteur explicatif concernant la réduction du nombre d'embauches de travailleurs laotiens sur les rives thaïlandaises. La différence de salaire, notable les années précédentes entre une journée de travail dans les rizières laotiennes et les rizières thaïlandaises, semble s'être peu à peu réduite. Et, lorsque Soimart Rungmanee s'interroge sur l'avenir de l'embauche de travailleurs agricoles laotiens à la frontière en raison de l'augmentation du salaire minimum journalier en Thaïlande (Rungmanee, 2014, pp. 236–237), les données récoltées à Ban Hat Sai tendent à montrer que ces embauches risquent de

<sup>301</sup> Cinq maisons déclarent posséder une ou deux moissonneuses.

<sup>302</sup> Procédé qui consiste à semer, dans un premier temps, le riz au sein de pépinière, puis après quelques semaines repiquer les plants à distance adéquat. Ce procédé améliore le rendement comparé à celui qui consiste à semer les grains à la volée directement dans le champ.

<sup>303</sup> Une de mes interlocutrices me dit que l'avantage d'un tel outil est qu'il est capable de repiquer une surface de 10 *rai* par jour mais qu'il aurait pour désavantage de ne pas planter les plantules assez profonds dans la terre, ce qui les rendraient vulnérables aux inondations.

<sup>304</sup> Le nombre de variétés de riz utilisés dans le nord-est thaïlandais a considérablement diminué vers la fin des années 1980 avec l'adoption de deux variétés principales, l'une non-gluante le KDML105 et l'autre gluante, le RD6. Leur réponse supérieure aux engrais chimiques ont conduit à ce qu'elles deviennent les deux variétés les plus largement utilisées (Grandstaff et al., 2008). Ces deux variétés sont presque les seules utilisées à Ban Hat Sai.

décroître. Lors de mon second terrain de 2016, plusieurs habitants de Ban Na Daeng me racontent qu'ils ne comptent plus aller travailler sur les terres de la rive voisine. D'une part, parce que, comme on l'a vu, les habitants de Ban Hat Sai embauchent moins mais aussi, d'autre part, on me dit que l'avantage de bénéficier d'un salaire thaïlandais tend à diminuer. Et, en effet, sur l'année recensée la paie journalière de travail agricole à Ban Na Daeng oscillait entre 60 000 LAK et 70 000 LAK, mais tous affirment que le salaire doit théoriquement être de 70 000 LAK. Sur l'autre rive, le salaire était en moyenne de 300 THB, équivalent environ à 68 000 LAK<sup>305</sup>. Dès lors, l'avantage comparatif entre les deux salaires se révèle de moins en moins important pour justifier d'aller travailler dans les rizières thaïlandaises. Cette concomitance du manque de demande et d'offre, tend à prédire une baisse de cette pratique dans les années à venir. En pratique néanmoins, le terrain que j'ai réalisé entre avril et octobre 2016 m'a permis d'assister aux différentes activités liées à la culture du riz annuel (*na pi*) mis en culture durant la saison des pluies. Et durant celle-ci, en même temps que les paysans laotiens travaillaient sur leur propre rizière pour le repiquage du riz, qu'ils embauchaient des parents ou des voisins pour y travailler ou que certains s'échangeaient réciproquement ce service, d'autres partaient travailler quelques jours dans les rizières de Ban Hat Sai ou de villages voisins sur la rive thaïlandaise. Malgré le manque d'avantage comparatif entre les salaires, les réseaux déjà établis et certains liens familiaux qui perdurent pour partie expliquent ce maintien résiduel de l'embauche transfrontalière. Les personnes reviennent sur les terres où ils ont déjà travaillé et sont possiblement recontactées pour y travailler. Pour certaines et certains, leurs employeurs sont aussi des personnes avec qui ils entretiennent des activités commerciales de longue date. Ainsi, ces journées de travail sont aussi l'opportunité de récupérer quelques denrées maraîchères qui seront revendues sur le marché de Vientiane le jour suivant.

Néanmoins, les liens familiaux, les possibles relations de longue date et les transactions commerciales ne doivent pas masquer une certaine asymétrie de la relation transfrontalière qui ne saurait être seulement entendue, dans un tel cadre, comme prenant effet au sein d'un espace frontalier « fluidifié » par les liens culturels et généalogiques qui rapprochent les deux populations entre elles. Au sein même des deux villages, l'embauche de main d'œuvre est beaucoup plus courante à Ban Na Daeng qu'elle ne l'est aujourd'hui à Ban Hat Sai. Il existe de plus en plus de propriétaires de moissonneuses qui peuvent offrir leur service durant la période de la récolte sur les rives laotiennes mais leur coût est encore trop élevé pour la plupart des

---

<sup>305</sup> Un de mes interlocuteurs privilégié me parlera d'un salaire de 200 THB journalier pour rémunérer les travailleurs laotiens correspondant à un peu plus de 45 000 LAK.



maisonnées, de même pour l'utilisation d'intrants chimiques, même s'ils se généralisent notamment dans la production maraîchère. Entre fin juin et le mois de juillet, on peut voir nombre d'hommes et femmes, notamment des jeunes, travailler dans les champs des uns et des autres pour arracher les plantules (*lok ka*) et les repiquer (*dam na*). Mais malgré l'explosion de la demande de travail agricole durant cette période, aucun habitant de la rive thaïlandaise n'est jamais embauché pour travailler dans une rizière laotienne en dépit des liens familiaux qui peuvent exister et qui justifient, à l'inverse et pour partie, la venue de travailleurs laotiens sur l'autre rive. Plusieurs facteurs expliquent cette impossibilité et j'aurai l'occasion de revenir longuement sur la quasi-unilatéralité des traversées frontalières dans un tel contexte. Mais une telle asymétrie des relations d'exploitation dans le cadre du travail agricole participe à produire – mais aussi, à l'inverse, sont partiellement produites par – une asymétrie générale dans la structuration symbolique des relations entre habitants de la rive droite et de la rive gauche. Au sein de cet ordre symbolique à la frontière, les villageois thaïlandais incarnent la figure de l'employeur, et les habitants de la rive gauche, incarnent, eux, la figure de l'employé ou du subordonné. De la sorte, l'image d'une relation internationale structurée en termes de relations d'aïnesse, *pen phinong kan*, où le Laos représente, sur le plan économique, le cadet tandis que la Thaïlande est perçue en aînée, s'incarne à l'échelle locale au sein de relations sociales, parfois intrafamiliales, qui sont aussi et en même temps des relations de patronage. Bien que, comme l'affirme Soimart Rungmanee, la demande forte de main d'œuvre laotienne (qui n'apparaît pas aussi nette dans le corpus de Ban Hat Sai) durant la saison agricole en Thaïlande offrirait une certaine marge de manœuvre aux travailleurs laotiens qui auraient alors l'opportunité d'opter pour les meilleures conditions de travail et ainsi de choisir entre différents employeurs thaïlandais (Rungmanee, 2014, p. 224), il n'en reste pas moins, à l'inverse, que l'inexistence des embauches thaïlandaises en terres laotiennes place les travailleurs laotiens en position structurale de subordonnés. Cette structuration sociale des rapports inter-frontaliers ne se donne pas seulement à voir dans le registre du travail mais est aussi visible dans celui de l'alliance.

## 2. *PHI KHOEI KHI KHIAT*<sup>306</sup> ? TRANSFORMATION DES DYNAMIQUES MATRIMONIALES TRANSFRONTALIÈRES

On l'a vu dans les sections précédentes, les mariages mixtes en général, mais plus précisément les mariages transfrontaliers, c'est-à-dire qui mettent en jeu des personnes venant

---

<sup>306</sup> « Le gendre fainéant ? ».

des deux rives, sans être généralisés sont, ou plutôt ont été, communs dans notre corpus. Je reviens ici sur les différentes données généalogiques évoquées dans la section précédente et sur les différences constatées à l'égard des possibilités de mariage transfrontalier. Plus on remonte dans les générations, plus la possibilité que des femmes thaïlandaises viennent s'installer au Laos étaient possibles. De la même manière, il était plus courant que des hommes laotiens épousent une femme thaïlandaise. Parmi les personnes encore vivantes aujourd'hui, les femmes venant de Ban Hat Sai installées à Na Daeng sont pour la plupart arrivées en couple ou avec des parents qui effectuaient en premier lieu la migration. Ces migrations des Thaïlandaises vers Na Daeng apparaît de moins en moins se produire aujourd'hui, où on trouve quelques mariages d'hommes thaïlandais avec des femmes laotiennes mais aucun cas inverse où l'époux est laotien et l'épouse thaïlandaise.

De plus, dans le cas des mariages d'une femme laotienne avec un homme thaïlandais, si l'on compare le nombre de mariage où la femme est installée en Thaïlande et les cas où un époux thaïlandais est installé sur la rive gauche, on se rend compte que la tendance à l'uxorilocalité, qui semble pourtant prévaloir de part et d'autre du Mékong, ne s'applique plus dans le cadre de la relation transfrontalière où les femmes viennent s'installer plus favorablement en Thaïlande que les hommes au Laos. Cet état de fait se trouve renforcé du point de vue symbolique par les appréciations émises par les habitants à l'égard de potentiels partenaires transfrontaliers et particulièrement à l'égard des corps féminins.

Le commerce sexuel à l'œuvre à la frontière, principalement autour de la ville de Nong Khai, que j'ai déjà rapidement évoqué, ne se donne pas à voir dans un village tel que celui de Ban Hat Sai. Néanmoins, les hommes ne se cachent pas pour parler du corps des femmes laotiennes dont ils reconnaissent qu'ils font l'objet d'un commerce en ville. À maintes reprises, les femmes laotiennes me sont décrites comme ayant la peau plus claire<sup>307</sup>, les traits plus fins et de la sorte étaient plus susceptibles de susciter l'attirance des hommes. À ces remarques sur le corps féminin comme objet de la projection du désir masculin, viennent s'ajouter que ces considérations sur le degré de clarté de la peau sont émises par comparaison aux représentations associées à la peau des femmes isan, jugée plus sombre et à leurs traits perçus comme moins fins. Paradoxalement, ces représentations concernant les femmes isan sont aussi partagées à

---

<sup>307</sup> Sverre Molland le décrit comme un critère de préférence des clients thaïlandais de Nong Khai (Molland, 2010b). Parmi mes interlocuteurs thaïlandais, la préférence pour les peaux claires, largement partagée, est comprise aussi comme une distinction sociale entre les femmes paysannes travaillant au champ et ayant la peau plus sombre et les femmes de classes urbaines, ici de Vientiane, croisées souvent, selon mes interlocuteurs, à Nong Khai et qui auraient la peau plus claire.

l'échelle nationale<sup>308</sup> sur la base desquelles le corps isan est renvoyé à un corps grossier, presque naturellement conçu pour les travaux agricoles, comme le montre Stéphane Rennesson à propos du corps masculin des Isan dans le champ du *muai thai* (Rennesson, 2007). Les mêmes stéréotypes qui viennent disqualifier les corps isan par rapport à ceux des thaïs centraux, jugés graciles et à la peau claire, sont ainsi utilisés par les hommes isan eux-mêmes pour disqualifier le corps des femmes isan, face à celui des femmes lao perçu comme plus attractif sur le plan de la sexualité. Ces constats sur les corps féminins des deux rives peuvent apparaître paradoxaux dans la mesure où les deux populations sont exposées aux mêmes travaux agricoles. Ces stéréotypes relèvent plutôt d'un fantasme et d'un désir d'appropriation alimentés, en partie, par l'économie du sexe à Nong Khai, d'une perception des femmes laotiennes comme étant plus « traditionnelles » et ainsi plus « soumises » mais aussi, on le verra dans le chapitre IV, d'un rapport ambivalent avec la rive gauche. Cette attirance à l'égard du corps de la femme lao et la volonté de son appropriation se double aussi de remarques que j'ai pu entendre à propos d'un supposé caractère volage des femmes de la rive gauche, ayant plus de propension à boire que celles de la rive droite. Mes différents allers-retours entre les deux villages vont même jusqu'à susciter des doutes quant à une liaison que je pourrais entretenir avec des femmes laotiennes en raison du caractère volage, mais aussi manipulateur, que certains villageois de Ban Hat Sai leur attribuent<sup>309</sup>. De la sorte, les femmes lao sont souvent renvoyées à un corps sexualisé mais dont d'une certaine manière, il faudrait se méfier. On voit bien là comment le désir est aussi un rapport de pouvoir, ici des hommes thaïlandais face aux femmes laotiennes de l'autre rive (Foucault, 1976). Bien entendu, cette économie du désir à la frontière, n'explique pas la possibilité des mariages. On ne peut réduire les logiques de l'alliance à celle du désir. Néanmoins, ces contradictions apparentes à l'égard de la qualification des corps féminins, sur lesquelles je reviendrai dans le chapitre VI, sont importantes à soulever dans la mesure où elle ne s'applique jamais aux partenaires masculins.

Les hommes laotiens ne constituent presque jamais des partenaires envisagés par les femmes de Ban Hat Sai. Renvoyés au statut de paysan pauvre, ils sont souvent perçus comme des subordonnés avec qui il est difficilement possible d'envisager le mariage. Ici, le rapport de

---

<sup>308</sup> Chris Lyttleton qui a travaillé sur la prostitution dans le nord-est thaïlandais, montre comment les femmes isan étaient dévalorisées sur le plan esthétique face aux femmes du Nord : « Generally speaking, in contrast to the Northern women, those from Isan are considered by the Thai to be less attractive because of their darker skin (Lyttleton, 1994, p. 260). »

<sup>309</sup> À plusieurs reprises, on m'a mis en garde contre la possibilité de me faire envoûter par un charme (*Sane*).

pouvoir, et la distinction sociale qui en découle entre les deux rives demeurent même s'ils ne s'incarnent pas dans un désir d'appropriation, bien au contraire.

En raison de ce type de mariage avec des hommes thaïlandais, les femmes laotiennes sont parfois décrites comme étant vénales et cherchant dans le mariage avec un thaïlandais un avantage financier. Rien ne permet d'affirmer cela. Si le mariage avec un homme thaïlandais n'est jamais explicitement exclu parmi les jeunes femmes de Ban Na Daeng, il ne constitue pas pour autant un modèle. Ce qui est désiré, par contre, par les jeunes femmes tout autant que par les jeunes hommes, c'est la possibilité de la traversée et l'accession possible à la « modernité » thaïlandaise telle qu'elle est perçue au travers des émissions, séries télévisées et sur internet que les habitants de Ban Na Daeng captent par le réseau 3G thaïlandais, accessible grâce à la proximité frontalière. Malgré l'émergence de chaînes de télévision de divertissement laotiennes depuis quelques années<sup>310</sup>, la consommation culturelle des habitants de Ban Na Dang demeure largement issue de productions thaïlandaises aussi bien dans la musique, le cinéma que la télévision. Cet aspect a souvent été mentionné mais il mérite de l'être encore une fois, sans quoi on ne pourrait comprendre l'attrait des plus jeunes pour le territoire thaïlandais qui constitue la forme la plus localisée, la plus proche et la plus aboutie de la modernité capitaliste. Ainsi, les jeunes de Ban Na Daeng, hommes et femmes, ne semblent pas éprouver de désir particulier à réaliser une alliance avec les habitants de la rive voisine, mais cet attrait vers le territoire voisin constitue une des motivations pour expliquer les migrations des plus jeunes vers la Thaïlande. Les rapports de pouvoirs transfrontaliers, en revanche, ont pour conséquence que les hommes laotiens ont moins de chance de se marier avec une femme thaïlandaise que les femmes laotiennes en ont de se marier avec un homme thaïlandais. Dès lors, cet écart entre la désirabilité des hommes et des femmes laotiens conduit à ce que ces dernières s'installent plus favorablement que les hommes sur le territoire thaïlandais. Dans le cadre d'un tel mariage, la tendance à l'uxorilocalité semble bien moins s'appliquer que lorsque les mariages sont réalisés à l'intérieur de chacune des frontières. L'attrait économique et culturel dont bénéficie la Thaïlande face au territoire laotien a pour conséquence que, toutes choses égales par ailleurs, les hommes thaïlandais ont désormais moins de chance de venir s'installer dans la maisonnée d'origine de leur épouse laotienne.

Ainsi, la transformation des rapports de pouvoir entre les deux États et entre les deux populations au cours de la deuxième moitié du siècle dernier, ont produit des changements

---

<sup>310</sup> La télévision laotienne fut longtemps cantonnée à une chaîne nationale diffusant en continu les discours de hauts responsables de l'État.

structurels profonds dans la relation de genre et les possibilités d'alliance inter-frontalières. L'idée d'un espace transfrontalier homogène et poreux dont la continuité ethnolinguistique de ses habitants et habitantes permettrait de créer un pont entre les deux territoires doit, il me semble, être remise en question en raison des profonds changements structurels subis à la frontière depuis la fin du vingtième siècle. Ces changements qui ont transformé les rapports de pouvoir et de subordination dans le registre économique et du travail ont aussi durablement affecté les logiques de l'alliance à la frontière. Ces transformations des formes de l'alliance à la frontière sont ainsi perceptibles dans une structuration genrée des corps des migrants de l'autre rive. De tels rapports transfrontaliers doivent dès lors se comprendre à l'intersection des rapports de classes et de genre.

## CONCLUSION

La discussion précédente a comparé les logiques migratoires différenciées des deux rives. Pour saisir comment se sont intégrés les éléments discutés dans le troisième chapitre et la transformation de la structure des mobilités depuis le conflit indochinois, il me fallait étendre ses conclusions et insérer la dynamique exceptionnelle des flux de réfugiés vers les rives thaïlandaises parmi les différentes séquences de mobilités advenues dans les deux territoires. Un des éléments qui permet de rejoindre les dynamiques qui sont et qui ont été à l'œuvre dans les deux villages est la logique résidentielle qui dans le passé, et encore aujourd'hui, structure une partie des arrivées dans les villages et les départs dans les localités voisines. Un autre de ces éléments, en partie tributaire du premier, est que les deux populations sont et ont été caractérisées par une forte mobilité. Le partage de la figure du *pai thiao pattern* par les habitants des deux rives a longtemps été une des explications des mobilités masculines comme formes admises d'éloignement. Il faut rappeler aussi que ce modèle est aussi souvent largement ancré dans la nécessité, pour les hommes, de se procurer l'argent pour payer la compensation matrimoniale nécessaire à leur mariage. Ces éléments sont encore effectifs aujourd'hui. Néanmoins, de part et d'autre de la frontière, les migrations se sont de plus en plus féminisées ces cinquante dernières années et cette féminisation se perçoit d'autant plus dans le cadre des migrations vers les pays étrangers (mais aussi vers la capitale et le centre pour le cas thaïlandais).

C'est néanmoins ici que les similitudes s'arrêtent entre les deux villages. Car si effectivement les deux territoires ont toujours été des territoires de mobilité, celles-ci sont structurées de manières bien distinctes aujourd'hui. D'une part, leurs effets sur l'économie et l'organisation sociale des maisonnées ne sont pas les mêmes, tant les migrations des populations de Ban Hat Sai s'inscrivent bien plus durablement dans la biographie des individus autour du travail salarié. La possibilité d'avoir des maisonnées dont la totalité des enfants sont absents à Ban Hat Sai est plus forte qu'elle ne l'est à Ban Na Daeng où les maisonnées nucléaires sont largement majoritaires, contrairement à ce que pourrait prédire une lecture développementaliste de l'économie domestique. D'autre part, les destinations disponibles à l'international divergent largement entre les deux territoires. Pour les habitants de Ban Hat Sai, les pays du Moyen-Orient ont longtemps fait appel à la main d'œuvre thaïlandaise, notamment dans le travail du bâtiment. Aujourd'hui, les migrations internationales semblent se concentrer autour d'autres pays asiatiques comme Singapour, la Corée du Sud, Taïwan, le Japon. Pour les habitants de Ban Na Daeng, si l'on exclut les migrations qui ont eu cours à la suite du conflit dans la péninsule durant le dernier quart du vingtième siècle, les destinations étrangères éligibles à la migration se concentrent exclusivement à l'intérieur du territoire thaïlandais. Les migrants recensés dans le corpus sont plutôt jeunes et la population féminine en Thaïlande est plus forte que celle des hommes aujourd'hui. Néanmoins, on constate que la plupart de ces migrations font aussi partie d'une logique de diversification économique des maisonnées qui conduit à envisager la migration laborieuse vers la Thaïlande à plusieurs moments de la biographie de la maisonnée et des individus. L'explicitation de ces différences dans le registre des mobilités contemporaines entre les habitants des deux rives permet de cerner la transformation contemporaine des relations frontalières entre les deux populations à l'aune des structures plus globales des mobilités. Et en effet, l'intensification des flux de travailleurs laotiens vers la Thaïlande en comparaison du tarissement des flux inverses, des travailleurs thaïlandais vers le Laos dont les protagonistes des deux rives tendent à affirmer qu'ils étaient prolifiques avant le conflit, donne à voir les transformations à l'œuvre dans les rapports transfrontaliers. L'existence de travailleurs agricoles migrants laotiens vers le village de Ban Hat Sai, si elle tend momentanément à disparaître, montre comment, en raison du manque de main d'œuvre de jeunes travailleurs thaïlandais et de la disponibilité de ceux de la rive gauche, les habitants de la rive laotienne se sont trouvés de plus en plus en position de subordonnés. De la même manière, les logiques de l'alliance se sont transformées au cours des dernières années et rendent compte de rapports sociaux de pouvoir entre les sexes à la frontière, avec une plus grande occurrence d'installations



de femmes laotiennes sur les rives thaïlandaises, érigées en femmes sexuellement désirables par rapport aux hommes laotiens dont le corps semble symboliser l'univers paysan.

Néanmoins, de telles assertions concernant la structure des rapports de pouvoir à la frontière ne doivent pas faire l'économie d'une ethnographie du passage transfrontalier et de ce qu'il symbolise au quotidien pour les différents protagonistes de la frontière. Car, si les divergences économiques entre les deux territoires ne font pas de doute, il n'en reste pas moins que les logiques d'appartenance respectives ne sauraient non plus se résumer à l'appartenance territoriale ou à la citoyenneté des habitants de Ban Hat Sai ou de Ban Na Daeng. Lieu par excellence de la marginalité et de la subversion, la frontière donne à voir des logiques d'appartenance souvent contradictoires au croisement des qualifications imposées par les États souverains et les cartes ethnolinguistiques.

## CHAPITRE V

# CHRONIQUES FRONTALIÈRES

L'ÉPAISSEUR DIFFÉRENCIÉE DE LA LIMITE



*Figure 31. Pêcheur laotien sur le Mékong du point de vue de la rive thaïlandaise (B. Le Saint).*

## *De la limite frontalière à l'espace frontalier*

Limite séparant deux unités territoriales distinctes, élaboration politique arbitraire participant à la production de deux entités nationales ou encore point de passage de mobilités qui la transcendent, la frontière a été conçue jusqu'ici comme une entité qui délimite et circonscrit des territoires et des ensembles sociaux. Et on a bien vu comment une telle limite aussi bien dans son élaboration historique que dans les dynamiques contemporaines, participe à structurer les espaces qu'elle distingue et réciproquement. Une analyse des rapports frontaliers ne saurait faire abstraction des différentes forces structurelles décrites précédemment tant elles conditionnent les usages et les représentations localisées de l'espace frontalier. Noboru Ishikawa qui a, lui, travaillé sur la frontière malayo-indonésienne conclut de la même manière en s'appuyant sur les propos d'E. Wolf :

It [structural power] creates operating units, a process closely related to the emergence and transformation of community, labor and commodity markets, and in the case of borderlands under analysis the territoriality of the state itself. Structural power in the form of colonialism, internationalism, transnationalism, and globalization structures political economy and labor processes on the ground. This mode of power "not only operates within settings or domains but also organizes and orchestrates the setting themselves, and that specifies the distribution and direction of energy flows" (Wolf 2001 : 384) (2010, p. 226).

Comme l'affirme M. Baud et W. Van Schendel par l'intermédiaire de Sven Tägil, l'un des paradoxes intrinsèque aux études frontalières (*border studies*) est que les frontières (*boundaries*) séparent les personnes (ou groupes de personnes) et les qualités de cette séparation influencent, en retour, les interactions entre les populations (Baud & Van Schendel, 1997, p. 215). On a pu voir au terme du chapitre précédent, à quel point cet aspect était particulièrement fort dans le cadre des relations de travail et de la structure des rapports de sexe.

Cependant, à l'inverse, ces différentes forces ne sauraient résumer définitivement les rapports frontaliers, tout comme la division territoriale qui institue la citoyenneté laotienne sur la rive gauche et thaïlandaise sur la rive droite ne saurait circonscire les appartenances telles qu'elles sont revendiquées ou mises en scène au quotidien dans les usages localisés de la frontière. En ce sens et dans la dynamique des études sur les *borderlands*, l'analyse des pratiques

localisées à la frontière permet de contourner certaines des représentations officielles à l'égard de l'appartenance nationale et de décrire les ajustements pratiques qui se réalisent entre États et Nations (Wilson & Donnan, 1998). La discussion qui va suivre au cours de ce chapitre vise à l'analyse de ces recompositions quotidiennes à la frontière pour passer de la description comparée des territoires délimités par la limite frontalière à une ethnographie de l'espace frontalier. Celle-ci, en connaissance des éléments déjà décrits précédemment, me permettra alors de rendre compte moins des éléments comparables qui rapprochent ou qui distinguent les deux rives, que de la forme des comparaisons quotidiennes telles qu'elles sont effectuées par les acteurs de la frontière, comme performances d'identités contrastives (Herzfeld, 2001, p. 268). Il s'agit moins alors de déterminer la pertinence de la continuité isan-lao à la frontière ou au contraire de leur distinction irrévocable, que de rendre compte de la manière dont ces deux paradigmes sont mis en scène et utilisés dans le quotidien des rapports transfrontaliers. Dès lors, il me paraît nécessaire de concevoir la frontière comme un espace au sein et au travers duquel ces interactions peuvent être analysées, un lieu spécifique dont la circonscription est fonction des usages et des déplacements qui y ont cours.

La particularité de la frontière thaï-lao telle qu'elle se matérialise entre Ban Hat Sai et Ban Na Daeng est qu'elle constitue en même temps une ressource halieutique importante, une voie de transport et le creuset d'entités spirituelles. Dans un tel contexte, elle est à la fois une ressource à exploiter, une limite à traverser, un territoire à administrer et une entité avec laquelle il faut négocier. La première partie de ce chapitre aura pour but de définir ces différents aspects du Mékong et de la frontière en tant qu'objet mais aussi en tant que canal, que vecteur. En ce sens, la première section tentera de démontrer comment la frontière constitue un tiers élément à prendre en compte dans l'interaction entre rive droite et rive gauche, comment elle est aussi devenue, ces dernières années, un élément incontournable des politiques économiques, touristiques et environnementales dans le cadre de nouvelles entités régionales et enfin comment le Mékong fait l'objet d'une observation quotidienne sur chacune des deux rives. Cette observation se réalise respectivement au sein de deux espaces très circonscrits, des *sala*, définis comme lieux de détente et de repos mais qui constituent cependant les lieux d'une surveillance.

La seconde partie de ce chapitre analysera comment ce territoire frontalier est investi de manière différente par les protagonistes des deux rives. Plus précisément, je montrerai comment l'espace frontalier ne recouvre pas la même réalité selon que l'on est issu de la rive droite ou de la rive gauche et que celui-ci apparaît bien plus étendu, aussi bien en raison des possibilités matérielles de circulation plus grandes que dans la perception que s'en font les acteurs, pour les

ressortissants de la dernière plutôt que pour les habitants de Ban Hat Sai. Outre un usage différencié de l'espace frontalier par les acteurs des deux rives, je montrerai comment dans le cas thaïlandais, certains acteurs particuliers ont partie liée à la frontière alors qu'une grande partie des autres habitants ne s'y investissent que très peu, sauf à la considérer comme marqueur de la distinction qui les lie avec l'autre rive. Pour aller plus loin, on pourra voir que cet espace frontalier ne se limite pas à la zone de territoire qui lie les deux villages en question mais doit aussi être entendu à une échelle plus longitudinale et on tentera de voir comment l'espace frontalier tel qu'il est perçu et pratiqué à l'échelle des deux villages se distingue (et est distingué par les habitants) de celui situé à quelques dizaines de kilomètres, représenté par le Pont de l'Amitié, entre Nong Khai et Vientiane.

Dans l'ultime section de ce chapitre, j'analyserai ce que la traversée d'une rive à l'autre met en jeu. À la limite du légal et de l'illégal, du licite et de l'illicite, les activités frontalières sont aussi traversées par toute une économie morale qui qualifie et parfois disqualifie les personnes qui en usent quotidiennement. Le commerce frontalier cristallise la suspicion envers ceux qui le pratique, notamment en raison de la présence du trafic de *ya ba* (désignant des méthamphétamines particulièrement consommées en Thaïlande) et de la contrebande plus généralement. Si certaines activités peuvent être ainsi qualifiées de suspectes en raison du fait qu'elles se déroulent de l'« autre côté », là où elles ne peuvent être vues et évaluées, il existe certaines personnalités qui, par les liens familiaux ou économiques qu'elles entretiennent plus explicitement avec l'autre rive, se chargent de colporter les activités d'en face, comme des intermédiaires de la rumeur. Souvent perçue comme un espace en marge de l'État, je tenterai de montrer finalement comment la frontière constitue un lieu où peuvent se jouer et se construire des rapports et des représentations de nature fortement ambivalente avec l'autorité.

## A. L'OBJET-FRONTIÈRE : INTERAGIR AVEC LE MEKONG

### 1. LE MEKONG ENTRE SUBSTANCE ET VECTEUR SACRÉ

Le Mékong (*mae nam khong*) représente une ressource indispensable dans le contexte rizicole que j'ai décrit en tant qu'il permet d'assurer les besoins d'irrigation et plusieurs récoltes dans le cours de l'année. Il est aussi un réservoir de ressources halieutiques, de poissons principalement, qui on va le voir constitue aujourd'hui un apport quotidien substantiel pour les habitants de la rive gauche particulièrement. Il constitue aussi un élément indépendant à surveiller notamment durant la saison des pluies, avec une montée des eaux qui conduit régulièrement à des immersions partielles des terres environnantes mais aussi à plusieurs reprises à des inondations, plus conséquentes. Les habitants de Ban Hat Sai âgés de plus de 60 ans se souviennent des dernières inondations notamment celle de 1966 (2509) qui a été dévastatrice et a conduit les habitants à se réfugier plus en amont, près de la route principale d'aujourd'hui et provoqué plusieurs morts. Une autre moins conséquente, mais que l'on m'a mentionnée à plusieurs reprises, a eu lieu en 1971 (2514). Sur la rive laotienne, la force du fleuve a même ravagé une partie des berges du Mékong qui a emporté un bout de terre entier avec lui. Les pêcheurs, surtout parmi les Laotiens qui sont bien plus nombreux à pratiquer le fleuve et qui naviguent au quotidien sur le Mékong, sont parfaitement conscients de sa force et des dangers de son courant. Ils se gardent d'envisager la pêche lorsque le fleuve est trop agité. Si un pêcheur venait à tomber de sa pirogue, il serait immédiatement emporté plusieurs centaines de mètres en aval. La trajectoire et la direction du bateau face au fleuve est importante pour ne pas risquer un retournement de l'embarcation.

Dès lors, le fleuve Mékong représente une ressource mais aussi une force avec laquelle il faut négocier au quotidien. Il constitue un élément, voir un personnage central de plusieurs légendes locales d'importance. L'une d'entre elle explique la provenance d'une statuette de Bouddha, Luang Pho Phra Sai, abritée au Wat Pho Sai de Nong Khai et qui constitue une des attractions touristiques ainsi que le *palladium* de la région. Durant la période du Lan Xang, trois statues de bouddhas en or furent confectionnées en l'honneur des trois filles du roi : Suk, Soem et Sai. Les statues furent nommées en fonction du nom de ces filles Phra Suk, Phra Soem et Phra Sai. À la suite de la tentative d'invasion du roi de Vientiane Chao Anouvong, durant la mise à



sac de Vientiane par les armées siamoises du roi Rama III<sup>311</sup>, les trois statues en or furent emportées vers le territoire siamois. Mais lors de la traversée du Mékong, à l'embouchure de la Nam Ngum et du fleuve, une violente tempête s'abattit et fit chavirer l'embarcation qui contenait la statue de Phra Suk. On dit que la statue demeure encore aujourd'hui au fond du fleuve protégée, par un couple de nagas<sup>312</sup>. Après la traversée, les soldats chargés du transport se sont reposés aux abords de la ville de Nong Khai. Lorsqu'ils ont voulu reprendre leur voyage, le chariot qui supportait le Phra Sai a refusé de bouger malgré tous leurs efforts. La statue est demeurée en cet endroit où est érigé un temple qui l'abrite encore aujourd'hui : le Wat Pho Chai. La dernière statue, elle, fut ramenée jusqu'à Bangkok où elle trône aujourd'hui au Wat Pathum Vanaram<sup>313</sup>. De nombreuses reliques de ce type confèrent un caractère sacré au fleuve. C'est le cas, toujours près de la ville de Nong Khai, d'un That (stupa) qui a sombré dans le fleuve mais dont on voit encore émerger une partie en saison sèche. On dit que l'édifice est lui aussi gardé par un couple de nagas.

Il y aurait toute une cartographie des lieux sacrés à effectuer sur le Mékong (Hongsuwan, 2011). Selon cet auteur, plusieurs récits font remonter la création du Mékong à l'intervention de Bouddha, ou tout du moins font mention de son passage par les traces de pas qu'il aurait laissé le long du fleuve et sur les berges.

### *La figure ambivalente du naga*

Tout comme les couples d'ophidiens qui apparaissent comme les gardiens des reliques tombées dans le Mékong, la figure du naga (*nak*) est une image récurrente et centrale d'une certaine relation négociée entre le fleuve et les habitants des deux villages. On le sait, la figure de l'ophidien représentée sous la forme d'un serpent ou d'un crocodile est présente chez les Tai bouddhisés et non-bouddhisés (Formoso, 2002) comme figure virile des mondes intermédiaires aquatiques et souterrains. Le naga est aussi étroitement associé à l'orthodoxie bouddhique dans de nombreux récits, notamment dans celui qui évoque l'ordination des jeunes novices où les candidats à l'ordination sont désignés en référence à l'ophidien (*nak*) comme le décrit Stanley J.

<sup>311</sup> Il est parfois mentionné que c'est plus tôt, durant l'invasion de Rama I que cela s'est produit

<sup>312</sup> Voir la section qui suit.

<sup>313</sup> La séquence concernant la statue tombant dans le fleuve et qui lui confère un caractère sacré résonne avec une autre citée par Pathom Hongsuwan mais qui concerne cette fois-ci une statuette de la province de Chiang Rai (Hongsuwan, 2011).

Tambiah. Les raisons invoquées pour expliquer cette désignation des jeunes novices sont relatées dans une histoire qui remonterait « au temps de Bouddha » : un naga s'était vu refuser l'ordination du fait de son caractère animal. Il se transforma alors en humain et fut ordonné moine. Bouddha découvrit le subterfuge et la nature de la créature et décida d'expulser le naga du temple. Ce dernier plaida pour que, malgré le fait qu'il ne puisse pas rentrer dans l'ordre monastique, tous les prochains novices puissent être appelés en référence à son nom avant leur ordination (Tambiah, 1970, p. 107). Le naga est aussi présent dans la figure de Mucalinda, le dieu-serpent à sept têtes, qui protège Bouddha des pluies torrentielles déversées par le malin Mara pour le déconcentrer durant la méditation (*Ibid.* p. 113). La figure du naga est ainsi représentée à l'entrée de tous les temples comme figure protectrice.

Au-delà de son lien avec l'orthodoxie bouddhique, nombre d'auteurs ont décrit la présence du naga dans les différents mythes qui sont liés aux rituels du calendrier agricole. Cela concerne notamment le *bun bang fai* dont la légende, si elle « n'est pas couplée à un quelconque culte voué aux ophidiens, dans la mesure où ceux-ci en tant que forces brutes de la nature ne prêtent pas à activité votive (Formoso, 2002, p. 142)», attribue néanmoins aux fusées, symboliquement associées au naga, la capacité de faire tomber les pluies pour que débute la culture du riz. La figure ophidienne est aussi inscrite dans les différents récits de fondation comme dans ceux de certaines dynasties royales. Ces récits sont souvent construits sur la base d'une relation antagonique où le serpent, entendu comme force brute de la nature, rentre en contradiction avec les qualités attribuées au monarque<sup>314</sup>. J'ai déjà pu mentionner, dans le chapitre 2 [Chapitre II] concernant le mythe affilié au héros Sri Khottabong, l'apparition dans le récit que nous fait Charles Archaimbault de la création de Vientiane, du personnage de Buri qui a pu accéder au trône de Vientiane grâce à l'aide magique du roi naga (Archaimbault, 1980, 2014). Il faut mentionner aussi le récit concernant l'ancêtre du prince Phetsarath (Formoso, 2002).

Cette figure du serpent n'est pas seulement présente dans les mythes ou les rituels les plus consacrés. Elle est mentionnée à différents égards et constitue une entité à prendre en compte dans tous travaux qui consistent à intervenir sur les tracés du sol. B. Formoso, encore une fois, mentionne la nécessité, durant la période des premiers labours annuels, de tracer les sillons en concordance avec le sens des écailles du naga présents dans les rizières. À Ban Na

---

<sup>314</sup> B. Formoso nous précise à cet égard l'impossible fusion du roi et du naga. Si elles sont deux figures médiatrices en ce qu'elles font le lien entre divers plans de la cosmologie, « le souverain, unis par la consanguinité ou la filiation spirituelle aux instances célestes, a pour fonction de réguler la société des hommes et d'assurer son épanouissement, le nâga n'est pas investi de cette mission civilisatrice. Émanant des entrailles de la terre, il condense en lui l'union brute, fécondante du sol et de l'eau et offre la quintessence des forces de la nature (*Ibid.* p. 142). »

Daeng comme à Ban Hat Sai, personne ne m'a fait part de telles précautions. Néanmoins, l'entité ophidienne m'est mentionnée à plusieurs égards aussi bien dans le cadre des rizières que dans le territoire domestique de la maison. Une première occurrence concerne une femme d'une cinquantaine d'années de Ban Na Daeng qui me raconte que, l'année précédent ma venue, elle était tombée malade. Elle est allée voir un médecin conventionnel et son affection ne s'arrêta pas. Elle décida alors d'aller voir un spécialiste des *phi* (*mo phi*) et celui-ci lui affirma qu'il y avait un *phi* particulier dans ses champs, un *phi phayanak*, sorte d'esprit du lieu ayant la forme d'un naga. Elle a rendu hommage à ce dernier et a pu guérir rapidement<sup>315</sup>. De même, une autre famille du village, dont la maison est située sur les berges du Mékong, affectée par plusieurs malheurs consécutifs, est allée consulter le même genre de spécialiste. Celui-ci les a enjoins à effectuer un trou assez large dans le mur d'enceinte de leur maison parce que celui-ci empêchait les allers-et-venues d'un naga. Il venait croiser le sillon de l'ophidien. Le passage désormais rétabli, leurs malheurs ont cessé<sup>316</sup>. On le voit bien avec ces différentes mentions, la figure ophidienne n'est pas constituée en une seule entité mais en de nombreuses figures ayant des positions hiérarchiques dans l'ordre souterrain et des degrés d'impact sur la vie quotidienne variés. À l'échelle locale, la figure du naga la plus imposante et la plus unanime concerne assurément celle qui résiderait dans le fleuve lui-même.

De fait, la figure ophidienne, aussi bien liée à l'élément aquatique que terrien en tant que génie des souterrains, apparaît aussi dans de nombreux récits concernant la création des rivières et des marais. Il en est de même pour la fondation du Mékong (Archambault, 1958, p. 297n2; Formoso, 1998b; Ngaosrivathana & Ngaosrivathana, 2009). Si ce récit diffère selon les versions, je résume celui qui a été retranscrit par B. Formoso dans un livre hommage à Raymond Eches et telle qu'il lui a été narré par un *mo lam* de la région de Phu Wiang, au centre de l'Isan. Ce récit met en scène deux nagas, aux caractères opposés, qui vivaient auparavant dans le lac Kasae dans les montagnes du Tibet. Un jour, ils se battirent à propos du partage de la nourriture (incarnée par un porc-épic). La querelle était si violente que le dieu Indra dû intervenir et, jugeant la réconciliation impossible, les enjoignit à se séparer. Le naga le plus impulsif traça, depuis le lac originel, un sillon droit qui devint un cours d'eau tumultueux tandis que le second, au caractère plus tranquille, tenta dans un premier temps de le rejoindre et de se réconcilier avec son alter ego en empruntant le passage qu'il avait tracé. Ils se séparèrent néanmoins pour

<sup>315</sup> Si effectivement les protagonistes des deux rives rendent hommage à la divinité des rizières ou aux esprits du lieu avant le début de la saison agricole, rares sont ceux qui mentionnent la présence directe d'un naga à l'exception de certains cas particuliers, dont celui qui est présenté ici.

<sup>316</sup> Comme on a pu le voir dans les chapitres précédents, le territoire, en particulier celui de Ban Na Daeng, est saturé d'éléments renvoyant à la présence de *phi* de différentes natures.

respecter la sentence d'Indra. Le second naga dessina alors un sillon qui donnera naissance à une rivière tranquille (la rivière Nan) vers l'ouest tandis que le premier continua vers le sud-est en dessinant ce qui deviendra le Mékong<sup>317</sup>. Ce récit originel tel qu'il est consacré trouve son écho dans les différentes pratiques et mentions qui sont faites au naga de la part des habitants des deux rives.

L'une de ses représentations locales est particulièrement bien connue en contexte thaïlandais puisqu'elle constitue aujourd'hui une attraction touristique majeure de la région, c'est celle du *bun bang fai phayanak*<sup>318</sup>. À la sortie du carême bouddhique (*ok phansa*), durant la pleine lune du 11<sup>ème</sup> mois lunaire, des milliers de personnes se retrouvent pour observer des boules de lumière qui jaillissent du Mékong et qui sont attribuées directement à la présence du *phayanak*. Ce phénomène était auparavant une festivité locale, connu des seuls habitants de la région, mais est devenu ces dernières décennies un véritable événement, notamment depuis la sortie nationale d'un film à ce sujet, *Ram 15 Kam Duean 11*, en 2002 (E. Cohen, 2007). D'après une légende, Bouddha avait rejoint le monde supérieur pour rendre visite à sa mère durant la période des trois mois du carême bouddhique. À la fin de cette période, le retour de Bouddha sur terre était une occasion de se réjouir. Les nagas célèbreraient ainsi le retour de Bouddha sur terre en envoyant des boules de lumière depuis le Mékong (*ibid.*). Cette légende souligne encore une fois le lien établi entre cette créature des espaces naturels et le Bouddha. D'après les habitants de Ban Hat Sai, le meilleur endroit pour observer ces manifestations lumineuses se situerait sur les berges de la ville de Rattana-wapi dans la province de Nong Khai, à une cinquantaine de kilomètres de Ban Hat Sai. Plusieurs habitants du village rejoignent eux aussi les routes encombrées de la région pour aller observer le phénomène. Pourtant, on me dit qu'il y a quelques années, les boules de lumières étaient observables depuis les rives du village de Ban Hat Sai et que c'était une des attractions saisonnières privilégiées qui permettait à plusieurs maisons du village d'accueillir quelques touristes à cette occasion. On me raconte que c'est lors de cette journée, ainsi que durant la période de *songkhran* où les rives du Mékong se découvrent pour faire apparaître une plage, que les *mae ban* accueilleraient le plus de monde aux premières heures du dispositif d'accueil, appelé *homestay*. Le phénomène du *bun bang fai phayanak* a pris une telle ampleur à l'échelle régionale qu'il est devenu un argument touristique majeur de la province de Nong Khai pour l'autorité touristique de Thaïlande et les officiels de la province (*ibid.*). Lors

<sup>317</sup> Je laisse le soin au lecteur de se reporter à la version et à l'interprétation plus complète du récit original (Formoso, 1998b).

<sup>318</sup> Il faut distinguer cet événement, qui se déroule lors de la pleine lune du onzième mois et qui ne concerne que les berges de la province de Nong Khai, du *bun bang fai* évoqué précédemment et qui a lieu entre le sixième et le huitième mois lunaire dans toute la région du nord-est thaïlandais et au Laos.



d'une réunion organisée dans un hôtel de Nong Khai pour le développement touristique de la région, à laquelle les organisations des *mae ban* de plusieurs villages du *tambon* étaient conviées et à laquelle j'ai pu assister, le festival est d'ailleurs mentionné à plusieurs reprises par les *mae ban* comme argument pour accroître la venue de touristes nationaux et internationaux dans la région. Néanmoins, si l'attraction majeure se déroule à quelques kilomètres du village, le naga, ce jour de la pleine lune du onzième mois lunaire est aussi célébré à sa manière dans l'enceinte de Ban Hat Sai. D'une part, certains villageois espèrent voir apparaître quelques boules de lumière sur les berges du village malgré la diminution locale du phénomène. D'autre part, Yai Chi Mon, la mère de Mae Thom, rend hommage annuellement à l'ophidien en plongeant une statuette à l'effigie du serpent dans l'eau du Mékong. De plus, à la sortie du carême bouddhique durant la même période, une procession menée par les moines du temple central est organisée dans le village. Au cours de cette cérémonie une effigie à l'image du naga est portée durant trois circumambulations autour du temple puis amenée jusqu'au Mékong où, après une récitation des moines, l'embarcation est déposée (Figure 32). De même, lors de la cérémonie du *bun ho khao sak*, alors que les offrandes aux ancêtres, après la cérémonie qui a lieu dans la *sala* du temple, sont déposées devant les urnes des défunts de la famille, l'un des paquets confectionnés en feuille



Figure 32. Récitation des moines avant de laisser l'embarcation contenant l'image du naga naviguer sur le fleuve, Ban Hat Sai (B. Le Saint).

de bananier et contenant différents mets, réputés appréciés par les ancêtres, est lancé dans le Mékong à destination du *phayanak* qui y résiderait<sup>319</sup>. Dans cette circonstance, le naga constitue lui aussi, tout autant que les ancêtres, un esprit gardien qu'il s'agit de sustenter. Figure ambivalente, le naga constitue une entité souterraine bienveillante des espaces villageois dont il s'agit néanmoins de ne pas attirer le mécontentement.

Sur les rives laotiennes, le *bun bang fai phayanak* n'attire pas autant de monde que sur la rive thaïlandaise, où il connaît une ampleur régionale. Il devient néanmoins un phénomène de plus en plus important, attirant toujours plus de monde. Pour autant au Laos, la figure du naga en ce qu'elle est liée avec le Mékong est aussi présente à de multiples occasions et représente au quotidien une entité qu'il faut se garder de trop déranger. Lors de mon second terrain en 2016, des camions ne cessaient de faire des allers-retours sur la rive thaïlandaise pour benner de la terre en prévision de la construction d'une prochaine voie cycliste sur les berges qui relierait le village de Ban Hat Sai à Nong Khai. Alors que je me trouvais sur la rive laotienne à Ban Na Daeng, un vieil homme du village, proche du comité dirigeant, s'interroge sur la potentielle réaction du naga à l'égard de cet aménagement. Il continue en disant qu'en prévision du *bun suang huea*<sup>320</sup> – cérémonie du calendrier agricole inverse à celle du *bun bang fai* qui marque la fin de la saison des pluies et le retrait des eaux et qui consiste en l'organisation de plusieurs compétitions de courses de pirogues entre les villages du district – le village va construire une figure à l'effigie du naga qui sera portée en procession, comme dans la séquence décrite plus haut à Ban Hat Sai. Ainsi, durant cette période du calendrier agricole, qui débute avec la saison des pluies et le *bun bang fai* jusqu'à son terme à la sortie du carême bouddhique et la course des pirogues, la figure du naga intervient. L'aménagement des berges de Ban Hat Sai n'inquiète pas seulement l'homme que je viens tout juste d'évoquer. En effet, Mae Lom et Mae Phim, deux amies d'une petite quarantaine d'années que j'ai déjà évoquées dans le premier chapitre, redoutent, à la vue de ces camions, que le fleuve ne rétrécisse trop et ne laisse que peu de place à l'ophidien qui y réside. Mae Lom se rassurera en se disant qu'il doit sans doute pouvoir se loger dans une grotte présente dans le sol du Mékong. À la suite de cela, Mae Lom me raconte que tous les ans, comme un tribut au naga qui réside dans le fleuve, deux jeunes adolescents sont retrouvés morts dans le Mékong. Ce ne sont jamais des personnes connues des habitants du village ou des villages alentours mais des étrangers venus s'aventurer près des berges, me dit-elle. Elle me dit que leurs corps sont retrouvés à l'endroit exact où ils sont tombés dans l'eau et

<sup>319</sup> Voir le premier chapitre [Chapitre I].

<sup>320</sup> La même fête qui a lieu durant la même période est appelée *bun khaeng ruea* sur la rive thaïlandaise.



qu'ils ne sont jamais emportés par le courant du fleuve. Si cette histoire peut relever du fait divers, elle témoigne néanmoins de la place importante de la figure ophidienne dans la cartographie locale et, principalement, dans les eaux du fleuve.

De part et d'autre du fleuve donc, le naga, figure ambivalente et intermédiaire en ce qu'elle se trouve à l'intersection de différents ordres de réalités, demeure une entité importante dont il faut négocier l'intervention pour le bon déroulement de la saison agricole et dont il faut aussi s'associer les faveurs en ce qu'elle représente la figure tutélaire du Mékong. Car si le fleuve est une ressource importante de part et d'autre des deux rives<sup>321</sup>, la force qu'il peut déployer peut avoir des conséquences dramatiques, tout comme le naga qui représente la fécondité et la fertilité est une force brute de la nature, incontrôlée et redoutable.

### *Mae khong kha, une entité générique pour se prémunir des dangers de la traversée*

Une autre figure est parfois invoquée lorsqu'il s'agit de traiter avec le fleuve et est mentionnée dans une récitation qui lui est adressée durant la traversée. Cette récitation prend la forme d'un simple souhait adressé à la déesse des cours d'eau incarnée par Phra Mae Khong Kha. Cette dernière fait référence à la déesse du Gange telle qu'elle est représentée dans l'hindouisme et qui, par extension, est devenue la représentante des fleuves et des rivières. Elle est très peu représentée dans le contexte bouddhique thaïlandais et laotien. On peut parfois la trouver présente sur certaines amulettes ayant la propriété de convertir les malheurs du détenteur en occasions heureuses. Elle est principalement évoquée durant la fête du *loi krathong* en Thaïlande lors de laquelle de petites embarcations en feuilles de bananier, décorées d'encens et de bougies, sont déposées sur les cours d'eau environnants dans le but de se débarrasser des pensées négatives, mais aussi rendre hommage à la déesse des rivières. De ce que j'ai pu en constater, sur la rive thaïlandaise, elle n'est jamais évoquée qu'à cette occasion et semble constituer une entité mineure de la vie locale. Elle ne m'a été évoquée en dehors de cette séquence particulière du calendrier qu'au Laos, lors de ces récitation servant à se prémunir des malheurs potentiels qui peuvent survenir lors de la traversée du fleuve. De la sorte, Phra Mae Khong Kha ne constitue pas, comme le naga, une créature qui résiderait dans le fleuve et les souterrains alentours, mais incarne une divinité non représentée localement à qui l'on demande

---

<sup>321</sup> De manière différente, puisque sur la rive thaïlandaise le Mékong constitue une récente plus-value dans le marché touristique frontalier émergent, alors qu'il constitue une ressource vivrière et commerciale pour les habitants de Ban Na Daeng.

l'assurance d'une traversée sûre. Elle n'est aucunement spécifique au fleuve Mékong en tant que tel et aucun élément environnant ne participe à indiquer sa présence. Elle constitue plutôt un élément générique, non localisé si ce n'est par l'élément aquatique. En ceci, elle se rapproche plus d'une figure divine, abstraite, que le naga.

Le fleuve Mékong ne constitue ainsi pas seulement la démarcation paysagère qui délimite la souveraineté territoriale des deux États entre Ban Na Daeng et Ban Hat Sai. Outre qu'il constitue une ressource importante, il représente aussi une force indépendante face à laquelle les habitants des deux rives doivent nécessairement s'adapter. Il s'agit de se prémunir de ses potentielles conséquences dramatiques en interprétant certains signes susceptibles de modifier la composition de la relation avec l'entité majeure qui y réside. C'est le cas notamment de l'aménagement des berges thaïlandaises du fleuve dont les conséquences potentielles sur la créature et donc, conséquemment, sur les villageois, est une source d'inquiétude. En Thaïlande comme au Laos, nombre d'éléments paysagers des territoires trouvent une partie de leur explication dans des récits associés à l'action ou à la présence de Bouddha. La création du Mékong ne déroge pas à cette règle mais son importance dans la vie locale et les conséquences de son action sont telles que sa relation avec les habitants nécessite d'être renégociée à de multiples reprises. Dès lors, le Mékong, par les créatures qui y logent, constitue un tiers élément, à la fois substance et vecteur sacré, atout mais aussi force autonome de la nature, nécessaire à prendre en compte au sein d'un espace frontalier dont il constitue le cœur.

Ces relations quotidiennes établies par les habitants avec le fleuve témoignent de son importance locale. Mais, comme on l'a vu avec l'attraction toujours plus grandissante du *bun bang fai phayanak*, l'image du naga est de plus en plus visible en tant que mascotte<sup>322</sup> des espaces touristiques frontaliers (Cf. Figure 33) et témoigne d'une volonté politique locale, nationale et régionale d'investir les espaces frontaliers autour de la région du Mékong et de concevoir un nouvel espace régional centré sur le fleuve.

---

<sup>322</sup> J'utilise le terme mascotte dans son sens commun à dessein. En effet, la figure ophidienne devient une icône symbolique d'un territoire particulier à valoriser au sein d'un marché national et international du tourisme. Bien qu'il garde les traits précédemment évoqués propre à l'orthodoxie bouddhique et au culte local, il devient aussi de plus en plus la représentation symbolique marketing d'un territoire.



Figure 33. Maquette temporaire à l'effigie de nagas sur la promenade située sur les berges de la ville de Nong Khai (B. Le Saint).

## 2. DE PÉRIPHÉRIE NATIONALE AU CŒUR RÉGIONAL

Le fleuve, avec qui les habitants des deux villages étudiés interagissent quotidiennement, est l'objet depuis deux décennies d'un investissement particulier des États voisins et des agences internationales de développement qui constituent le Mékong en tant que territoire à aménager. En effet, la création de la Région du Grand Mékong (RGM) sous la tutelle de la Banque asiatique du développement et des États participants que sont la Thaïlande, le Laos, le Cambodge, la Birmanie, le Vietnam et les provinces du Sud de la Chine du Yunnan et du Guangxi<sup>323</sup> en 1992, a eu pour effet de mettre le fleuve au centre des politiques économiques régionales et de conduire à la création d'un nouveau territoire dont le fleuve constitue l'axe central. Comme le montre Jakkrit Sangkhamanee, la RGM constitue un processus de territorialisation du Mékong<sup>324</sup> ayant comme conséquence de produire son propre *geo-body* (Winichakul, 1994), de transformer les

<sup>323</sup> Cette dernière région n'a rejoint le programme que plus tard, en 2004.

<sup>324</sup> L'auteur mentionne que ce n'est pas la première fois que le Mékong fait l'objet d'une volonté d'aménagement, de contrôle et de territorialisation et dresse notamment un parallèle entre la volonté de contrôle du fleuve comme route commerciale vers la Chine et la création contemporaine de la RGM.

lieux de la vie locale en espace de développement conçu sous l'angle de la libéralisation économique régionale (Sangkhamanee, 2009, p. 64).

Les effets de la création de cette nouvelle structure régionale néo-libérale se sont faits sentir dès ses débuts. L'édification du Pont de l'Amitié en 1994 entre Nong Khai et Vientiane, par exemple, est une des conséquences de ce projet au même titre que le développement, à l'échelle de la Thaïlande – qui constitue le cœur économique de ce nouvel espace régional –, des villes frontalières jusque-là marginalisées (Lainé, 2011) dans le cadre de la création de différents « corridors économiques »<sup>325</sup>. J. Sangkhamanee, qui a effectué une recherche en amont entre Houay Xay, petite ville frontalière dans le nord-ouest laotien, et Chiang Khong, au nord de la Thaïlande, montre les conséquences du nouvel aménagement du fleuve et de l'introduction de nouvelles réglementations et d'agences nationales et internationales de régulation sur le commerce transfrontalier local et ses acteurs. Dans la région de Nong Khai, depuis la création du Pont de l'Amitié, la RGM a considérablement transformé la densité et le contenu des échanges commerciaux et des flux de population entre les deux États. Mais cela montre plus généralement une volonté des États, notamment thaïlandais, de développer les provinces frontalières, autrefois marginalisées et demeurant parmi les provinces les plus pauvres au niveau national (Lainé, 2011). Le Mékong et les régions qui y sont liées deviennent les lieux d'une nouvelle attention nationale et régionale ayant pour conséquence de transformer ces espaces en territoire à aménager.

Nul doute que le défilé de camions et la construction de la route piétonne et cyclable rejoignant Ban Hat Sai et les villages voisins à la ville de Nong Khai le long des rives du Mékong, décrits dans la section précédente comme des perturbations potentielles à l'égard du naga, s'ancrent dans un tel contexte. Puisque si non seulement, les deux États laotiens et thaïlandais, souhaitent dans le cadre de la RGM, développer les échanges commerciaux, la Thaïlande a aussi pour projet que la ville de Nong Khai ne soit plus seulement un point de passage vers le Laos mais devienne une région où les touristes internationaux s'attardent. C'est dans un tel cadre que la région souhaite mettre en valeur certains points d'intérêts. La réunion que j'ai évoquée précédemment, qui avait regroupé plusieurs *mae ban* des environs de la ville de Nong Khai, était spécifiquement destinée à ce but : faire en sorte que les locaux mettent en valeur les points d'intérêts de leur localité. C'est dans ce cadre qu'a été évoqué le *bun bang fai phayanak*. La réunion était organisée par le Graduate School of Tourism Management (GSTM)

---

<sup>325</sup> Les villes « jumelles » de Nong Khai et Vientiane, d'inégale importance (Lainé, 2011), sont d'ailleurs traversées par l'un de ces principaux « corridors » (Cf. Figure 34).





Figure 34. Corridors économiques de la Région du Grand Mékong (Source : <http://portal.gms-ec.org/maps?cmbIndicatorMapType=archive&cmbIndicatorTheme=29&cmbIndicatorMap=24>).

pour le développement touristique des régions frontalières. Cette réorientation d'une partie des régions frontalières vers le tourisme risque de provoquer quelques transformations dans le village de Ban Hat Sai. Lors de mon second terrain, il m'a été plusieurs fois évoqué par la responsable du groupe des *mae ban*, Mae Thom, et d'autres membres de ce collectif, la volonté de pouvoir investir dans la construction de cabanons ou de petits commerces sur le bord du fleuve dans l'objectif d'accueillir une potentielle nouvelle population de touristes. La création du groupe du *homestay* avait déjà cet objectif à son origine même si dans les faits, les *mae ban* de Ban Hat Sai accueillent aujourd'hui plus volontiers d'autres fonctionnaires des régions environnantes qui ne restent, pour la plupart, dans le village que le temps d'un repas dans le village avant de repartir en bus. La volonté de la Banque asiatique de développement de faire du Mékong une destination touristique à part entière<sup>326</sup> (ADB, 2004, 2011; Theerapappisit, 2008) se répercute néanmoins progressivement sur les aspirations et la vie locale.

De même, les différents projets d'envergure régionale mis en place dans le cadre de la RGM et visant au développement des échanges commerciaux ont aussi des répercussions sur le fleuve du point de vue physique et hydrographique. La volonté de supprimer certains rapides qui rendent le Mékong difficile à naviguer – qui faisait déjà partie des velléités des colons français de l'époque – fait partie des objectifs de la RGM afin de faciliter le commerce (Sangkhamanee, 2009, pp. 58–60, 2012). La volonté de transformer le fleuve lui-même est inscrite dès le début du projet. Les pêcheurs de Ban Na Daeng sur la rive laotienne constatent déjà aujourd'hui une réduction du nombre de poissons dans les eaux du fleuve. Aucun des habitants ne semble, pour le moment, directement pointer du doigt l'élaboration de la RGM en tant que telle mais plutôt les aménagements chinois du fleuve, la mise en place de barrages, la pêche en amont et la pollution industrielle.

Je ne développerai pas plus ce point concernant les transformations récentes à l'œuvre au sein de la RGM dans la mesure où elles sont peu évoquées à proprement parler à l'échelle des deux villages. Néanmoins, on voit bien émerger une nouvelle rhétorique locale, mais directement inspirée par les aspirations touristiques et commerciales thaïlandaise, autour de la volonté d'orienter un peu plus le village de Ban Hat Sai vers un tourisme frontalier. Ce que je voulais souligner de manière succincte, c'est que si le Mékong en tant qu'espace et en tant que ressource est crucial dans la vie locale, il fait l'objet d'un investissement national et international particulièrement intense ces dernières années. Ce nouveau paradigme commercial et

---

<sup>326</sup> Voir aussi à ce sujet le site internet du *Mekong Tourism Coordinating Office* : <https://www.mekongtourism.org/about/>.



international transforme le Mékong en tant que frontière vers l'idée du fleuve comme territoire à aménager.

### 3. LAI MONG : PARCOURIR LE FLEUVE, ORGANISER LA PÊCHE

Pour l'heure, ces changements régionaux importants, tant dans la configuration physique du Mékong que dans la structure sociale des acteurs qui l'aménagent et l'utilisent, ne sont évoqués que de manière lointaine pas les usagers locaux du fleuve. Pour ces derniers, et principalement pour les habitants de la rive gauche laotienne, le fleuve constitue une ressource importante et un espace parcouru au quotidien dans le cadre de la pêche au filet (*lai mong*). De la sorte, le fleuve est occupé quotidiennement et administré à l'échelle locale par les habitants de Ban Na Daeng.

Tous les jours, plusieurs dizaines d'hommes de Na Daeng pêchent au filet sur le Mékong. La pêche au filet se déroule toujours de la même manière. Les pêcheurs ramènent leur filet (qu'ils ne laissent jamais sans surveillance dans leur bateau), le préparent afin que celui-ci ne soit pas emmêlé et se déroule facilement une fois à l'eau. Ensuite, ils se dirigent sur leur pirogue vers un petit renforcement un peu plus en amont de là où est amarrée leur embarcation puis s'élancent chacun leur tour. De la sorte, on peut voir parfois trois pêcheurs simultanément sur le fleuve, espacés de plusieurs dizaines de mètres dans le sens du courant, qui se sont engagés sur le fleuve à quelques minutes d'intervalles. Chacun s'élance avec sa pirogue en métal sur le Mékong, place son bateau de manière perpendiculaire au courant, étend son filet dont l'extrémité flotte à l'aide



Figure 35. Un pêcheur laotien en train d'étendre son filet sur le Mékong, vue de la rive laotienne, Ban Na Daeng (B. Le Saint).

d'un morceau de polystyrène (signalant par là même la présence du filet pour les éventuels autres embarcations présentes sur le fleuve), se laisse traîner jusqu'au *tai* du village (Cf. Figure 35 et Figure 37). Une fois que le pêcheur atteint une certaine limite, correspondant à peu près à la limite *nuea* (amont) du village qui se situe en aval de Ban Hat Sai sur la rive thaïlandaise, il remonte son filet et revient, tout en longeant les berges laotiennes. Il attache son embarcation, enlève les plus grosses prises de son filet pour les placer dans des seaux ou remonte directement avec son filet si celui-ci est rempli de petites prises. Dans ce dernier cas, il faudra passer du temps, parfois plusieurs heures, à extraire les poissons sans risquer d'endommager le filet. Les pêcheurs peuvent répéter le procédé plusieurs fois d'affilé en respectant l'ordre des personnes qui attendent déjà dans le renforcement.



Figure 36. Pho Kam préparant son filet avant la pêche, vue de la rive laotienne, Ban Na Daeng (B. Le Saint).

Le nombre de pêcheurs est tel à Ban Na Daeng, que les responsables du village se doivent d'organiser les tours de pêche. Ainsi, le village est divisé en trois unités spatiales : *nuea* (amont), *kang* (centre) et *tai* (aval). Elles correspondent à la position de la maison dont dépend le pêcheur par rapport à la géographie du territoire villageois. Chaque jour, les pêcheurs qui correspondent à une unité spatiale peuvent pêcher sur le Mékong, puis le jour suivant ce seront les pêcheurs

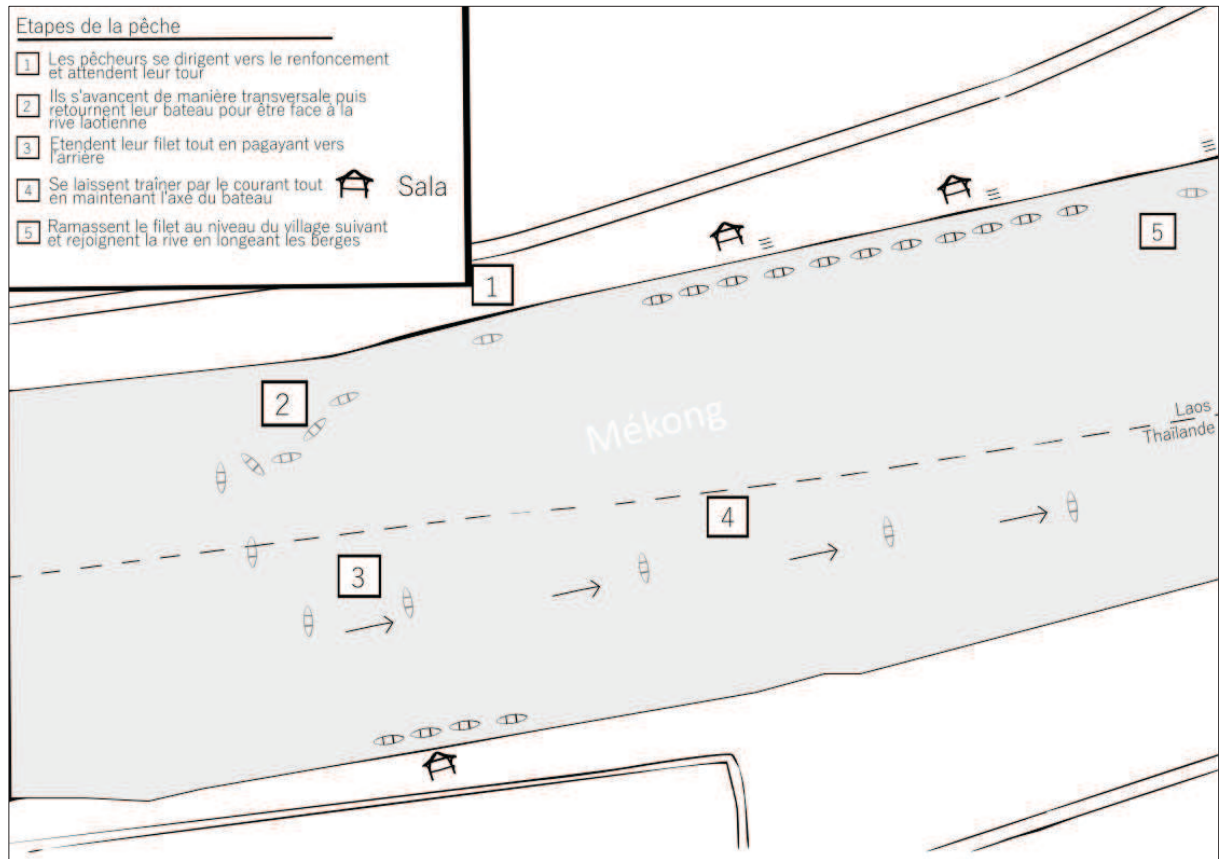


Figure 37. Schéma de l'espace frontalier et étapes de la pêche au filet.

d'une autre unité et ainsi de suite. De la sorte, le fleuve est occupé et administré quotidiennement en fonction de la géographie du territoire villageois afin d'éviter les conflits internes entre les pêcheurs. Si cette division du temps de pêche en fonction de l'espace villageois permet de répartir les sessions entre les habitants, elle peut être difficile à vivre pour ceux dont l'existence repose essentiellement sur les résultats de la pêche et de leur vente éventuelle. C'est le cas de Pho Thon, époux de Mae Phim dont l'activité principale est la pêche au filet mais qui est aussi parfois embauché ponctuellement dans le village et les villages alentours pour de la maçonnerie. Un jour qu'il était sur les berges du Mékong, je l'entends discuter avec un homme de son âge, lui aussi pêcheur régulier, à propos des jours de repos imposés. Les deux individus semblent d'accord sur l'inconvénient de ces tours de pêche et Pho Thon s'agace en concluant : « *bo yak yut chak mue!* » (« je ne veux pas m'arrêter un seul jour ! »).

La pêche peut aussi se prolonger la nuit et, bien que certains pêcheurs concèdent que la pêche nocturne peut potentiellement être dangereuse, ils constatent aussi que c'est le moment où les prises sont les plus importantes. La nuit tombée, on peut observer plusieurs balises de lumière rouge clignoter sur le fleuve, signalant chacune des embarcations présentes. La pêche nocturne est elle aussi réglementée mais selon un principe différent que celui de la pêche diurne. Il ne s'agit plus ici d'attribuer chacune des nuits à une partie délimitée du village mais de désigner

par tirage au sort, parmi ceux qui le désirent, l'ordre dans lequel ils vont s'élancer sur le Mékong. Vers 17h00 tous les jours près du bureau du village, ces tours de pêche sont mis en place pour la nuit qui va suivre. Ces différentes réglementations des pratiques de pêche à l'échelle villageoise sont relativement respectées mais il n'est pas rare de voir des personnes dont ce n'est pas le jour s'élancer sur le fleuve en raison du faible nombre de pêcheurs présents. Il n'existe pas à proprement parler d'institution chargée de reporter les contraventions à ces règlements, si ce n'est les représentants du village, en dernier ressort qui peuvent être prévenus par d'autres habitants.

Le nombre de pêcheurs visibles sur le Mékong varie de jour en jour en fonction des conditions climatiques et de la force du fleuve mais certaines observances religieuses peuvent aussi faire varier ce nombre. En effet, les jours de *van pha* (que les habitants laotiens appellent plus volontiers *van sin*) presque aucun pêcheur n'est visible sur le fleuve. Les *van pha* sont calculés en fonction des phases de la lune et marquent, alternativement tous les huit et sept jours, des jours où l'observance religieuse doit être la plus intense. Ce sont les jours du mois où le nombre de fidèles au temple est le plus grand et où ces derniers arborent une ferveur toute particulière durant la période du carême bouddhique (*phansa*). Plus important en ce qui nous concerne, durant les jours de *van sin*, les habitants doivent prendre certaines précautions et il est particulièrement mal venu de tuer des êtres vivants durant ces journées spécifiques. Au contraire des bonnes actions permettant d'obtenir des mérites (*bun*), les mauvaises seraient particulièrement déméritoires (*bap*). Tuer un animal durant un *van sin* est donc particulièrement *bap*. Cet interdit impacte les aspects les plus triviaux de la vie quotidienne puisqu'il est donc impossible de tuer un poisson ou un poulet durant ces journées pour se faire à manger<sup>327</sup>. Les habitants doivent alors se contenter de morceaux d'animaux déjà tués les jours précédents pour se nourrir. Si on ajoute cette journée d'interdit avec la réglementation de l'ordre de pêche en fonction des parties du village, les pêcheurs peuvent parfois être, en principe, empêchés de pêche

---

<sup>327</sup> Comme tous ces différents interdits, il est néanmoins possible de s'en accommoder sur la rive laotienne comme thaïlandaise. L'impossibilité de tuer des animaux les jours de *van sin* peut parfois être difficile à tenir particulièrement dans le cas de Ban Na Daeng où l'accès à des morceaux de viande ou de poissons déjà découpés est bien moins évident en raison de la difficulté du voyage vers la capitale ou les villages qui lui sont proches dans la journée et des conditions précaires de conservation de ces denrées. Il n'est donc pas rare que des personnes estiment nécessaire de braver l'interdit pour préparer le repas du jour. À cela, les personnes se justifient en me demandant : « qu'est-ce qui est le plus déméritoire (*bap*) ? Tuer un poulet ou ne pas nourrir ses enfants ? ». De même, si l'on peut s'accommoder de ces interdits en fonction de certaines nécessités quotidiennes, certaines personnes sont parfois jugées au sein d'une même famille comme moins susceptibles de subir les conséquences déméritoires de l'infraction à la règle dans la mesure où leurs comportements quotidiens sont jugés comme étant déjà en décalage avec la norme. C'est le cas des hommes par rapport aux femmes de manière générale mais aussi plus particulièrement de certains hommes connus pour leur faible participation aux activités du *vat* ou leur propension reconnue à la boisson.



durant trois jours d'affilé. Cela peut être particulièrement difficile à tenir pour ceux dont les revenus et la consommation alimentaire quotidienne reposent sur le produit de cette pêche. Dès lors, la possibilité de pêcher un jour qui ne correspond pas au jour désigné par les responsables villageois est souvent négociée entre les pêcheurs eux-mêmes dans le renforcement que j'ai évoqué plus tôt.

L'interdit du *van sin* est cependant majoritairement respecté et lorsqu'à plusieurs reprises je remarque un pêcheur sur le fleuve durant ces jours, les différentes personnes à qui j'ai pu poser la question me répondent toujours : « ce n'est pas quelqu'un du village, c'est un thaïlandais. ». Bien que l'interdit des *van pha* est aussi présent sur l'autre rive, les villageois laotiens attribuent ainsi son non-respect aux habitants de la rive opposée. À cette distance, il est parfois difficile de reconnaître les pêcheurs sur le fleuve et, pour moi, de vérifier une telle affirmation<sup>328</sup>. Même si les pirogues thaïlandaises arborent, pour la plupart, le drapeau thaïlandais qui permet de les identifier, ce n'est pas le cas de toutes. L'objectif n'est pas de savoir qui a tort ou qui a raison, mais de mieux cerner les représentations que les habitants laotiens ont des habitants de Ban Hat Sai. Sur ce point, l'accusation d'immoralité s'accorde avec certaines représentations qui contribuent à définir la Thaïlande comme un pays violent et immoral face au Laos jugé pacifié.

Cette remarque est d'autant plus intéressante que les habitants thaïlandais de Ban Hat Sai sont largement absents du Mékong au quotidien. Certains habitants thaïlandais peuvent à l'occasion pêcher sur le fleuve mais de manière générale, ils sont bien moins nombreux et bien moins réguliers à la pêche au filet que ne le sont leurs homologues laotiens. De même, il est beaucoup plus rare de manger des poissons du fleuve dans le village de Ban Hat Sai qu'à Ban Na Daeng dont ils constituent le supplément au riz le plus courant et le plus accessible<sup>329</sup>. Les villageois thaïlandais consomment bien plus des poissons élevés dans les bassins situés dans les

---

<sup>328</sup> J'ai néanmoins pu assister un jour à une conversation entre Pho Kam, mari de Mae Lom, et un de ses amis, habitants de Ban Hat Sai Tai. Ce dernier en visite sur la rive laotienne propose à Pho Kam de venir pêcher avec lui sur le Mékong durant un *van sin*. Il lui explique que c'est une opportunité pour attraper de gros poissons et que surtout, il n'y a personne pour parler à Ban Hat Sai. Il appelle directement une marchande de Nong Khai qui vient récupérer ses prises directement chez lui. Pho Kam ne semble pas convaincu par la proposition de son ami et la décline. Bien entendu, cet exemple ne signifie pas pour autant que les pêcheurs thaïlandais dans leur ensemble ne respectent pas les interdits qui sont liés au *van pha*. L'ami de Pho Kam en question est reconnu pour ces activités frontalières parfois jugées illicites ou immorales du point de vue des habitants de Ban Na Daeng. J'aurai l'occasion de revenir sur la qualification des individus dont l'activité est liée à la frontière dans la suite de ce chapitre.

<sup>329</sup> Il est difficile d'énumérer les espèces disponibles dans le Mékong tant elles sont nombreuses et varient selon la saison. Parmi les espèces les plus couramment pêchées par les pêcheurs laotiens, on peut trouver : des Labéos noirs (*pa phia*), des bagridés (*pa kot*), des *belodontichtys truncatus* (*pa khop*), des *helicophagus wandersii* (*pa na nu*), des Basa (*pa pho*), des poissons-chats (*pa duk*) des poissons-chats à queue rouge (*pa khoeng*), des barbues striés (*pa oen*), des poissons-chats du diable (*pa khae*), des *cyclocheilichthys enoplos* (*pa chok*), des *pangasius macronema* (*pa nion*), etc.

rizières ou achetés sur les marchés et supermarchés de Nong Khai. Durant la saison des pluies et lorsque le niveau du fleuve augmente, les habitants de Ban Hat Sai pêchent plus que le reste de l'année mais ont plutôt tendance à pêcher près des berges à la ligne, à l'aide de *kadung* (sorte de carrelet fixé à un long manche en bambou qui peut être monté sur une embarcation avec un système de balancier mais est souvent utilisé à la main) ou encore en installant des filets entre plusieurs piquets en bambous reliés à la rive pour piéger directement les poissons qui descendent le courant. Dès lors, le Mékong en tant que territoire parcouru et administré l'est bien plus par les habitants de la rive gauche que ceux de la rive droite pour qui le fleuve constitue bien moins un espace investi au quotidien.

Pour ce qui est de la pêche, la limite internationale qui sépare la juridiction des deux États ne semble pas avoir d'importance et si l'on porte attention aux activités qui ont lieu sur le fleuve au quotidien, on pourrait aisément en conclure que le Mékong constitue un territoire laotien en raison de la présence de ses ressortissants sur le fleuve. Ce constat est tel que lorsque le niveau du fleuve commence à baisser et que certaines plages se découvrent sur les rives de Ban Hat Sai, les pêcheurs laotiens peuvent passer la journée à pêcher *kadung* sur les berges thaïlandaises. Ils peuvent aussi passer des nuits en groupe sur les plages thaïlandaises et revenir aux premières lueurs du jour rapporter le bénéfice de leur pêche dont les prises les plus intéressantes pourront être vendues par les commerçantes du village.

Car si comme on l'a vu, l'activité halieutique est essentiellement le fait d'hommes, l'activité commerciale qui s'en suit est, elle, le lot de femmes. Tous les matins, vers 5h30, à bord des deux *song theo* qui font la navette une fois par jour jusqu'à Vientiane, la totalité des personnes parties vendre leur denrées sur les marchés de la capitale sont des femmes. Parmi les denrées vendues, on peut trouver des denrées potagères, des poulets et des canards d'élevage mais aussi du poisson pêché la veille ou pendant la nuit. Selon les périodes, quelques femmes du village deviennent les revendeuses privilégiées des produits de la pêche sur le fleuve. Mae Lom, dont j'ai déjà parlé, et sa mère avant elle, ont fait partie de ces intermédiaires à plusieurs reprises<sup>330</sup>. Les nuits sont courtes pour les femmes dont c'est l'activité. Presque toutes les nuits, Mae Lom reçoit des appels de pêcheurs qui viennent tout juste d'attraper une grosse prise dans leur filet. Lorsqu'elle ne reçoit pas d'appel, elle rejoint d'elle-même vers 3h ou 4h du matin le renforcement au *nuea* du village où les pêcheurs attendent leur tour pour s'élancer sur le Mékong et demande alors directement s'il y a du poisson à vendre. Dès que le jour se lève, sa mère, elle-même, sa fille ou

---

<sup>330</sup> Comme j'ai pu le dire plus tôt, les activités pratiquées peuvent varier considérablement au cours de la vie.



son fils lorsqu'ils ne doivent pas se rendre à l'école dans le village voisin, partiront vendre leur poisson dans un marché de Vientiane et seront de retour au milieu de la journée avec le produit de la vente qui sera noté sur un carnet. Lorsque le poisson a été en premier lieu acheté à crédit – ce qui est la plupart du temps le cas lorsque les poissons achetés font plusieurs kilos – l'argent est rendu au pêcheur le jour même ou dans les quelques jours qui suivent. Depuis que la mère et le père de Mae Lom vivent à Vientiane, Mae Lom achète le poisson au village puis l'envoie en *song theo* le lendemain à Vientiane où sa mère le récupère et le revend elle-même sur le marché. Pour chaque kilo de poisson vendu, sa mère essaye de faire 10 000 ou 15 000 LAK de bénéfice. Sur ces 10 000 ou 15 000 LAK, la mère de Mae Lom garde 5 000 ou 10 000 LAK et en donne 5 000 LAK à sa fille. Cette courte marge peut parfois être difficile à garantir en fonction de la taille de chacun des poissons vendus et de la qualité de leur conservation. De plus, si certaines périodes sont propices à la vente de poissons avant la crue et la décrue du fleuve, d'autres sont beaucoup plus difficiles. Lorsque le Mékong est au plus haut, il est difficile pour les pêcheurs d'aller sur le fleuve et le poisson est plus rare<sup>331</sup>, de même lorsque le fleuve est au plus bas. Durant quelques années, Mae Lom et sa mère traversaient le fleuve, achetaient du poisson sur les marchés de Nong Khai où les prix sont moins élevés pour compenser le manque de poisson disponible par la pêche à Na Daeng.

Ainsi, l'économie de la pêche est largement structurée par une division sexuelle du travail. Parcouru quotidiennement par les hommes et observé par les commerçantes du village, le territoire du Mékong, qui est pourtant un espace frontalier et divisé par une limite internationale, constitue de la sorte un prolongement de l'espace villageois de Ban Na Daeng, administré et utilisé comme tel. À l'inverse, les habitants de Ban Hat Sai sont quasiment absents de cet espace au quotidien et, si rien ne les empêche formellement d'utiliser le Mékong comme ressource, leur présence sur le fleuve demeure largement limitée aux espaces les plus proches des berges thaïlandaises durant certaines périodes de l'année.

Si jusqu'ici, j'avais traité de la frontière comme une limite séparant deux territoires délimités et différenciés, la perspective et les pratiques analysées dans cette première section décrivent une frontière ayant sa propre épaisseur, comme un objet avec lequel on traite, une ressource que l'on exploite mais aussi comme un espace au sein duquel on circule. Les différentes

---

<sup>331</sup> La pêche à la ligne ou *kadung* (qui est plutôt pratiquée en saison sèche ou en saison froide) ne permettent pas d'attraper des quantités et des prises aussi larges que la pêche au filet et sont donc moins susceptibles de déboucher sur une vente auprès d'une commerçante du village.

images, mythes et rites qui mettent en scène le Mékong, sa genèse où les différentes entités qui le compose, comme celle du naga, montrent à quel point le fleuve constitue un élément central de l'environnement des habitants des deux villages avec lequel il faut négocier au quotidien. Sans parler des personnes qui le traversent, le fleuve, en tant que tel, est un élément observé, surveillé en raison des opportunités mais aussi du danger qu'il peut représenter tout comme la figure du naga qui l'incarne. La figure du naga devient d'ailleurs de plus en plus un élément iconique de la province frontalière de Nong Khai tout comme le fleuve un élément paysager à faire valoir. Ainsi, au-delà de la relation des locaux avec le fleuve (mais ayant de plus en plus d'effets sur celle-ci) à une échelle plus large, cette émergence du Mékong en tant qu'élément à valoriser témoigne de sa constitution comme territoire à part entière, ayant sa propre cartographie et ses propres enjeux, dans la Région du Grand Mékong sous la tutelle de la Banque asiatique du développement. Cette nouvelle incarnation régionale du « libre-échange »<sup>332</sup> commence à avoir des effets sur le tourisme des régions frontalières en Thaïlande et sans doute déjà des effets sur le cours du fleuve lui-même et sur les futures possibilités de pêche des populations locales. Pour l'heure, le fleuve constitue toujours néanmoins une ressource quotidienne majeure pour les villageois laotiens. Et on a vu comment la description des activités qui ont lieu sur le fleuve permettait de rendre compte à quel point l'espace fluvial et frontalier constitue, d'une certaine manière, un prolongement de l'espace villageois de Na Daeng en tant qu'il est parcouru au quotidien par ces habitants et administré localement par les autorités du village. La seconde section de ce chapitre se veut prolonger les réflexions engagées autour du fleuve comme espace frontalier par l'étude des pratiques et des individus qui le traversent. Cet espace parcouru, comme dans le cas des pratiques halieutiques, ne revêt pas la même étendue, n'accueille pas les mêmes pratiques, ni la même signification en fonction du lieu d'origine et des potentiels liens transfrontaliers préexistants que les individus entretiennent avec l'autre rive.

---

<sup>332</sup> Qui apporte, comme cela est désormais connu, son lot de réglementations et de créations d'agences gouvernementales et internationales.

## B/ PLUS QU'UNE LIMITE, UN ESPACE A PART ENTIERE : CARTOGRAPHIE AU QUOTIDIEN DE LA FRONTIERE

1. « *YU SUE SUE, YU LA LA*<sup>333</sup> » : LES FONCTIONS AMBIGÜES DES SALA RESPECTIVES

L'occupation de l'espace frontalier par les pêcheurs laotiens qui étendent leur filet de manière quotidienne et les allées et venues sur le Mékong, dont la seule observation laisserait présager que le territoire du fleuve est inclut dans celui du village laotien, font que l'occupation des berges est aussi particulièrement importante au sein du village de Ban Na Daeng. La circulation des pêcheurs mais aussi la proximité de certaines habitations avec le fleuve<sup>334</sup> provoquent nécessairement beaucoup de passage sur le chemin qui longe le Mékong (voir le plan de Ban Na Daeng [Chapitre I]). D'autre part, les berges du fleuve sont aussi un lieu de réunion informelle privilégié et plusieurs habitants se réunissent durant les moments les plus chauds de la journée sous ce qui est appelé une *sala*<sup>335</sup>, une sorte de petit pavillon construit en bois et en bambous.

À première vue, cet espace est principalement un espace de détente et de divertissement où certains habitants viennent jouer aux cartes ensemble et profitent de l'ombre de la *sala* et de l'air frais prodigué par le fleuve lui-même. De la sorte, ces abris permettent d'échapper à la chaleur des maisons désormais construites en béton et qui ne fournissent pas la circulation de l'air que les maisons sur pilotis offrent durant la journée<sup>336</sup>. J'ai pu observer à plusieurs reprises que lorsque des personnes se rendent dans la *sala* durant la journée et qu'elles sont interrogés par d'autres habitants sur leur destination – une question particulièrement récurrente à l'échelle des deux villages –, l'individu interrogé répond simplement : « *pay lin yu thang tha* » (« je vais jouer/me détendre sur les berges »). Et lorsque parfois, les personnes assises dans la *sala* sont questionnées sur ce qu'elles y font, elles répondent simplement : « *yu sue sue, yu la la* » (« on est juste là, tranquillement, sans rien faire ») ou bien parfois, quand c'est le cas : « *lin phai* »

<sup>333</sup> Être juste là, simplement, tranquillement, sans rien faire.

<sup>334</sup> Contrairement à Ban Hat Sai où les habitations à proximité du fleuve sont séparées des berges par des parcelles de plantations.

<sup>335</sup> Le même terme est utilisé pour désigner le hall dans lequel se réunissent les fidèles dans l'enceinte du *vat* mais ici il désigne un petit pavillon, un abri pour se reposer.

<sup>336</sup> La plupart des maisons sont en réalité sur pilotis dont l'espace autrefois vide qui séparait le cœur de la maison avec le sol a été comblé par une enceinte en béton. De nouvelles maisons, considérées comme plus prestigieuses, sont construites entièrement en ciment et sont désignées par le terme de *villa*.





Figure 38. Une des sala situées dans le centre de Ban Na Daeng (B. Le Saint).



Figure 39. Sala du Ban Tai, Ban Hat Sai (B. Le Saint).

(« on joue aux cartes »). Cet abri a été construit par les habitants de la maison dont le terrain lui est directement adjacent mais reste à disposition du reste des habitants. Si cet espace sur les berges est explicitement désigné comme étant un lieu de détente et de repos, il constitue néanmoins dans les faits un observatoire privilégié des activités qui se déroulent sur le fleuve, des succès ou des échecs de la pêche et des allées et venues des différentes embarcations, de leurs passagers et de leur conducteur. Outre les intermédiaires reconnues que j'ai pu évoquer qui revendent le poisson sur le marché de Vientiane, cet abri constitue un point de rencontre pour certains habitants qui peuvent venir y demander s'il y a du poisson aujourd'hui dans le Mékong, qui en a obtenu et si les heureux pêcheurs sont susceptibles de le vendre pour la consommation directe. C'est aussi, bien entendu, un observatoire privilégié pour les pêcheurs eux-mêmes dont c'est le jour de repos ou qui comptent s'élancer dans les minutes qui suivent, permettant de juger du courant du fleuve, de la présence de débris et ainsi de la dangerosité de le pratiquer et de la présence potentielle de poissons mais aussi de juger de la performance des autres pêcheurs.

C'est aussi un espace de sociabilité particulier où les rumeurs et remarques à l'égard des usages et des activités du fleuve vont bon train. Car, outre la pêche, les propriétaires de bateaux sont aussi les passeurs privilégiés vers l'autre rive thaïlandaise. Moyennant la somme de 100 THB – et il est important de noter que si la plupart des transactions, à l'exception de celles qui engagent de larges sommes d'argent comme l'achat d'un véhicule ou de terres, se réalisent dans la monnaie nationale, dans ce cas c'est la devise thaïlandaise qui est utilisée – les habitants du village peuvent être conduits sur l'autre rive, soit un peu en amont dans le village de Ban Hat Sai, soit en aval dans le village voisin. Cependant, comme le nombre de possesseurs de bateaux est assez important dans le village, les personnes qui veulent traverser la frontière s'arrangent le plus souvent pour qu'un membre de leur famille disponible les conduise sans compensation financière directe.

Les motifs de la traversée peuvent varier considérablement. Comme on a pu le voir dans le chapitre précédent, l'embauche de travailleurs agricoles laotiens a été courante, même si elle est en déclin aujourd'hui, et durant la saison agricole, certains Laotiens font l'aller-retour dans la journée pour aller travailler dans certaines rizières thaïlandaises. Le plus souvent, notamment aujourd'hui, ces travaux journaliers se réalisent auprès de membres apparentés ou bien d'employeurs connus depuis de nombreuses années. Les traversées quotidiennes du fleuve sont aussi principalement réalisées pour effectuer des achats, notamment de biens manufacturés qui sont bien plus accessibles sur la rive d'en face, autant du point de vue de la distance géographique que du coût des produits eux-mêmes. La proximité de la rive thaïlandaise permet aussi aux

agriculteurs laotiens d'acheter des semences de riz pour leurs futures pépinières dont les plantules seront replantées dans leurs propres rizières. À bien des égards, les riziculteurs laotiens considèrent le riz thaïlandais comme étant plus « beau » (*ngam*) que le riz laotien local bien que celui-ci engendre des coûts supplémentaires de production. De même, certains agriculteurs vont se fournir en engrais dans la capitale provinciale de Nong Khai dans le but avoué d'améliorer leur production. Hors de la saison agricole et lorsque les poissons se font plus rares sur le Mékong, certaines femmes du village, comme Mae Lom et sa mère, vont se fournir directement en poisson sur les marchés de Nong Khai pour ensuite le revendre à la capitale. Par ailleurs, certains agriculteurs thaïlandais revendent directement leur production de tomates ou d'autres fruits à des intermédiaires laotiens qui les vendent ensuite à des marchands des villages voisins ou directement à Vientiane. Je reviendrai plus longuement sur ces traversées quotidiennes des habitants laotiens. Ce qui est intéressant à noter pour le moment, c'est qu'en raison de telles activités, la place de choix de ces *sala* installées sur le Mékong les constituent en véritables observatoires permettant à certains habitants de déterminer ce qui se trame sur le fleuve ; d'évaluer les résultats de la pêche, on l'a déjà dit, mais aussi de voir les denrées ramenées par leurs co-villageois, d'interroger les personnes qui remontent l'escalier qui relie le fleuve au village sur les activités qu'ils ont menées sur l'autre rive, de discuter de certaines activités qui sont considérées comme suspectes ou bien simplement surprenantes. Cette place de choix est aussi une opportunité pour observer la venue d'autres Laotiens qui ne sont pas originaires du village – qui, en séjour en Thaïlande, profitent de la situation fluviale de Ban Na Daeng pour ensuite retourner vers d'autres villages laotiens des environs parfois situés à plusieurs dizaines de kilomètres –, pour demander ce qu'ils viennent faire là, pour savoir si quelqu'un vient les récupérer, etc. De la sorte, sans que cela ne se dise vraiment, les *sala* de Ban Na Daeng, si elles sont revendiquées comme des espaces de détente et de divertissement collectif, constituent implicitement des espaces sociaux de surveillance.

Ce qui peut paraître le plus étonnant, c'est que ces espaces qui permettent d'avoir une bonne visibilité sur le fleuve – donc la frontière – et sur ses activités ne sont presque jamais occupés par les personnes dont le statut pourrait laisser à penser que la surveillance de l'espace frontalier est une de leur prérogative. Durant les plusieurs mois de terrain effectués dans le village, et au cours des nombreuses heures passées dans la *sala* représentée dans la photographie précédente [Figure 38], les passages de personnes d'autorité ont été très rares. Même lors des périodes où le chef de village, durant l'annonce matinale retransmise par un haut-parleur près du *vat*, annonce explicitement qu'il faut être particulièrement vigilant aux circulations sur le



Mékong et à l'arrivée de personnes non-reconnues, lorsque des *bun* importants sont réalisés dans le village ou alors sous la pression des autorités du district en raison de circonstances nationales particulières<sup>337</sup>, aucune présence explicite de personnes chargées de la surveillance n'est à noter. Même si le chef de famille qui est à l'initiative de la construction de cet abri a longtemps eu des responsabilités dans le village, fait partie des proches du *phu yai ban* actuel et est reconnu comme une autorité, il n'est présent que ponctuellement dans la *sala*. Ses filles, son fils et ses beaux-fils y sont, eux, régulièrement. Il arrive aussi que certains vieux hommes d'autorité soient de passage dans l'abri mais cela demeure relativement rare.

En réalité, cette relative absence de l'autorité politique au sein de ces postes d'observation ne signifie pas pour autant qu'il n'y pas de surveillance mais plutôt que celle-ci est ouvertement euphémisée et surtout qu'elle n'est pas précisément incarnée par des individus spécifiques et incombe de fait à la plupart des villageois en même temps qu'à aucun d'entre eux de manière officielle. Tout comme le fait qu'un pourcentage important des habitants du village appartient à des collectifs politiques locaux, comme on l'a vu dans le chapitre I [Chapitre I], il semble ici que les personnes présentes au quotidien dans la *sala* puissent parfois servir de relais d'information. Il ne s'agit pas de dire que ces personnes qui viennent jouer aux cartes ou discuter à l'ombre sont, en substance, des personnes qui surveillent et dénoncent les activités frontalières mais plutôt que cet espace social qu'est la *sala* constitue un lieu privilégié d'observation et de diffusion de l'information en même temps que la plupart des personnes qui viennent s'y réfugier sont des participants particulièrement actifs des activités frontalières. Et, si ces lieux privilégiés de discussion sont des espaces où l'on s'échange des informations concernant ces activités, les personnes en présence contrôlent tout autant ce qu'ils peuvent dire de leur propre activité que de l'activité de personnes non-présentes. Dès lors, ce lieu qui peut apparaître banal et explicitement destiné à la détente me paraît être un espace particulièrement important dans l'économie des échanges d'informations sur les activités frontalières à l'échelle villageoise.

Il existe une autre *sala* donnant sur le fleuve à Ban Na Daeng, construite cette fois-ci en bois et surmontée d'un toit en tôle. Elle est située à proximité du *vat* central et en face de la place qui accueille certains événements comme l'installation de forains et des *mo lam* itinérants, des concerts lors de *bun* importants ou exceptionnellement un petit marché. Du point de vue du territoire villageois, on pourrait penser qu'elle occupe une position idéale en tant que poste

---

<sup>337</sup> La consigne avait été donnée plusieurs semaines avant la visite de Barack Obama au Laos en septembre 2016, d'être vigilant aux nouvelles arrivées, que chacun des habitants prévienne les autorités du village de leur future traversée. Le *phu yai ban* avait même découragé les habitants d'effectuer des traversées durant cette période.

d'observation pour les autorités villageoises dont le bureau se situe juste en face. Elle a d'ailleurs été construite à l'initiative du village. Pour autant, j'ai pu constater durant mes séjours que cette *sala* était la plupart du temps vide et ne remportait pas le succès de celle située à quelques dizaines de mètres en amont, située juste en face de l'embarcadère.

Ces *sala* de Ban Na Daeng possèdent leurs jumelles (Figure 39) située sur les berges d'en face, au milieu d'une toute petite parcelle de forêt, à côté de terrains de plantation. Cette *sala* donne elle aussi exactement sur les quelques bateaux qui sont amarrés. On accède à cet abri par l'une des allées principales qui traversent le village d'amont en aval, puis par une petite allée faite de dalles de béton. Elle est située du point de vue administratif dans la partie *tai* du village de Ban Hat Sai. Il existe une autre *sala*, plus grande, qui fait, elle, partie de Ban Hat Sai Nuea. Cette dernière est parfois investie, pour l'ombre qu'elle prodigue, par les personnes de passage durant la saison sèche, au moment où des plages de sables apparaissent sur le fleuve. Les *kuti* des moines étant situés à proximité, ces derniers viennent parfois y prendre leur déjeuner apporté quotidiennement par les quelques *mae ok*<sup>338</sup>. Outre le déjeuner des moines, cette *sala* peut être investie lors d'événements touristiques comme la période de *songkhran* ou encore le *bun khaeng ruea*<sup>339</sup> (course de pirogues) qui, il y a quelques années, se déroulait sur le Mékong<sup>340</sup>. La *sala* du *nuea* sert donc d'abri ponctuel de réunion mais n'est pas réellement autrement investie et ne voit jamais aucune embarcation s'arrêter à ses pieds. Ce n'est évidemment pas le cas de la *sala* du Ban Tai qui constitue, en distance, l'embarcadère le plus proche de l'autre rive, situé légèrement en amont, pour ceux qui viennent du territoire laotien et qui veulent traverser le fleuve.

La *sala* du Ban Tai constitue, comme son homologue laotienne, un lieu de réunion informel au centre du village mais est située bien plus à l'écart, n'occupe pas une place aussi centrale géographiquement et est principalement occupée par des personnes au statut particulier. D'ailleurs, presque à chaque fois que je m'y dirigeais, les voisins et voisines de la ruelle qui mène à l'abri ne manquaient pas de me demander ce que j'allais y faire ou de blaguer en affirmant que j'allais directement rejoindre la rive laotienne par mes propres moyens<sup>341</sup>. De même qu'au Laos,

<sup>338</sup> Terme désignant les fidèles femmes qui interagissent quotidiennement, mais toujours à une relative distance, avec les moines du temple.

<sup>339</sup> Désignée plus tôt dans le texte par l'expression utilisée sur la rive laotienne de *bun suang huea*.

<sup>340</sup> En 2016, la course de pirogues qui réunissait les différents villages du *tambon* se déroulait dans le bassin adjacent aux bâtiments administratifs du sous-district (OBT).

<sup>341</sup> Mon statut d'étranger m'empêchait de fait de traverser la frontière par ce point de passage et si j'ai pu accompagner des pêcheurs durant leur session de pêche au filet, je n'ai pu qu'à une seule occasion traverser le fleuve, durant la séquence exceptionnelle que représentait la cérémonie du *bun pha wet* organisée durant la journée, au village de Ban Hat Sai. Le plus souvent, mes traversées se déroulaient au poste frontière situé entre Vientiane et

cette *sala* est avant tout perçue comme un lieu de repos que certains hommes âgés investissent vers la fin de la journée. C’est l’une des grandes différences entre les deux *sala*. En effet, si celle de Ban Na Daeng est occupée par une public mixte, voire plutôt féminin, celle de Ban Hat Sai est principalement investie par des hommes âgés. Si en principe, rien n’empêche qu’elle soit occupée par n’importe qui, ce sont principalement des hommes âgés qui ont, ou bien ont eu par le passé, des responsabilités au sein du village qui en sont les principaux usagers. Ce constat est important dans la mesure où cet espace précis du village et des berges du Mékong constitue le point d’entrée vers Ban Hat Sai et, par extension, vers toute une partie du territoire thaïlandais pour les ressortissants du village de Ban Na Daeng. Cela peut apparaître étonnant puisque le village thaïlandais ne constitue évidemment pas un poste frontière officiel et aucune douane ou service d’immigration n’y est présent. L’entrée des villageois laotiens est néanmoins tolérée. Elle est licite à défaut d’être pleinement légale comme le constate, elle aussi, Soimart Rungmanee sur son terrain de recherche entre deux villages, l’un situé dans la province de Mukdahan en Thaïlande et l’autre dans la province de Savannakhet au Laos (Rungmanee, 2014, 2016). De



Figure 40. Panneau situé à côté de l’abri du Ban Tay, Ban Hat Sai (B. Le Saint : photographie modifiée en accord avec l’exigence d’anonymat des lieux et des personnes).

Nong Khai. Mon statut particulier à l’échelle locale me rendait bien trop visible auprès des potentielles autorités en présence et, même si les responsables locaux des deux villages connaissaient très bien la nature de mes activités, les pêcheurs que je côtoyais redoutaient que des représentants extérieurs, de la police frontalière thaïlandaise ou de l’armée laotienne, ne soient prévenus de la présence d’un *farang* sur le fleuve, ce qui aurait pu les mettre en danger.

l'aveu des responsables et des habitants du village de Ban Hat Sai – tout comme l'emploi de travailleurs agricoles laotiens est légalement prohibé mais toléré à l'échelle locale – les autorités du district et de la province laissent une marge de manœuvre aux responsables locaux pour gérer eux-mêmes les entrées sur le territoire thaïlandais tant qu'elles sont limitées.

Un panneau installé à proximité de la *sala* du Ban Tai, de l'emplacement où les pirogues thaïlandaises sont stationnées et où les Laotiens s'arrêtent<sup>342</sup>, indique la réglementation officielle, mais locale, concernant l'administration de ce point d'entrée sur le territoire thaïlandais (Figure 40). Sur ce panneau est indiqué :

#### Règlementation concernant le stationnement des bateaux

1. Période d'utilisation des bateaux [possibilité de stationner donc], tous les jours entre 6h-18h.
2. Tous les bateaux doivent être arrêtés à l'endroit désigné après l'heure de fin d'utilisation.
3. Dans les cas où il est nécessaire d'utiliser l'embarcadère après l'heure désignée, il faut en parler au chef du village ou à toutes autres personnes importantes de la communauté et le consigner dans un registre.
4. Le chef de village et les personnes importantes de la communauté sont responsables de la gestion de la surveillance des bateaux ainsi que des mesures de sécurité relatives à l'embarcadère.
5. L'embarcadère est à disposition de la population de la RDP Lao (temporairement) lorsque celle-ci a besoin d'aide urgente, comme dans le cas de maladie ou d'incidents survenus dans l'eau, etc.
6. Il est interdit d'utiliser l'embarcadère pour toutes opérations contrevenant aux lois du Royaume de Thaïlande et il en sera notifié aux responsables du *mueang* à la première occasion.

Ces réglementations sont effectives à partir du 30 juin 2547 [2008].

Le Comité d'organisation du règlement ayant trait aux bateaux du village.

<sup>342</sup> Il faut noter qu'à l'exception de la *sala* et du panneau, aucun marqueur matériel sur les berges ou sur le fleuve ne vient signifier la présence d'un embarcadère ou, tout du moins, d'un emplacement où les embarcations laotiennes devraient s'arrêter impérativement.



Ce qui peut paraître étonnant dans cette réglementation locale, c'est qu'il n'y figure aucune occurrence du terme de frontière. De plus, elle est signée par un comité d'organisation du village qui se présente comme traitant des questions ayant trait au stationnement des embarcations, à l'utilisation de l'embarcadère lui-même, à l'amplitude horaire journalière d'utilisation ainsi qu'au caractère légal des activités qui y sont menées. On comprend très bien que la règle n°6 fait directement référence aux activités de contrebande qui pourraient avoir lieu à la frontière et rappelle les conséquences de telles activités. Elle ne fait pour autant pas directement mention de la nature frontalière de l'embarcadère et du fleuve. La seule réglementation qui y fait référence est, bien entendu, la cinquième. Elle autorise explicitement la venue temporaire (la précision est importante) de ressortissants Laotiens mais seulement dans le cas d'urgence médicale ou d'accidents survenus dans le fleuve. Aucune des autres mentions ne pourraient laisser croire que ces règles s'appliquent aux habitants de la rive gauche et on aurait plutôt tendance à penser que ce panneau et ces réglementations sont destinés aux utilisateurs thaïlandais, à l'exception de l'avant dernière. En analysant son contenu, on constate bien l'ambiguïté qui a trait aux limites des compétences d'administration frontalière qui incombent aux autorités villageoises. Rien ne permet de penser que ce règlement renvoie aux compétences d'un service de douane ou d'immigration tels qu'ils sont présents à Nong Khai, puisqu'il est explicitement le fait d'un comité ponctuel local qui traite de l'utilisation de l'embarcadère et des bateaux qui y sont stationnés (même pas de la navigation à proprement parler sur le Mékong). De plus, ce panneau n'est pas formellement traduit en langue laotienne. Bien entendu, les habitants de Ban Na Daeng reconnaissent relativement bien les caractères utilisés, proches de ceux de l'alphabet laotien contemporain mais qui possède néanmoins plus de caractères, et comprennent le discours qui est présenté. On voit bien comment officiellement, puisque ce panneau se veut être une synthèse du discours des responsables villageois, l'administration villageoise n'a pas de véritable autorité en terme de régulation frontalière, ce qui est ici particulièrement manifeste dans l'emphase sur la régulation du stationnement et des usages associés à l'embarcadère.

Et pourtant dans les faits, la totalité des acteurs qui ont partie liée à la frontière, ceux qui traversent et ceux qui la surveillent, ont tout à fait conscience que cette réglementation s'adresse en priorité aux usagers laotiens. Les pêcheurs, commerçants ou tous autres Laotiens amenés à traverser le fleuve connaissent, par exemple, particulièrement bien les horaires de l'embarcadère de Hat Sai et savent très bien que, s'ils doivent se rendre sur la rive d'en face, ils doivent y arriver après 6 heures du matin et en être repartis avant 18 heures. Les Laotiens qui arrivent sur les

berges thaïlandaise ne sont pas, à proprement parler, enregistrés et aucun ne doit explicitement se présenter devant une quelconque autorité du village, ni renseigner son nom ou le motif de sa venue. Il y a une exception néanmoins à cet absence d'enregistrement, qui est nécessaire dans les cas d'urgence en dehors des heures réglementaires, comme indiqué dans la règle n°3. Dans les faits donc, toutes ces règles s'appliquent bel et bien. Mais elles s'appliquent bien plus à la situation des traversées laotiennes que pour les usagers thaïlandais de l'embarcadère qui, à l'exception de certains individus dont j'aurai l'occasion de reparler, en ont un usage relativement limité. La cinquième réglementation indiquée sur le panneau mentionnant explicitement la RDP Lao apparaît être la plus en décalage avec la réalité. En effet, les habitants laotiens entrent à Ban Hat Sai par cet embarcadère pour des motifs qui dépassent bien largement les seules urgences médicales (même si elles constituent bien entendu un motif exceptionnel de traversée possible).

Il y a bien un décalage important entre les destinataires officiels de cette réglementation locale et les destinataires effectifs. De la sorte, on pourrait penser que l'espace frontalier constitue bien d'une certaine manière un espace marginal vis-à-vis des autorités et des réglementations officielles d'échelle nationale. Ici, si la prérogative des entrées et sorties du territoire thaïlandais ne sont pas dévolues aux autorités villageoises – celles-ci d'ailleurs, ne semblent pas vouloir en avoir le contrôle puisque la réglementation semble avant tout destinée aux locaux – une tolérance effective est appliquée à l'égard des traversées laotiennes qui deviennent licites localement à défaut d'être légales du point de vue officiel de l'État thaïlandais. Ainsi, l'espace frontalier constituerait un espace particulier, à la marge, où une partie des normes régulières de l'État seraient en partie suspendues par la négociation entre les acteurs frontaliers. Je ne crois pas véritablement que cette idée s'applique ici. L'État n'est pas véritablement suspendu à la frontière et, on le verra plus tard, la perception d'une limite de souveraineté franchie est claire pour les acteurs frontaliers. Ce qui semble plutôt se jouer ici, c'est qu'en l'absence d'institution autonome locale de régulation de la frontière, celle-ci est incarnée par des agents sociaux qui ont une relation ambiguë avec les instances de l'administration étatique nationale (même en ce qui concerne des notables locaux), qui alternent entre loyauté et subversion. Par exemple, l'affichage de la réglementation en vigueur euphémise la situation frontalière du village en insistant sur des prérogatives domestiques qui sont celles des responsables locaux alors que dans la pratique, ils sont pourtant bien les acteurs principaux de la régulation frontalière à cette échelle (et les responsables provinciaux sont aussi conscients de cette situation). Autrement dit, ils se chargent pour partie d'une fonction dévolue aux services



les plus régaliens d'un État-nation contemporain mais ils le font avec une certaine distance et, parfois, quelques intérêts.

Dans ce cadre, la *sala* du Ban Tai constitue ainsi un espace de régulation informelle. La régulation frontalière peut apparaître plus explicite sur la rive thaïlandaise puisque les usagers de cette *sala* sont des acteurs qui ont partie liée avec le pouvoir local. Cependant, la nature de cette régulation relève d'un registre similaire à celle constatée à Ban Na Daeng, dans la mesure où les responsables ou anciens responsables locaux qui se réunissent dans la *sala* du Ban Tai ne le font qu'à certains moments de la journée (essentiellement en fin d'après-midi), ils n'y sont pas présents tout le temps et ne tiennent aucun registre. Pour avoir passé plusieurs heures d'observation dans cet abri, je pense pouvoir dire que ces rassemblements donnent plutôt l'impression d'une réunion informelle entre vieux amis. Lorsqu'une embarcation arrive à l'endroit désigné, que la ou les personnes se rapprochent de la *sala*, celles-ci, si elles sont connues, sont rarement interrogées sur leurs activités ou le sont d'une manière relativement légère. Dans le cas où les arrivants sont moins connus et reconnus, le questionnement s'avère plus régulier mais ne fait pas réellement l'objet de demandes insistantes ou d'investigations particulières. De plus, plusieurs arrivées dans la journée peuvent s'effectuer sans qu'aucun de ces responsables ou anciens responsables ne soient présents. Au quotidien, cette apparente désinvolture à l'égard des arrivées laotiennes ne pose aucun problème dans la mesure où la grande majorité des personnes qui traversent sont connues de ces autorités de Ban Hat Sai, soit par leurs activités marchandes régulières, soit par les liens familiaux qui peuvent les unir avec des habitants de Ban Hat Sai. De plus, d'une manière ou d'une autre, ces autorités locales sont généralement prévenues du passage d'une personnalité inconnue dans le village.

Dès lors, les deux *sala* situées de part et d'autre du fleuve constituent des espaces particuliers de surveillance et de régulation des activités du fleuve. Cette activité de régulation des activités frontalières ne s'effectue pas au sein d'un cadre strictement officiel mais dans le cadre d'espaces de sociabilité, plus ou moins intense entre les deux rives, qui euphémisent le contrôle des biens et des populations qui transitent à la frontière. Cette euphémisation<sup>343</sup> ne doit néanmoins pas laisser penser que les populations et les biens circulent librement entre les deux villages mais que la régulation se réalise sur un mode informelle : à Ban Hat Sai par le biais de

---

<sup>343</sup> J'utilise ce néologisme à dessein. Il fait référence aux mécanismes de dissimulation. Dans notre cas, cette dissimulation partielle s'applique à la régulation frontalière. L'expression est très régulièrement utilisée en sociologie et notamment dans les travaux de P. Bourdieu (pour n'en citer que quelques-uns : 1975, 1979, 1980, 1984, 2001, 2015) où elle permet de décrire les procédés par lesquels sont rendus inconscients, invisibles, les mécanismes d'exercice de la domination.

la surveillance distante de notables, proches ou anciennement proches des autorités du village, qui officiellement n'ont pas de prérogatives au contrôle frontalier, à Ban Na Daeng, par la circulation informelle de l'information parmi les habitants eux-mêmes. Autrement dit, à Hat Sai, la régulation s'effectue officieusement par les personnalités centrales du pouvoir local alors qu'à Na Daeng, la régulation, qui est officiellement un objectif revendiqué du pouvoir villageois, semble partagée entre les différents habitants.

Malgré cette différence dans la composition effective au quotidien de ces pavillons frontaliers et dans la distribution des rôles dévolus à la surveillance, ces espaces partagent néanmoins, de chaque côté du fleuve, une fonction similaire. Alors qu'ils sont explicitement désignés comme des lieux de détente, de repos ou de divertissements triviaux, leur position respective à proximité du Mékong les institue en observatoires privilégiés des activités fluviales et frontalières et en espace dédié à la régulation des traversées. La description de ces deux espaces sociaux de régulation m'a paru importante à effectuer dans la mesure où ceux-ci cristallisent à mon sens les premiers indices de la nature de l'espace frontalier qu'il s'agit de décrire tout au long de ce chapitre V, à savoir un espace frontalier dont l'étendue diffère selon le lieu d'origine de ses usagers – entre des Laotiens qui ont un intérêt collectif à la frontière et des Thaïlandais dont l'intérêt à la frontière dépend individuellement et ponctuellement de possibles liens transfrontaliers préexistants – et qui est aussi l'incarnation de l'appropriation locale des réglementations nationales et internationales de la limite.

On pourrait s'interroger sur les transformations qui peuvent s'opérer dans la nature de ces régulations frontalières dans les cas de crispations momentanées entre les deux États. Dans les années 1980, deux épisodes particuliers ont témoigné des tensions qui pouvaient encore exister à l'égard du tracé frontalier. En 1984, des incidents se produisent entre forces thaïlandaises et laotiennes après que les premières aient occupé trois villages situés en bordure de la province thaïlandaise d'Uttaradit et de celle de Sayabouri au Laos (P. Ngaosyvathn, 1985; Viraphol, 1985)<sup>344</sup>. Entre mai 1987 et février 1988, un affrontement armé éclata entre les deux forces entre la province de Sayabouri et celle de Phitsanulok où les troupes laotiennes ont adressé un sérieux revers aux forces thaïlandaises. Celui-ci a conduit à la mise en place d'une commission paritaire sur la délimitation frontalière entre les deux États. Les discussions sont encore en cours aujourd'hui. Il est possible que durant ces épisodes de crispation, la régulation du passage entre

---

<sup>344</sup> Ces deux articles publiés dans le même numéro de la revue *Asian Survey* relatent le point de vue des deux camps.

Hat Sai et Na Daeng ait été moins permissive. Cependant, les habitants des deux rives ne mentionnent jamais ces deux épisodes comme ayant suscité des modifications du droit de passage informel tel qu'il se met en place aujourd'hui vers la Thaïlande. Il est possible que des consignes aient été émises de part et d'autre pour inciter les locaux à plus de vigilance (comme dans le cas de la venue de Barack Obama en 2016) ou le déploiement d'unités armées de part et d'autre pour circuler à la frontière sans que cela n'ait provoqué la mise en place de mesures particulières à l'échelle locale et encore moins dans la durée.

## 2. UN TERRITOIRE ETENDU. L'EXTENSION DU LICITE POUR LES FRONTALIERS LAOTIENS

21.04.14 – milieu de matinée – Ban Hat Sai

Alors que je me promène vers le *tai* du village, je rencontre par hasard Ueai Vi [habitante de Ban Na Daeng] qui attend devant la maison de Pho Tu Soet [qui fait partie du comité de dirigeants du village], en face de la maison du *phu yai ban* de Ban Hat Sai Tai. Pho Tu Soet a justement pour habitude d'accompagner, moyennant une compensation financière, les arrivants de Na Daeng vers les marchés et supermarchés de Nong Khai puis de les ramener jusqu'à l'embarcadère. Trois autres personnes accompagnent Ueai Vi. Elle m'explique que ce sont des Thaï pour qui elle a déjà travaillé dans les champs et rajoute : « *hak phaeng kan* » [« ils s'apprécient, ils ont de l'affection les uns pour les autres »]. Je lui demande si elle a bien vendu durant *songkhran* [elle tenait ponctuellement une petite échoppe sur le bord du fleuve où elle vendait des grillades et des boissons qu'elle achetait justement à Nong Khai]. Elle me répond par l'affirmative et ajoute qu'elle n'a même pas eu le temps de profiter de l'événement. Elle me dit qu'elle retournera à Na Daeng en début d'après-midi.

Je croise aussi Pho Tu Lin (un vieil homme habitant dans la partie *nuea* du village de Ban Hat Sai) qui revient de l'amont du village. Je le recroise quelques minutes après à la jetée alors qu'il attend sur les berges du Mékong. Une jeune femme de Na Daeng arrive en bateau depuis l'autre côté du fleuve. Ils repartent ensemble en scooter. Un autre vieil homme part lui en bateau vers le côté laotien avec un petit sac de tomates. Une vieille femme vient à sa suite. Un vieil homme

et une femme d'une quarantaine d'années viennent eux de Na Daeng pour rejoindre les rives de Hat Sai. Ils se séparent en arrivant. L'homme vient ensuite me rejoindre dans la *sala* et discute avec moi. Il me dit qu'il habite dans la maison qui se situe juste en face, sur la rive laotienne, de la *sala* où nous nous trouvons. Il me dit qu'il est le fils d'une femme de Na Daeng que j'avais rencontrée à plusieurs reprises et me raconte que la femme qu'il vient juste d'accompagner est venue récupérer des affaires de son frère qui est parti au Laos depuis près de douze ans et qui n'est jamais venu les visiter durant toute cette période. Il me raconte aussi que la mère du *phu yai ban* du village thaïlandais voisin de Ban Hat Sai est la sœur aînée de sa mère. Quelques minutes plus tard, la femme revient et ils repartent ensemble vers Na Daeng.

Je croise une nouvelle fois dans la journée, Pho Tu Soet, l'homme qui se chargeait plus tôt d'accompagner Ueai Vi jusqu'à Nong Khai. Il me dit que les Lao (« *khon lao* ») qui traversent vers Ban Hat Sai sont nombreux. Je lui demande alors quel est son rôle lorsque ceux-ci arrivent, s'il leur demande ce qu'ils viennent faire. Il me répond qu'il demande simplement (« *tham sue sue* ») mais que ceux-ci vont en général aller acheter des denrées à Nong Khai et reviennent. J'insiste alors en lui demandant quel est son rôle si jamais l'un d'entre eux ne revient pas. Il me dit qu'il n'a pas de rôle spécifique et continue en me disant que certains d'entre eux vont jusqu'à Bangkok. Certains d'entre eux se font attraper me dit-il mais qu'en général « *bo pen nyang* » (« il n'y a rien/ce n'est pas grave »). Il me dit qu'à l'inverse, c'est beaucoup plus difficile pour les Thaïs d'atteindre la rive laotienne. Il est nécessaire pour eux d'avoir de la famille dans le village d'en face.

Les différentes situations décrites dans cette prise de note au cours d'une même journée me semblent représentatives des différents éléments qui caractérisent l'usage de l'espace frontalier et des motifs de traversée des habitants de la rive gauche. Cette observation a été effectuée deux semaines après le retour de mon premier séjour à Ban Na Daeng au cours duquel j'avais rencontré nombre des personnes que je retrouvais désormais ponctuellement faire des incursions sur le territoire de Ban Hat Sai où je me trouvais alors.

Ueai Vi, qui est l'une des protagonistes les plus habituées de la *sala* laotienne décrite précédemment, effectuait de nombreux allers-retours durant cette période, depuis qu'elle avait

installé sa petite échoppe sur la rive dans le prolongement de sa maison. Plusieurs fois par semaine, elle se rendait à Hat Sai directement par le fleuve pour rejoindre le « *Tesco Lotus* », le *shopping-mall* le plus important de Nong Khai et d'autres marchés alimentaires pour y acheter la viande et les boissons gazeuses aux couleurs fluo qu'elle vendait ensuite à Na Daeng. Elle fait toujours affaire avec Pho Tu Soet, *kammakan* (membre du comité villageois) de Ban Hat Sai Tai qui, moyennant la somme de 400 THB, accompagne en voiture les Laotiens le temps de leur shopping et les ramène jusqu'à l'embarcadère avant l'heure de fermeture. Suivant les périodes, Pho Tu Soet était aussi un interlocuteur quasi-quotidien de la mère de Mae Lom, Mae Tu Mue, qui venait, avant de s'installer à Vientiane, acheter différents poissons sur les marchés de Nong Khai qu'elle revendait le lendemain matin sur ceux de Vientiane. Elle dépensait alors 400 THB auprès de Pho Tu Soet mais aussi 100 THB pour le coût de la traversée qu'elle payait à un pêcheur de Na Daeng<sup>345</sup>.

Pho Tu Soet, qui fait partie de ces vieux hommes qui se réunissent en fin de journée pour discuter dans la *sala* qui surplombe le Mékong, est donc un de ceux qui se chargent aussi de cette surveillance distante que j'évoquais dans la section précédente. Comme il le dit clairement, il demande simplement aux personnes qui arrivent ce qu'ils viennent faire mais cela sans véritable conséquence (« *tham sue sue* »), preuve à la fois de sa participation dans la régulation frontalière mais au sein d'un dispositif relationnel où les personnes se connaissent et où les intentions de chacun sont le plus souvent reconnues. Plus encore, Pho Tu Soet, participe de fait à cette économie locale de la frontière en organisant les voyages des frontaliers Laotiens vers le centre provincial. Les profits de ces différents voyages sont ensuite mis dans les caisses du comité villageois pour financer certaines de ses dépenses. L'organisation de ces trajets vers Nong Khai par une personnalité du village qui y exerce une fonction politique est, bien entendu, outre le bénéfice financier de ce service, une modalité de contrôle des trajets des voyageurs laotiens. En organisant de la sorte les voyages vers la capitale provinciale, les autorités villageoises s'assurent ainsi du retour des frontaliers laotiens vers le village et de la légalité de leurs activités durant leur parcours. Néanmoins, les trajets dispensés par Pho Tu Soet ne sont pas exclusifs et les arrivants de l'autre rive peuvent très bien s'organiser par leurs propres moyens et faire appel à leur propre réseau de connaissances présents à Ban Hat Sai pour s'éviter les coûts de ses services.

Quelques mois auparavant, Pho Tu Soet me disait que tous les jours, les *kammakan* demandaient aux personnes qui traversaient d'où elles venaient, leurs noms, les raisons de leur

---

<sup>345</sup> Entre ces différents frais logistiques engendrés et les achats qu'elle faisait sur les marchés thaïlandais, Mae Tu Mue dépensait près de 1 000 THB par jour.

venue et le moment où elles comptaient repartir vers la rive gauche. Ma présence récurrente près de la jetée de Ban Hat Sai depuis le début de mon séjour dans le village thaïlandais mais aussi, et peut-être surtout, le fait que je revenais tout juste, depuis quelques semaines, d'un séjour de plusieurs mois à Ban Na Daeng a ainsi transformé la présentation que Pho Tu Soet me faisait de son propre enregistrement des arrivées laotiennes sur la rive thaïlandaise. Outre le fait que je connaissais, par l'observation, mieux ce qui se passait au quotidien à l'embarcadère de Hat Sai et que Pho Tu Soet savait de mieux en mieux ce que je venais y faire, ce changement de discours témoignait, dans le prolongement des réflexions concernant la section précédente, de l'ambiguïté du caractère officiel de son rôle, et par prolongement de celui du village tout entier, quant à la régulation frontalière. Si légalement, les responsables villageois n'ont aucun mandat dédié spécifiquement à la régulation frontalière, ils sont néanmoins sommés par les officiels du district et de la province, qui admettent une certaine tolérance à l'égard des traversées ponctuelles, de rendre compte de toute activité suspecte à la frontière. Dans la pratique, la surveillance des traversées est relativement distante (et finalement admise comme telle) et les responsables villageois participent même à l'économie frontalière par les services qu'ils prodiguent dans un climat d'interconnaissance relativement intense. L'ambiguïté des consignes données par les niveaux de gouvernements immédiatement supérieurs et la nécessité, pendant un temps, pour les villageois thaïlandais (y compris ceux ayant des responsabilités) de recourir à l'embauche de travailleurs laotiens frontaliers pour mener à bien les travaux riziocoles (Rungmanee, 2014), ont participé à ce que la surveillance frontalière s'effectue sur un mode relativement distant et laisse une marge possible à la négociation et à la participation.

Lorsque, comme je le décris dans l'extrait ci-dessus, je croise Ueai Vi qui va à la rencontre de ses anciens employeurs et qui continue de faire du commerce avec eux, on voit bien que, malgré la baisse concomitante de la demande de main d'œuvre sur la rive thaïlandaise et de l'attractivité du travail agricole frontalier pour les Laotiens (Cf. Chapitre IV), des liens demeurent entre les frontaliers. Il se passe la même chose dans le cas de Mae Lom et de son époux Pho Kam avec ceux qui avaient pour habitude de les employer sur l'autre rive. Lorsque je suis arrivé à Ban Na Daeng pour la première fois, après un premier séjour à Ban Hat Sai, vers la fin du mois de janvier 2014 et durant le mois de février, Mae Lom rejoignait presque quotidiennement la rive thaïlandaise pour y ramasser les tomates que l'un de ses anciens employeurs faisait pousser sur les berges du Mékong et dans des champs plus intérieurs<sup>346</sup>. Lorsque Pho Kam avait terminé sa

---

<sup>346</sup> Comme j'ai pu le dire dans le chapitre I, en raison notamment de l'absence de véritable berge à Na Daeng, les plantations de tomates sont relativement rares dans le village.



journee de travail dans un des collèges du district, il prenait son bateau pour aller la chercher et tous deux ramenaient parfois plusieurs dizaines de cagettes de tomates qui étaient ensuite revendues à des commerçantes du village voisin situé plus en amont<sup>347</sup>. Il en était de même en 2016 où la même personne contacta Mae Lom pour que son fils aille chercher ponctuellement les quelques kilos de *mak khi hut* (combava) disponibles pour les revendre sur le territoire laotien. Les villageois thaïlandais ne sont jamais véritablement questionnés à propos de l'embauche de travailleurs laotiens ou à propos de certaines ventes comme celles que je viens de décrire et ne sont aucunement taxés sur le commerce réalisé avec des frontaliers. Cela peut parfois être le cas des Laotiens lorsque ceux-ci retournent sur le sol laotien et qui peuvent ponctuellement devoir payer 50 ou 100 THB aux responsables ou militaires laotiens malencontreusement présents au moment de leur arrivée.

Avec les conducteurs qui les accompagnent et qui attendent patiemment leur retour dans la *sala* ou bien profite de cette incursion thaïlandaise pour réaliser quelques menus achats dans l'une des petites échoppes du village<sup>348</sup>, les commerçantes laotiennes et les employés réguliers sont les personnages les plus reconnus et les plus régulièrement visibles à l'embarcadere thaïlandais. Mais le commerce n'est pas le seul motif de la traversée et, si certains personnages sont plus familiers de Pho Tu Soet comme Ueai Vi, Mae Lom ou sa mère, cette traversée frontalière et la possibilité d'aller plus avant sur le territoire thaïlandais ne sont pas les seuls privilèges de personnes spécialisées dans le commerce ou de personnes apparentées à des habitants de la rive droite. Les traversées à l'échelle des deux villages sont aussi motivées par la possibilité de réaliser des achats de consommation courante ou qui serviront à la production agricole, comme l'achat de semences<sup>349</sup> ou d'intrants. En cela, elles peuvent être réalisées par n'importe lequel des villageois de Ban Na Daeng ou des environs en faisant appel aux services d'un conducteur laotien puis à ceux de Pho Tu Soet ou de n'importe laquelle des personnes connues dans le village d'en face. « *Tesco Lotus* » ou encore « *Makro* » qui sont les deux enseignes principales de supermarché de Nong Khai, sont des termes couramment utilisés à Ban Na Daeng. Il est notamment fait usage par les personnes – la plupart du temps des femmes – qui, au sortir de l'embarcation qui les a fait traverser, gravissent l'escalier qui mène à la *sala* et répondent aux individus présents dans l'abri qui les interrogent sur le contenu de leurs achats,

<sup>347</sup> Pour indication, une quinzaine de ces cagettes étaient achetées environ 125 THB (3.2 EUR environ) à Hat Sai et revendues aux commerçantes du village voisin à 200 THB (5.13 EUR environ).

<sup>348</sup> À l'exception des cigarettes et de la bière, la grande majorité des biens manufacturés sont généralement bien moins chers sur le territoire thaïlandais. En effet, la plupart des biens manufacturés sont produits en dehors du territoire laotien, en Thaïlande, au Vietnam ou en Chine.

<sup>349</sup> J'ai déjà dit plus haut comment le riz thaïlandais était considéré comme étant de meilleure qualité que le riz issu de semences locales au Laos, pour le riz gluant comme pour la variété non-gluante.

leur coût et leur provenance. La différence de coût entre les produits laotiens et thaïlandais explique pour partie ces voyages vers les centres commerciaux frontaliers ainsi que la possibilité d'accès à certains biens manufacturés plus difficiles à trouver sur le territoire laotien et même à Vientiane. Le voyage à Vientiane nécessite de partir du village à l'aube par le biais de deux *songtheo* qui effectuent le voyage journalier et font plusieurs arrêts sur une route difficile, d'effectuer les achats en quelques heures et de revenir au *songtheo* pour un trajet qui prendra assurément près de deux heures. De plus, Nong Khai qui n'est pourtant qu'une ville provinciale, semble représenter, bien plus que Vientiane, l'image d'une certaine modernité pour les habitants de Ban Na Daeng<sup>350</sup>. Pour autant, chaque villageois (ou chaque maisonnée) de Ban Na Daeng n'effectue pas sur un rythme hebdomadaire voir mensuel, le voyage jusqu'à Nong Khai pour acheter des biens de consommation courante qui sont la plupart du temps soit assurés par l'auto production, soit obtenus dans les échoppes du village, dans celles des villages environnants ou encore sur les marchés de Vientiane, lorsque l'occasion se présente. Dès lors, les voyages vers Nong Khai sont réalisés dans le but de faire des achats qui possèdent un caractère relativement exceptionnel, soit pour acheter des biens qui nécessitent un certain investissement financier (matériel agricole, électroménager, petit véhicule) et dont l'écart entre les prix laotiens et thaïlandais est si significatif qu'il est nécessaire de s'arranger sur l'autre rive, soit dans le cas d'achat groupés de biens de consommation. Ces voyages à Nong Khai peuvent aussi revêtir, de manière plus exceptionnelle, les traits d'une sortie touristique vers la ville pendant laquelle certains habitants de Ban Na Daeng peuvent ainsi participer de cette urbanité moderne, caractéristique des programmes télévisés thaïlandais visionnés quotidiennement, dont les *shopping malls* (Assaf & Camelin, 2017) de Nong Khai constituent l'incarnation la plus concentrée localement.

Un autre des motifs récurrents de traversée, qui n'apparaît pas dans les notes retranscrites précédemment mais qui est pourtant un élément important de ces migrations ponctuelles et qui est d'ailleurs le seul motif officiellement revendiqué sur le panneau inscrit près de la *sala* de Ban Hat Sai pour autoriser la venue de Laotiens sur le territoire, est celui de la traversée pour raisons médicales. Après l'automédication et en cas d'affection prolongée, la plupart des villageois laotiens se tournent ensuite vers l'autre rive pour assurer leurs soins. Il existait auparavant un médecin reconnu qui habitait dans le village voisin situé en amont de Ban Na Daeng. Depuis son décès, les habitants de Na Daeng vont plus régulièrement consulter ou se procurer leurs

---

<sup>350</sup> Je renvoie ici à la situation décrite dans le premier chapitre concernant le voyage de Daeng, fille adolescente de Mae Lom, qui faisait pour la première fois du shopping à Nong Khai et s'imaginait travailler plus tard dans un des bureaux commerciaux des magasins visités durant cette journée.

médicaments sur la rive thaïlandaise. Mae Thom dont j'ai déjà parlé à plusieurs reprises et qui assure ce rôle à Hat Sai, constitue de la sorte la solution la plus locale lorsque certaines affections se prolongent. Ce fut le cas, par exemple, lors de mon dernier séjour, où Ueai Vi, qui constatant que son jeune neveu ne réussissait plus à manger depuis plusieurs jours, a convaincu sa sœur d'aller consulter Mae Thom<sup>351</sup> (« *pai sit ya*<sup>352</sup> »), ce qu'elle a fait le lendemain même. Mae Thom située sur l'autre rive, représente la solution la plus rapide, la plus proche et l'une des moins coûteuses disponibles pour les habitants de Ban Na Daeng. La venue de Laotiens dans le but de recourir à des soins n'est pas du tout exceptionnelle et, en dehors des visites que Mae Thom effectue à domicile à Hat Sai et dans les villages environnants, celle-ci reçoit chez elle presque autant de ressortissants laotiens que de patients thaïlandais<sup>353</sup>. Dans les cas d'affections plus graves, nécessitant le recours à des soins réguliers ou plus spécialisés, les habitants de la rive gauche n'hésitent pas à consulter à l'hôpital provincial de Nong Khai ou à s'y faire hospitaliser durant plusieurs jours si nécessaire. Bien que ne bénéficiant pas, en tant qu'étrangers, de la couverture universelle ouverte au thaïlandais permettant l'accès à une consultation à 30 THB, les prix des hôpitaux publics thaïlandais peuvent parfois être réduits en fonction de la condition sociale des patients même lorsque ceux-ci sont laotiens. Les recours sanitaires transfrontaliers sont d'ailleurs particulièrement importants dans la province d'Hatxayfong en raison notamment de cette possibilité de traversée directe sans passer par le Pont de l'Amitié (Bochaton, 2009, p. 159)<sup>354</sup>. Ce phénomène est particulièrement bien illustré par la pratique des habitants de Na Daeng qui n'hésitent pas à privilégier les infrastructures publiques thaïlandaises plutôt que celles situées dans la capitale laotienne qui pâtissent d'une mauvaise réputation.

Enfin, le conducteur du bateau décrit dans les notes retranscrites plus haut, resté à attendre la personne qu'il venait tout juste de faire débarquer, nous laisse entendre la dernière des raisons principales qui motivent les traversées laotiennes sur le territoire thaïlandais. Outre les centres commerciaux de Nong Khai et les relations de travail et commerciales qui lient les frontaliers entre eux, les relations familiales font évidemment aussi partie des motivations à la traversée et

---

<sup>351</sup> Qu'elle-même nomme Ueai Thom en raison de son âge et, ainsi, de son positionnement relatif par rapport à elle, *ueai* désignant la sœur aînée.

<sup>352</sup> « Faire une injection ».

<sup>353</sup> Je l'ai dit plus tôt (Cf. Chapitre III), les origines laotiennes de Mae Thom ne paraissent à aucun moment constituer un facteur préférentiel dans le choix des habitants de Na Daeng de venir consulter chez elle mais constitue la solution la plus reconnue par toutes et tous comme la plus arrangeante. De même, Mae Thom n'a jamais fait valoir un intérêt particulier dans la recherche d'une clientèle laotienne ni ne fait état d'une proximité affective avec les habitants de la rive gauche (Cf. Chapitre III).

<sup>354</sup> Plus généralement voir la thèse d'A. Bochaton pour une étude approfondie des recours sanitaires transfrontaliers des Laotiens vers la Thaïlande (Bochaton, 2009).

parfois structurent, pour partie, la teneur des relations engagées au sein des situations précédemment évoquées. Ce cas particulier qui pourrait paraître particulièrement anecdotique de cette femme qui vient récupérer les affaires de son frère parti au Laos, vient faire écho à l'analyse des migrations thaïlandaises et laotiennes dont j'ai rendu compte dans le quatrième chapitre et à ce que j'ai déjà pu noter concernant l'existence de liens familiaux et de mariages transfrontaliers de longue date. Ces différents liens constituent en même temps les causes et les effets des relations commerciales et plus généralement économiques évoquées plus haut et les structurent tout autant qu'elles sont structurées par elles. Ainsi, une femme laotienne récemment mariée à un homme thaïlandais dans le village peut constituer une intermédiaire privilégiée dans une relation commerciale qui engagerait des personnes qui lui sont apparentées du côté laotien et ses nouveaux alliés sur la rive thaïlandaise. Cette nouvelle relation peut aussi, à la suite, constituer une opportunité pour la réalisation d'éventuels futurs autres mariages transfrontaliers qui prennent aujourd'hui surtout la forme de l'alliance d'une femme laotienne avec un homme thaïlandais, comme j'ai pu le montrer encore une fois dans le chapitre IV. Ainsi, l'ancien employeur de Mae Lom et de Pho Kam, avec qui ils nouent encore aujourd'hui des relations commerciales, est le frère cadet d'un homme thaïlandais marié avec une femme originaire d'un village situé à proximité de Ban Na Daeng. De même, nombre de ces allers-retours constatés à l'embarcadère de Hat Sai (tout aussi bien qu'à celui de Na Daeng) sont réalisés en partie par ces femmes qui reviennent visiter leurs parents, travailler sur leurs terres, en récupérer une partie de la production, apporter des denrées achetées à Nong Khai ou encore qui viennent amener ou récupérer leur enfant laissé temporairement à la garde de leurs grands-parents durant un week-end ou une partie des vacances scolaires.

L'extension de certains liens familiaux au-delà de la frontière est d'autant plus évidente lorsque le conducteur décrit dans les notes précédentes me rend compte des relations familiales qui le lie lui-même avec les habitants du village voisin, puisque sa tante aînée (*pa*) est la mère de l'actuel *phu yai ban* de ce village. D'une certaine manière, cette parenté vient relier la période contemporaine avec le récit qui fonde les origines de Ban Na Daeng tel que je le décris dans *Frontière et nation : les cadres divergents de la fondation*. J'évoquais alors le récit d'une première migration où les habitants du hameau originel de Na Daeng (situé en aval) avaient dû s'installer sur la rive opposée pour fuir ce qui semblait être une épidémie de choléra. Certains des habitants étaient, plus tard, revenus s'installer sur la rive laotienne pour fonder le village qui deviendra celui d'aujourd'hui. La migration de la tante de cet homme dont le fils devient le représentant d'un des villages situés sur la rive opposée vient d'une certaine manière rejouer à l'inverse la

traversée incluse dans l'acte de fondation du village laotien. En cela, le récit fondateur tel qu'il me l'est raconté et tel qu'il a été retranscrit par un professeur de Vientiane<sup>355</sup> originaire de Ban Na Daeng, inscrit, dès les fondements imaginés du village, le rapport que ces habitants, sous la contrainte, entretiennent avec l'espace frontalier, c'est-à-dire comme étant inscrit dans les fondements et la nature même du territoire villageois. À cet égard, le *phu yai ban* ne cesse de rappeler, lors de ses interventions matinales diffusées par haut-parleur, la spécificité de Na Daeng – et par conséquent la vigilance et la responsabilité qu'il semble attendre de ses administrés – comme étant un village frontalier (*ban sai daen*). Lors d'une entrevue que j'ai pu avoir avec lui, il me rappellera la nature frontalière du village et le fait qu'il est situé à l'intersection entre plusieurs districts (« *mueang* ») laotiens ainsi qu'à la frontière avec la Thaïlande<sup>356</sup>. Ces différentes présentations et représentations du village de Ban Na Daeng viennent corroborer l'état contemporain des usages laotiens de l'espace frontalier.

Outre le fleuve qui, on l'a vu, constitue un espace parcouru au quotidien par les frontaliers laotiens et une ressource privilégiée, le territoire de Ban Hat Sai, et plus encore, celui de toute la province de Nong Khai, constituent un champ des possibles en terme d'activités et de relations de différents types : de travail, commerciales et familiales. L'extension de cet espace frontalier est concomitante à une extension du domaine du licite dans la régulation frontalière que l'on peut voir à l'œuvre dans les consignes données par les échelons administratifs provinciaux envers les responsables locaux et l'application distante de celle-ci à l'échelle locale et même de la participation des responsables villageois à une économie frontalière qui apparaît comme étant *stricto sensu* illégale. Comme on l'a vu avec l'exemple du panneau instituant une section délimitée des berges de Ban Hat Sai Tai comme n'étant officiellement qu'un embarcadère, l'absence relative de régulation officielle des traversées, et donc de l'immigration, permet un prolongement aux contours flous d'un espace licite de circulation sur le territoire thaïlandais. Comme le dit Pho Tu Soet, certains Laotiens tentent parfois d'aller à Bangkok. De la sorte, la frontière se prolonge tant que les éventuels migrants ne sont pas « attrapés ». Néanmoins, cette extension du licite des pratiques de circulation ne signifie pas pour autant que l'espace frontalier, et ses prolongements à l'intérieur du territoire thaïlandais pour les ressortissants laotiens, n'est

---

<sup>355</sup> Voir chapitre II.

<sup>356</sup> À l'inverse, la nature frontalière de Ban Hat Sai n'est que rarement mentionnée comme telle, de même que le récit de fondation du village met plutôt en avant une continuité entre la fondation du village et l'histoire régionale et nationale thaïlandaise et ne mentionne jamais sa nature frontalière. Le fleuve est bien présent, dans le récit de fondation tout comme dans la présentation contemporaine du village, notamment lors de discours de réception à l'attention de touristes dans le cadre du *homestay*, mais principalement comme un atout paysager et touristique.

qu'une simple extension du territoire villageois. Je reviendrais sur cette question dans la troisième partie de ce chapitre.

### *L'espace frontalier limité des thaïlandais*

Pour l'heure, j'ai beaucoup parlé des différents motifs de traversée et des activités qui caractérisaient l'espace frontalier entre les deux villages mais je n'ai principalement parlé que des activités et des relations qui induisaient la traversée des habitants de la rive gauche et qui conduisent à une extension de l'espace frontalier pour ceux-ci. Il faut désormais revenir sur la dernière réflexion faite par Pho Tu Soet lors de cette même journée, à savoir qu'il est beaucoup plus difficile pour les Thaïlandais d'atteindre la rive d'en face et que si un individu souhaite le faire, il faut que celui-ci ait nécessairement un lien de parenté avec un habitant de Na Daeng. Cette réflexion de Pho Tu Soet est largement partagée par les autres habitants de Hat Sai mais aussi par ceux de Na Daeng eux-mêmes. Et effectivement, à ma connaissance, il est très rare, sauf quelques exceptions que j'évoquerai par la suite, de voir arriver un habitant de Hat Sai qui n'est pas lié par alliance ou qui ne soit pas l'un des enfants d'un membre du village. C'est alors prioritairement dans le cadre de certains événements calendaires particuliers et autres cérémonies que la présence de Thaïlandais peut se faire ressentir dans le village de Na Daeng. À l'occasion du *bun pha wet*, par exemple, quelques époux de femmes de Na Daeng sont donc venus participer à la fête et aux concerts organisés, pour l'occasion, pendant deux soirées au centre du village. Dans le cadre de certains mariages, la famille de l'époux peut ainsi être tolérée sur le territoire du village le temps de la célébration. Dans un tel cadre, la traversée vers l'autre rive est soumise à deux conditions principales revendiquées comme telles : être apparenté à des habitants de Na Daeng et, même lorsque cette première condition est remplie, ne pas tenter de dépasser les limites du village pour s'avancer sur le territoire laotien. Par rapport à l'image consacrée de la frontière comme limite entre deux territoires et dont la traversée n'est possible qu'en certains lieux et soumise à l'encadrement par des dispositifs de contrôle officiels, on constate en fait que la traversée de Thaïlandais vers le village de Na Daeng apparaît encore relativement ouverte puisqu'elle est possible sans nécessité de bénéficier d'un passeport ou d'un laissez-passer temporaire. Cette traversée est soumise à des conditions qui ne relèvent pas de la réglementation nationale mais de l'interconnaissance locale et la circulation dans le territoire



laotien est limitée à la zone au sein de laquelle ce lien d'interconnaissance opère<sup>357</sup>. Il y a donc bien là aussi une certaine extension de l'espace licite, opposé à un espace de circulation légal, mais celui-ci est contraint à une zone territoriale au sein duquel l'interconnaissance fonctionne.

La divergence des possibilités de la traversée et des potentialités de circulation à l'intérieur des territoires opposés est particulièrement évidente pour les habitants des deux rives. Les Thaïlandais l'attribuent notamment à la rigidité du régime laotien. À plusieurs reprises, lorsque j'interrogeais les habitants de Hat Sai sur leurs pratiques frontalières mais aussi sur les possibilités de traversée des personnes de la rive gauche, ceux-ci ne manquaient pas d'opposer la tolérance à la venue des Laotiens à la difficulté pour les Thaïlandais de se rendre sur l'autre rive. À ces occasions, on ne manquait pas de me rappeler l'histoire d'un jeune homme de Ban Hat Sai qui après avoir traversé la frontière vers Ban Na Daeng fut emprisonné pendant plusieurs mois. Les raisons invoquées pour justifier de cet emprisonnement ne sont pas toujours les mêmes, certains évoquent la seule rigidité du régime et d'autres évoquent une implication dans un trafic de drogue à la frontière. Quoiqu'il en soit, cette anecdote est systématiquement invoquée pour rendre compte de la différence de tolérance à l'égard des circulations transfrontalières mais aussi et plus simplement de la dangerosité du territoire laotien comparé à celui du territoire thaïlandais. Car, en réalité, à l'exception de ceux qui sont liés directement à des habitants de Na Daeng par la filiation ou par l'alliance, peu d'habitants de Hat Sai ont d'intérêts à la traversée. Autrement dit, ils n'ont pas partie liée avec la frontière et le territoire laotien inspire généralement beaucoup de méfiance pour la plupart des Thaïlandais. Comme je l'ai dit plus tôt dans le chapitre IV [Chapitre IV], les migrations thaïlandaises se concentrent plus favorablement vers le centre thaïlandais et certains pays étrangers employeurs. La rive gauche propose peu d'avantage comparée à ces destinations. Au quotidien, le coût des différents biens au Laos est plus élevé qu'en Thaïlande, la diversité des biens proposés à cette échelle est plus réduite, ce qui réduit d'autant les possibilités de commerce où les thaïlandais sont en situation d'acheteurs. De même, il y a peu d'intérêt à l'embauche de Thaïlandais sur le territoire laotien dans la mesure où les salaires thaïlandais sont réglementés contrairement à ceux du Laos, et que le baht thaïlandais demeure une monnaie bien plus forte que le kip laotien. D'ailleurs, aucune transaction à la frontière n'est jamais réalisée en kip laotien, toujours en baht thaïlandais, même pour les villageois laotiens qui paient la traversée à un autre co-villagois. Tout cela, mais aussi certaines représentations associées à la rive opposée, comme le fait que le Laos – me disent

---

<sup>357</sup> Cela n'est possible que dans un village frontalier comme celui de Na Daeng. Une personne apparentée avec une autre, habitant dans des villages plus intérieurs, ne pourrait bénéficier de cette même tolérance et se verrait refuser logiquement la traversée.

les habitants de Hat Sai – est un territoire poussiéreux, sale, ayant peu d’infrastructure, où les possibilités d’aller en prison sont réelles, rendent l’autre rive peu attractive pour les habitants de la rive droite. J’ai déjà évoqué en introduction cet épisode où j’avais prévenu Mae Thom de ma volonté de prolonger mon enquête ethnographique sur la rive d’en face et comment celle-ci m’en avait dissuadé dans un premier temps en me disant que les Laotiens étaient des communistes et que je risquais de m’y faire tuer. La biographie de Mae Thom, originaire du sud Laos et ayant fui les bombardements alors qu’elle était enfant<sup>358</sup>, peut expliquer en partie ces représentations associées à l’autre rive, mais pas seulement<sup>359</sup>. En effet, celle-ci n’est pas la seule à avoir une telle vision de l’autre rive qui, malgré l’ouverture du Pont de l’Amitié il y a plus de 25 ans, constitue un repoussoir pour une grande partie des habitants de Hat Sai. Cette vision de l’autre rive perçue comme non désirable peut aussi, en retour, susciter une certaine compassion des résidents thaïlandais à l’égard de leurs co-frontaliers et justifier, pour partie, leur tolérance à l’égard des traversées laotiennes.

Dès lors, la comparaison des usages de la frontière et des modalités de la traversée entre les deux populations rend compte de l’ambivalence de l’espace frontalier. Étendu par les pratiques halieutiques, les relations familiales, commerciales et de travail mais aussi plus généralement par les pratiques de consommation et de soin transfrontalier, l’espace frontalier laotien s’étend jusque dans l’intérieur du territoire thaïlandais, dans toute la province de Nong Khai. Bien que cette circulation soit théoriquement limitée dans le temps, avec un retour exigé quotidiennement à 18 heures, plusieurs exceptions peuvent prolonger cette limite temporelle. Cette extension de l’espace licite de circulation est d’autant plus frappante lorsqu’on l’oppose à la faible étendue de l’espace frontalier pour les habitants thaïlandais, limité par des liens d’alliance et de filiation strictes et à la zone délimitée du territoire de Ban Na Daeng mais aussi et, peut-être surtout, au peu d’intérêt voir à la méfiance et au dégoût que les habitants de Hat Sai ont à l’égard du territoire laotien et à ce qu’ils se figurent de la vie de l’autre côté. De la sorte, on comprendrait peu la nature de la frontière thaï-lao si on se limitait à lui déterminer son

---

<sup>358</sup> Cf. Chapitre II.

<sup>359</sup> Mes différents allers-retours entre les deux rives et le premier séjour prolongé que j’ai pu passer à Ban Na Daeng ont pu quelques peu adoucir la vision que Mae Thom pouvait se faire de l’autre rive. Il n’en restait pas moins que la rive gauche demeurait une destination non désirée, sans intérêt et qui représentait une sorte de paysannerie révolue avec laquelle il fallait d’une certaine manière éviter d’avoir à faire. La raison pour laquelle j’étais revenu sain et sauf de mon séjour laotien était surtout interprété par le fait que j’étais un *farang* et que je bénéficiais d’un passeport durant mes séjours. Lors de mon second terrain et après avoir passé plusieurs mois à Ban Na Daeng, le mari de Mae Thom, Pho Thawi, dont j’ai expliqué déjà dans le chapitre III qu’il a un certain goût pour les choses qu’il considère comme étant représentatives du monde paysan et qui rappelle à plusieurs occasions que son village d’origine dans le district de So Phisai est bien plus « *ban nok* » que ne l’est Ban Hat Sai, m’a fait part à plusieurs reprises de son désir de venir passer une après-midi avec moi à Ban Na Daeng malgré l’expérience, déplaisante selon lui, qu’il avait vécu durant le séjour dans le village d’origine de son épouse.

caractère imperméable ou, au contraire, poreux. Elle est, dans ce cas précis, les deux à la fois ; structurée par les avantages comparatifs que l'une et l'autre des rives peut procurer mais aussi, et surtout, par la structure des relations sociales, des représentations et des rapports de pouvoir qui la traversent. La proximité culturelle et langagière reconnue par la totalité des acteurs en présence ne suffit pas, à elle seule, à comprendre l'usage de cet espace frontalier et la manière dont celui-ci se structure différenciellement au quotidien selon que l'on appartient à l'une ou l'autre des deux rives.

Ce schéma général d'un territoire étendu pour les habitants laotiens et restreint pour les Thaïlandais fonctionne très largement. Il existe néanmoins quelques acteurs thaïlandais qui sont plus liés à la frontière que la grande majorité des autres. Ces personnalités et leurs pratiques, dont je vais parler désormais, loin de remettre en cause le schéma décrit précédemment, semblent au contraire le renforcer.

### 3. LA SPECIALISATION FRONTALIERE DE CERTAINS ACTEURS THAÏLANDAIS

J'ai jusque-là décrit une situation frontalière où la plupart des habitants de Na Daeng avaient un intérêt général à la frontière alors que les habitants de Hat Sai, à l'exception de ceux qui étaient devenus, par le mariage, des alliés de l'autre rive, ne faisaient valoir que peu de désir à traverser la frontière pour rejoindre la rive gauche. Ce constat peut être largement étendu à la grande majorité des habitants du village thaïlandais. Et en effet, les quelques individus qui se démarquent par leur présence plus accrue sur le fleuve et, comme si cela en était un corollaire, sur l'autre rive, sont des personnalités qui sont *stricto sensu* apparentées à la rive laotienne.

De telles personnalités sont particulièrement rares à l'échelle de Ban Hat Sai dans sa globalité et on ne les trouve que parmi ceux qui sont directement liés par un mariage à la rive d'en face. Trois personnalités particulières, nées à Ban Hat Sai, toutes masculines, me semblent assez bien représenter la particularité d'une telle situation.

Parmi la plus prototypique sans doute, il y a le cas de Phi Pho<sup>360</sup> et de sa femme. Phi Pho fait partie de ces quelques hommes thaïlandais qui pêchent régulièrement sur le Mékong et qui

---

<sup>360</sup> L'homme a une trentaine d'années au moment de l'enquête et est donc mon aîné de quelques années, d'où la nécessité pour moi de le désigner par le terme de *phi*, désignant ici le frère aîné (*phi sai*) ou la sœur aînée (*phi sao*). Pour le confort du lecteur, j'ai pris le parti de ne pas faire apparaître les signes diacritiques dans la translittération du thaï/lao vers le français, qui permettraient de distinguer la durée des voyelles et les tons employés. Ici, il faut distinguer cet emploi du terme *phi* (พี่) désignant l'aîné de celui de *phi* (ผี) que j'ai employé plus haut pour évoquer

en font leur activité principale tout comme ses homologues laotiens. Depuis quelques années, il lui est permis d'accéder s'il le souhaite au territoire de Ban Na Daeng. Cette autorisation lui est permise depuis son mariage et l'obtention d'un certificat qui atteste de sa qualité de gendre (*luk khoei*) d'un couple du village. Il est intéressant de noter que ce n'est pas sa qualité d'époux mais celle de gendre qui est ici importante pour l'autorisation de circulation et de résidence ponctuelle dans le village. Le mariage avec une native de Ban Na Daeng, qui vit à Hat Sai mais qui a toujours la nationalité laotienne, ne suffit pas. Il faut établir un lien avec des résidents actuels du village que sont les beaux-parents, garants de leur nouvel allié lors de ses séjours sur la rive gauche. Le mariage de Phi Pho et de sa femme s'est réalisé à la suite de plusieurs voyages que cette dernière avait fait jusqu'à Ban Hat Sai, pour des petits achats dans l'une des épiceries du village mais aussi dans le cadre de travaux agricoles dans les champs thaïlandais. Puis, ils ont maintenu le contact par téléphone. Ils ont organisé la cérémonie de mariage dans la famille de la femme comme il est coutume de le faire après avoir organisé cela avec le *phu yai ban* du village laotien. Puis la femme est venue habiter sur la rive thaïlandaise. Elle n'a toujours qu'une autorisation provisoire de résider sur le territoire thaïlandais malgré son mariage et un certificat, signé par le mari, lui permettant seulement de travailler dans le cadre domestique (rizières, etc.). Elle n'est pas autorisée à être employée ailleurs. N'ayant pas de passeport, elle ne peut techniquement pas se déplacer dans le territoire thaïlandais mais, en contrepartie, ne paie aucun visa. Depuis lors, elle revient à de multiples occasions dans son village d'origine, lors de *bun* annuels, d'autres cérémonies ou à n'importe quelle autre occasion. Lorsqu'elle désire revenir à Na Daeng, elle n'a qu'à prévenir un de ces proches. Une fois là-bas, elle peut se déplacer où elle veut dans le territoire laotien dans la mesure où elle garde sa nationalité laotienne. Son époux peut la suivre. Ce dernier me raconte qu'il y est allé à plusieurs occasions, *bun*, *ngan*, etc., mais qu'il participe aussi au travail agricole lorsqu'il en a l'occasion. Il est aujourd'hui pêcheur et agriculteur. Il revend ses poissons à Nong Khai ou au voisinage en fonction de la qualité et de la quantité de la prise. Il fait partie du peu d'individus thaïlandais que l'on peut voir *lai mong* à certaines occasions sur le Mékong.

Phi Aep, qui est une femme originaire d'un village situé un peu plus en aval de Ban Na Daeng et qui est mariée depuis plus de dix ans à un homme de Ban Hat Sai, se trouve aujourd'hui dans la même situation que sa co-nationale installée dans une maison située à quelques mètres

---

les différentes entités spirituelles qui peuplent les deux villages. Il est par ailleurs important de noter que malgré le fait que nous soyons dans le contexte Isan, à quelques centaines de mètres du sol laotien, j'emploie – et l'on m'enjoint à employer – les termes thaïlandais de *phi* pour désigner mes aînés et non celui de *ai/ueai* utilisé pour désigner ces mêmes aînés sur l'autre rive.

de la sienne dans la partie *tai* du village thaïlandais. Elle aussi n'a que la nationalité laotienne et ne peut se déplacer ni travailler librement sur le sol thaïlandais. Elle est dépendante du certificat gratuit et annuel délivré par son mari. Son histoire est assez proche de la précédente dans la mesure où elle aussi est venue à plusieurs reprises travailler temporairement sur le sol thaïlandais, elle a vendu des nouilles à Nong Khai mais aussi des hamacs à Bangkok. Il lui fallait simplement faire un certificat de travail pour travailler à Bangkok. Elle m'explique la raison de sa première venue en Thaïlande en me disant qu'il était plus facile de faire de l'argent en Thaïlande qu'au Laos. Le père de son époux actuel faisait autrefois du commerce avec son propre père. Le premier achetait des pirogues au dernier qu'il revendait en Thaïlande à cette époque, me dit l'époux, où la frontière était ouverte, avant 1975. C'est par cet intermédiaire et grâce aux différentes allées et venues de la femme sur le sol thaïlandais que le couple s'est rencontré. De la même manière que dans le cas de Phi Pho, le mari de Phi Aep est donc connu et reconnu des frontaliers laotiens et est autorisé à résider dans la zone de territoire correspondant à Ban Na Daeng. Il fait aussi partie de ces quelques pêcheurs qui ne se contentent pas de la pêche à la ligne ou *kadung* près des rives mais qui peuvent être vus sur le fleuve en train de *lai mong*. Le frère cadet du mari de Phi Aep, si lui n'a pas contracté de mariage avec une femme de l'autre rive, n'en représente pas moins un de ces acteurs thaïlandais spécifiques qui sont, dans leurs pratiques, plus liés à la frontière que les autres. Outre la riziculture, il est de ceux, comme son frère et Phi Pho, qui n'hésitent pas à *lai mong* dans le Mékong. Lui et son frère font aussi partie de ceux qui, le plus tardivement, ont continué à embaucher des Laotiens pour les travaux agricoles<sup>361</sup> et qui continuent de faire commerce avec eux. Ils vendent régulièrement leurs tomates ou d'autres denrées à l'autre rive. Le frère du mari de Phi Aep est particulièrement connu et reconnu de l'autre rive puisqu'il possède la seule pirogue thaïlandaise à ne pas arborer le drapeau thaïlandais à sa poupe. Malgré son absence de liens de parenté directs avec l'autre rive, il est parfois visible sur la rive laotienne où, bien que, comme tous les autres arrivants thaïlandais, il ne peut se déplacer librement, il vient visiter Pho Kam, parfois accompagné d'un ami, durant quelques heures. Cette situation est exceptionnelle et s'explique par le lien d'alliance établi par le frère aîné de cet homme mais aussi des relations de commerce qu'il a établies avec l'autre rive. Il dénote des autres alliés thaïlandais par le fait qu'une partie de ses activités économiques ont partie liée, outre les travaux agricoles et emplois ponctuels dans le domaine de la construction qu'il effectue sur le sol thaïlandais, avec le commerce transfrontalier. De la sorte, il est connu et reconnu de la plupart des protagonistes de la *sala* de Na Daeng. Et, en tant qu'allié lointain de la rive par son

---

<sup>361</sup> Lui et son frère sont ceux, dont j'ai parlé précédemment, qui ont embauché à plusieurs reprises Mae Lom et Pho Kam pour leurs travaux agricoles et continuent de faire commerce avec l'autre rive.

frère mais aussi parce que ses revenus reposent pour partie sur des emplois temporaires et le petit commerce et que le commerce frontalier est peu exploité aujourd'hui directement par les autres habitants de Hat Sai, cet homme s'est spécialisé dans ce secteur informel et est reconnu pour cela.

Un autre cas que j'ai pu recenser de ces exceptions thaïlandaises concerne encore une fois un homme un peu plus âgé que le mari de Phi Aep (une soixantaine d'année), qui travaille comme professeur à l'école de Ban Hat Sai et qui s'est lui aussi marié avec une femme, plus jeune, de Ban Na Daeng. Une femme qui est d'ailleurs une des descendantes de la mère du pêcheur cité plus haut, celui dont la tante était la mère de l'actuel *phu yai ban* du village thaïlandais voisin. Ce cas a de particulier que cet homme est sans doute celui qui effectue le plus régulièrement les allers-retours entre les deux rives. En effet, alors que les trois autres hommes précédents résident à Ban Hat Sai, celui-ci possède une maison sur chacune des deux rives. En réalité, la maison de Na Daeng est celle de sa femme et, plus particulièrement, des parents de sa femme et celle de Ban Hat Sai est la sienne propre. Le plus étonnant est que leur mariage est relativement récent, puisqu'il date d'une dizaine d'années. Ce bilocalisme est particulièrement exceptionnel dans le cas de mariages récents d'un homme thaïlandais avec une femme de Na Daeng. En réalité, cet homme est né lui-même à Ban Na Daeng, ayant migré avec ses parents à une date antérieure et installé dans le village de Ban Hat Sai. Ses parents, décédés aujourd'hui, avaient encore des terres dans le village laotien. Ce bilocalisme s'explique alors par la double appartenance de l'homme qui possède deux passeports, l'un laotien et l'autre thaïlandais. Malgré sa naissance sur le territoire laotien et son mariage avec une femme laotienne, celui-ci ne vit tout de même pas dans la maison de celle-ci, en vertu de la tendance à l'uxorilocalité, renforçant d'autant plus le propos tenu dans le chapitre IV, à savoir que cette tendance ne s'applique plus aujourd'hui lorsqu'elle engage un mariage mixte.

Ces quelques cas particuliers qui s'inscrivent chacun dans une histoire individuelle et des relations familiales spécifiques corroborent cette idée qu'il faut un lien préexistant avec l'autre rive pour avoir un certain intérêt à la frontière. Une sorte d'extension des « possibles frontaliers » intervient donc bien au moment où une relation d'alliance est créée avec une ressortissante laotienne, mais on voit bien que les hommes dont il a été question jusqu'ici sont aussi des personnes qui avaient, jusque-là, une relation particulière avec la frontière. L'un, relativement jeune (une trentaine d'années) était l'une des seules personnes de Hat Sai qui faisait de la pêche l'une de ses activités principales. L'autre, plus âgé (une cinquantaine d'années), s'il ne revendique pas d'avoir déjà foulé le sol laotien avant son mariage, avait un père qui nouait déjà



des relations commerciales avec l'autre rive. Cela peut expliquer, par prolongement, l'attrait du frère cadet pour le commerce avec l'autre rive malgré la transformation de l'espace frontalier. Le professeur, lui, était déjà lié par naissance au territoire du village laotien. Dès lors, si effectivement le mariage transfrontalier vient « ouvrir » les potentielles activités frontalières et est la condition principale de la traversée, elle ne suffit pas à ce que le gendre devienne un acteur à part entière de la frontière, au-delà des relations strictement familiales. C'est le cas notamment du mari de Bu<sup>362</sup>, originaire de Na Daeng, qui travaille comme employé à l'OBT de Hat Sai. Si comme Phi Pho, il traverse accompagné de sa femme en certaines occasions familiales ou événements exceptionnels du village laotien, il ne participe pas à proprement parler du commerce frontalier et de ses différentes activités, alors que sa femme effectue plusieurs courses pour ses parents qui sont, eux, particulièrement actifs dans ce commerce.

Dès lors, ces acteurs spécifiques qui ont partie liée à la frontière en sont devenus des acteurs plus actifs à partir de leur alliance avec une femme de Na Daeng. Néanmoins, leur histoire personnelle, dans le cas du mari de Phi Aep et de celui de l'homme originaire en premier lieu du Laos, était déjà plus ou moins liée à l'autre rive. Loin de remettre en cause ce que j'ai pu affirmer sur la structuration de l'espace frontalier et de la prééminence de la présence laotienne en son sein et surtout, de l'extension considérable de cet espace pour les Laotiens par rapport aux acteurs thaïlandais dont la traversée est soumise à conditions de mariage et, dans les faits, d'une histoire individuelle liée à la frontière, ces cas particuliers soulignent la structuration différenciée de l'espace frontalier selon que l'on vient de l'une ou l'autre rive. Les deux schémas suivants (Figure 41 et Figure 42) résument la situation frontalière telle qu'elle se dessine en vertu des pratiques quotidiennes qui la structurent et qui sont significatives d'un certain ordre des relations entre les deux rives, caractéristique générale des « frontières qui impliquent des modalités de franchissement qui se voient souvent réglées et ritualisées, c'est-à-dire qui requièrent un certain ordre (Chavarochette, Demanget, & Givre, 2015, p. 19). »

---

<sup>362</sup> Bu, au contraire des deux femmes précédemment citées, possède un passeport laotien dont elle renouvelle le visa tous les ans. Elle paie quelque'un 3 000 THB pour le faire. Une autre femme originaire de Na Daeng mariée à un homme aujourd'hui décédé de Ban Hat Sai, possède elle aussi un passeport laotien et renouvelle, elle, tous les mois un visa à 500 THB. Elle a eu deux fils avec son défunt mari. Le premier, né avant la confection du certificat de mariage est officiellement déclaré comme étant le fils d'une maison voisine. Le second fils de 17 ans, né après la confection de ce certificat, est, depuis le décès de son père, le chef de la maisonnée qui n'est officiellement composée que de lui et de sa mère (qui ne bénéficie pas de la nationalité thaïlandaise) et recevra en son nom seul, l'héritage de son père à l'âge de 20 ans. La diversité des statuts légaux tels qu'ils sont manifestés dans les cas de ces ressortissantes laotiennes témoigne à la fois de l'instabilité dans le sens et les limites accordées à la citoyenneté (Laungaramsri, 2014, p. 145) mais aussi des stratégies adoptées à la frontière pour « faire avec » et, parfois, contourner ce régime d'identification.

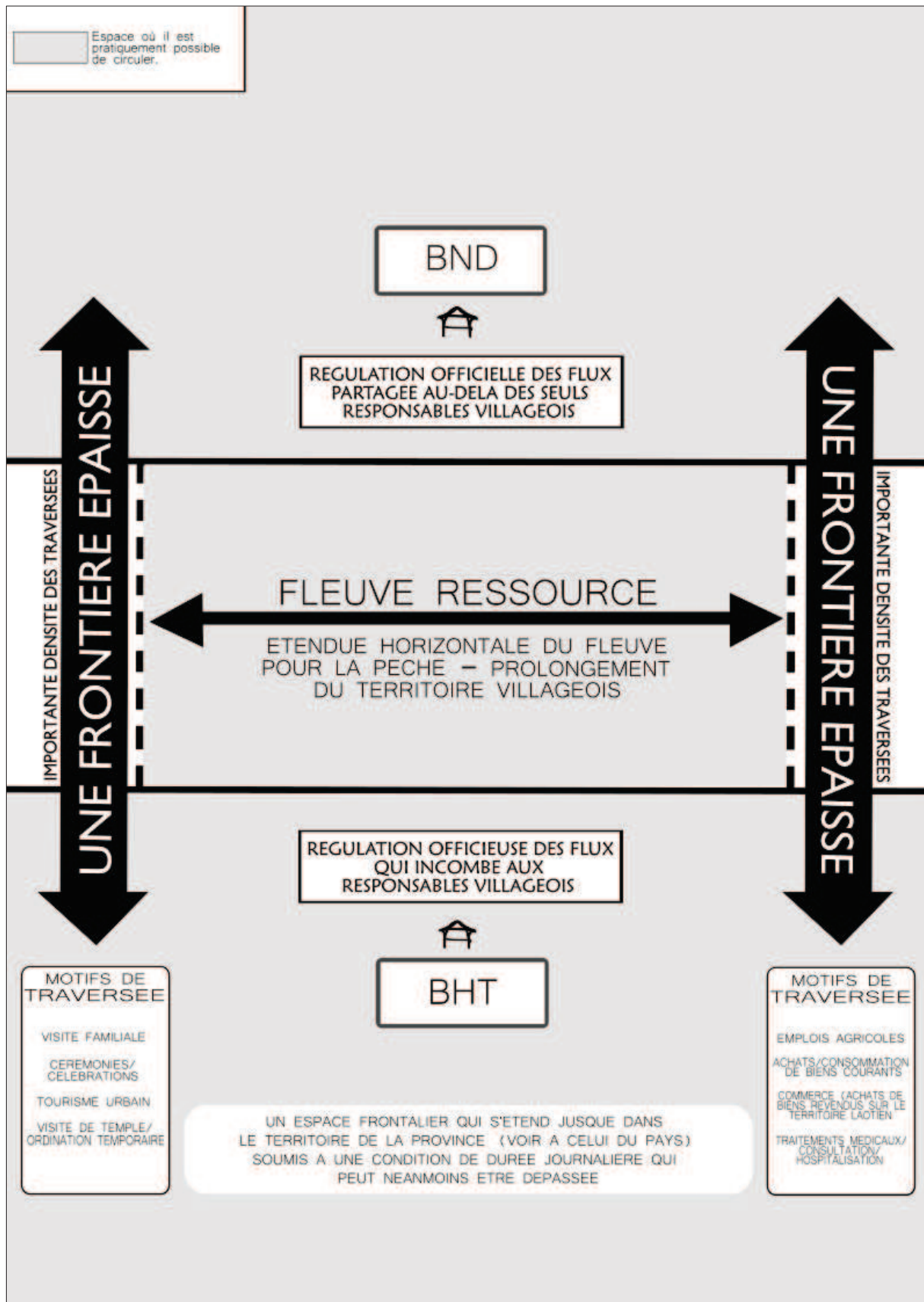


Figure 41. Schéma de l'espace frontalier tel qu'il est produit par les activités des habitants de Na Daeng.

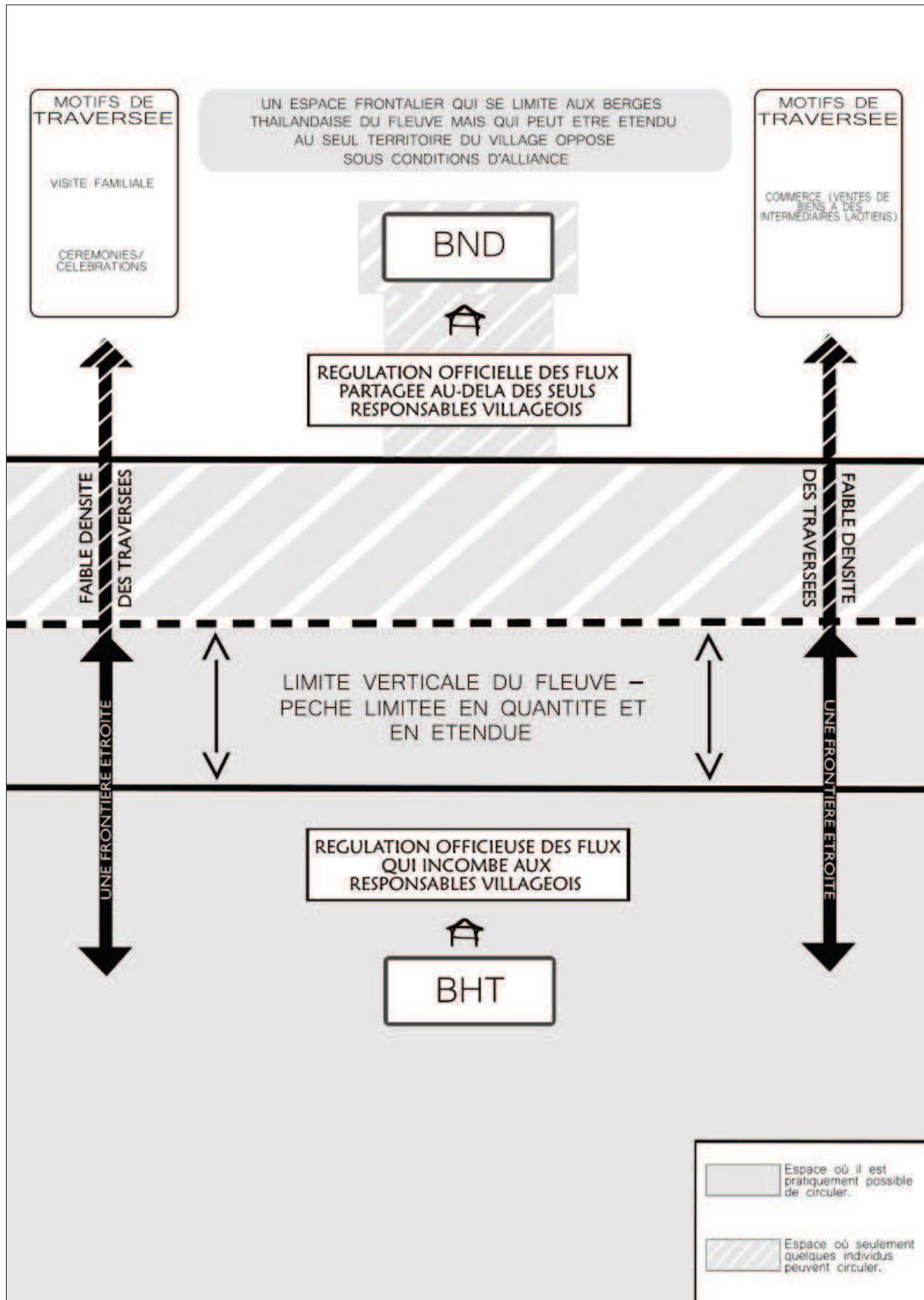


Figure 42. Schéma de l'espace frontalier tel qu'il est produit par les activités des habitants de Ban Hat Sai.

#### 4. PASSAGES DE CLASSES : COMPLÉMENT A PROPOS DU PONT DE L'AMITIE

À cet espace frontalier tel qu'il se compose à l'échelle des deux villages est souvent opposé un autre, plus formel – ou du moins formellement légal – composé des signes manifestes de la séparation entre deux unités souveraines avec son lot de symboles nationaux ostentatoires, de procédures administratives et de réglementations – qui a longtemps été constitué comme l'incarnation du renouveau des relations entre les deux États, thaïlandais et laotiens. Il s'agit bien entendu du poste-frontière qui relie Vientiane et Nong Khai ou, plus exactement, Tha Nalaeng, situé à une quinzaine de kilomètres de la capitale laotienne, et Nong Khai. Si, à n'en pas douter, les ressortissants laotiens fréquentent bien plus régulièrement le passage informel qui relie leur village à Hat Sai au quotidien, il me semble important de revenir sur ce point de passage officiel situé à une vingtaine de kilomètres de Hat Sai et de Na Daeng, tant celui-ci vient s'opposer, aussi bien en terme de fonctionnement qu'en raison des caractéristiques des usagers et des représentations qui lui sont associés, à l'espace frontalier inter-villageois décrit jusque-là. La dernière partie de cette section se veut donc être un complément qui, s'il ne proposera pas une description détaillée des activités de ce poste-frontière international, permettra de montrer comment celui-ci constitue à la fois un contrepoint à la description réalisée jusqu'ici et un appui pour permettre de saisir les relations entretenues entre les deux populations étudiées.

#### *Des espaces frontaliers sans commune mesure*

Inauguré en 1994, le Pont de l'Amitié (*saphan mitthaphap thai-lao* en thaïlandais ou *khua mitthaphap lao-thai* en laotien) constitue le premier poste-frontière établi entre les deux États depuis le changement de régime laotien. Il a été construit avec le financement du gouvernement australien au titre de l'aide internationale au Laos pour un coût de 30 millions de dollars. Il constitue le passage le plus utilisé à ce jour et draine une part importante du volume de biens qui transitent entre le Laos et la Thaïlande avec, dernièrement, près de 60 milliards de THB annuels (Fernquest, 2016)<sup>363</sup>. Il est difficile d'estimer le nombre de personnes qui transitent

<sup>363</sup> Le volume des imports/exports étaient de 19 812 000 000 THB en 2006 selon un article de Takao Tsuneishi (Tsuneishi, 2008) et de 31 124 000 THB en 2008 (Lainé, 2011). Le commerce entre les deux États est largement à l'avantage des exportations thaïlandaises puisqu'elles représentent 65.8% des importations au Laos en 2010, tandis que les exportations laotiennes vers la Thaïlande représentent 31.5% de la production laotienne (Lainé, 2013, p. 93). Selon les dernières données du Fonds Monétaire International, cet écart semble se réduire mais demeure important puisqu'en 2018, 41% des exportations laotiennes étaient à destination de la Thaïlande tandis que 59% de ces

annuellement à ce point de passage. Néanmoins, Elsa Lainé, géographe, estimait pour 2006 que ce chiffre devait atteindre 1 041 237 personnes toutes nationalités confondues, entrantes et sortantes. Il ne fait pas de doute que depuis plus de 10 ans ce chiffre a considérablement augmenté sans qu'il soit possible de déterminer si cette augmentation s'est réalisée en proportion de l'augmentation qui a affecté le volume des biens qui transitent à cette frontière. De plus, l'auteure précise que cette estimation de 2006 est sans aucun doute sous-évaluée en raison des traversées informelles entre les deux États.

Ces flux de traversée sont bien entendu composés par les travailleurs laotiens migrants dont j'ai pu parler dans le chapitre précédent et qui vont ensuite travailler dans les provinces du Nord-Est mais aussi dans le centre thaïlandais, Bangkok en priorité, selon une durée plus ou moins étendue. Il faut aussi compter parmi ces passages au poste-frontière du premier Pont de l'Amitié, ceux des touristes « internationaux » pour qui l'axe Nong Khai – Vientiane constitue l'un des circuits privilégiés de passage entre les deux États. Ces touristes représentent un flux qui est orienté aussi bien de la Thaïlande vers le Laos que l'inverse. Mais les touristes européens et américains ne constituent pas le gros du volume de touristes qui entrent sur le territoire laotien. La majorité du tourisme vers le Laos est le fait des ressortissants de l'Asean et, parmi ceux-ci, une majorité de Thaïlandais. Comme en témoigne un article disponible sur le site du Bangkok Post en 2014, les touristes thaïlandais constituent plus de la moitié des touristes qui ont visité le territoire laotien durant l'année 2013, avec près de 2 millions de visiteurs sur un total de 3.77 millions (Bangkok Post, 2014). Parmi ceux-ci, on trouve une part égale de thaïlandais traversant à l'aide d'un *border pass* qui leur permet de demeurer pour une durée de trois jours sur le territoire laotien et à proximité de la frontière, que d'individus qui traversent à l'aide de leur passeport leur permettant virtuellement de demeurer sur le territoire laotien pour un séjour prolongé. Néanmoins, la durée de séjour des visiteurs thaïlandais demeure réduite puisque même pour ceux ayant effectué la traversée à l'aide d'un passeport, la durée de séjour moyenne est de 3 jours selon les autorités laotiennes (Ministry of Information, Culture and Tourism, 2018).

Bien entendu le premier Pont de l'Amitié n'est pas le seul point de passage pour les visiteurs thaïlandais puisque le second, qui relie Mukdahan à Savannakhet, est devenu aussi un corridor important de la région et que d'autres ponts traversant le Mékong ont été construits

---

importations provenaient de ce même pays (International Monetary Fund, 2019). Bien entendu, le commerce extérieur avec le Laos prend moins de place au sein de l'économie thaïlandaise puisque les exportations thaïlandaises vers celui-ci ne correspondent qu'à 1.64% de ces exportations totales alors que ses importations du Laos représentent près de 1% du total de celles-ci.



entre les deux États dans le cadre de la régionalisation dont j'ai déjà parlé<sup>364</sup>. Cependant, il reste encore aujourd'hui le point de passage principal. J'ai constaté durant mes séjours à Ban Hat Sai que certains jeunes du village organisaient des voyages récurrents vers la capitale laotienne pour y demeurer une journée ou deux. Si les flux de touristes laotiens vers le territoire thaïlandais sont sans commune mesure comparés à ceux des thaïlandais entrant au Laos, les nationaux laotiens bénéficient néanmoins de la même possibilité de résidence de courte durée sur le territoire de la rive droite, avec la possibilité de faire un *border pass* leur permettant de rester trois jours. Il n'est pas rare de rencontrer des touristes laotiens d'un jour dans la ville de Nong Khai et principalement autour des centres commerciaux principaux de la ville. Si, comme j'ai pu le mentionner précédemment, une partie de cette population est constituée de personnes, comme ceux de Na Daeng, ayant traversé le fleuve de manière informelle, une part d'entre elle rassemble aussi des personnes originaires de la capitale et qui ont transité par le Pont de l'Amitié. La distinction entre ces deux types de populations est importante à soulever dans la mesure où elle fait partie des catégories utilisées aussi bien par les résidents de Na Daeng que par ceux de Ban Hat Sai. C'est l'objet de cette quatrième section.

On peut néanmoins déjà faire quelques constats concernant ce point de passage et ce qui le distingue de l'espace frontalier étudié jusqu'ici. De par sa nature, et malgré le fait que les deux villages dont il est question dans cette étude ne soient situés qu'à quelques dizaines de kilomètres, la densité et la nature des flux entre les deux territoires sont radicalement différentes de celles constatées à l'échelle inter-villageoise. Le volume des flux de marchandises et de personnes est nécessairement considérablement plus important à ce poste frontière mais ce qui est le plus intéressant ici, c'est que la direction et la nature des traversées diffèrent largement de celles reconnues entre Na Daeng et Hat Sai. Le premier des constats est que, alors que le nombre de Thaïlandais ayant le désir de traverser vers le Laos est particulièrement réduite à l'échelle de Ban Hat Sai, les touristes thaïlandais constituent la part majoritaire des flux touristiques vers le Laos et ce particulièrement entre Nong Khai et Vientiane. Ce qui permet de penser, pour le moment, que si le territoire laotien ne constitue pas un territoire désirable à l'échelle villageoise, il devient néanmoins une attraction touristique privilégiée lorsqu'il est rendu disponible par la présence d'un poste-frontière officiel et, ainsi, par une possibilité de résidence légale et formelle. Cet attrait se concentre autour de Vientiane et de son économie. Au-delà des séjours réduits d'un ou de deux jours dans la capitale laotienne par quelques personnes de Hat Sai, entre groupes

---

<sup>364</sup> Le troisième Pont reliant Nakhon Phanom et Takhek a ouvert en 2011 et le quatrième entre Chiang Khong et Houay Sai en 2013. Un cinquième reliant la province de Buengkan et celle de Paksan est en construction (Thai PBS, 2018) et un sixième en étude entre la Province d'Ubon Ratchatani et celle de Salavane (The Nation, 2018).



de pairs de jeune âge ou en famille mais aussi de certaines visites exceptionnelles de groupes de femmes âgées vers des *vat* laotiens, il existe un engouement particulier pour les casinos frontaliers qui se mettent en place au Laos. En effet, durant les dernières semaines de mon dernier terrain, plusieurs groupes d'habitants du village thaïlandais se rendaient pour la journée dans un des casinos de la frontière. Ces voyages organisés sont devenus de plus en plus réguliers et certains l'effectuaient plusieurs fois par semaine. Des compagnies se chargent en partie d'emmener les touristes thaïlandais sur le site du casino où ils peuvent consommer boissons et nourriture sans contrepartie financière, l'idée étant que la dépense se concentre dans les jeux<sup>365</sup>. Le développement de casinos à la frontière sur le territoire laotien (mais aussi au Cambodge), en raison de leur illégalité sur le sol thaïlandais, a eu un impact conséquent sur le volume des entrées thaïlandaises au Laos<sup>366</sup> et contribue à expliquer, pour partie, la faible durée des séjours<sup>367</sup>. Les traversées thaïlandaises vers le Laos sont dès lors placées pour partie dans le registre du loisir que le dispositif frontalier tel qu'il est disponible par le corridor du Pont de l'Amitié permet de faire émerger, à l'opposé de l'espace frontalier Hat Sai - Na Daeng qui ne présente aucun des attraits désirables qui justifieraient la traversée.

Ce Pont de l'Amitié constitue aussi le point d'entrée privilégié des Laotiens de la région qui souhaitent travailler sur le territoire thaïlandais. J'ai déjà évoqué plus tôt le cas de Ueai Vi, l'une des actrices régulières de l'espace frontalier entre Na Daeng et Hat Sai. Bien qu'elle ait été embauchée à plusieurs reprises sur la rive droite et que, dans ce cadre, elle n'hésite pas à faire des allers-retours réguliers entre les deux territoires par le biais d'une traversée formellement illégale du Mékong, elle préfère traverser légalement par le Pont de l'Amitié, munie de son passeport et d'un visa temporaire de travail, pour aller travailler ponctuellement dans les champs de canne à sucre dans la province de Phetchaburi. Bien entendu, et comme me le mentionne Pho Tu Soet, de nombreux travailleurs laotiens ne transitent pas par les points de passages légaux

<sup>365</sup> Elsa Lainé décrit, dans un article déjà cité concernant le développement des villes jumelles à la frontière thaï-lao, le même type de navettes organisées entre Mukdahan-Savannakhet et Ubon Ratchatani-Pakse qui rendent notamment difficile la comptabilité des traversées (Lainé, 2011, p. 63).

<sup>366</sup> « International arrival numbers, spending and length of stay in Cambodia and the Lao PDR are strongly influenced by casino-gaming development. The presence of at least 32 casinos in the border areas of the Lao PDR and Cambodia suggests robust demand, mainly among clients from Thailand and the PRC where casino gambling is illegal (ADB (Asian development Bank), 2011, p. 3). » Pinkaew Laungaramsri décrit le développement de ce phénomène dans le nord du pays par la multiplication des Zones Economiques Spéciales qui attirent l'investissement chinois (Laungaramsri, 2015).

<sup>367</sup> L'attrait contemporain renouvelé pour les jeux d'argent, bien qu'il ait existé de longue date partout dans le monde et selon des modalités réglementaires et morales différenciées selon les régions, serait une des caractéristiques de la période contemporaine que Jean et John Comaroff décrivent comment le Second Avènement capitaliste, celui du début de notre millénaire où un « capitalisme de casino » émergerait simultanément avec le développement de ce qu'ils nomment les économies occultes tournées vers la production « magique » de richesse à partir de rien (Comaroff & Comaroff, 2010).

pour travailler en Thaïlande, en raison notamment du coût des différentes démarches administratives. Il est néanmoins important de noter que l'axe Vientiane-Nong Khai est un point de passage important d'une partie de ces travailleurs laotiens sur le territoire thaïlandais. On distingue donc des types de traversées spécifiques en fonction des passages empruntés. D'un côté, les traversées laotiennes à l'échelle villageoise qui, quand elles sont motivées par l'embauche sur le territoire thaïlandais, concernent avant tout du travail informel de proximité et de courte durée, principalement agricole mais pas seulement, dans les villages alentours et auprès d'employeurs locaux. D'un autre côté, les traversées concernées par le poste-frontière renvoient à des embauches qui sont, soit plus lointaines, dans les provinces thaïlandaises intérieures, soit de longue durée (entre un mois et plusieurs années), soit les deux.

### *Des pôles de traversée perçus comme socialement différenciés*

Cette distinction entre deux pôles de traversée, qui dans une certaine mesure sont représentatifs de fonctions frontalières distinctes, est évidente dans la mesure où ils concernent chacun des flux et des mouvements qui incarnent et qui sont impactés par des enjeux d'échelles différentes : internationaux et régionaux en ce qui concerne le Pont de l'Amitié, locaux et villageois dans le cas de Na Daeng et Hat Sai. Néanmoins, cette distinction formelle entre les deux pôles s'accompagne d'autres différences qui témoignent de la structuration des rapports entre les deux rives et des représentations mutuelles que les acteurs frontaliers locaux font valoir, qui sont aussi fonction de la proximité du Pont de l'Amitié.

Je me souviens d'une des premières remarques qui m'avait été faite concernant la distinction entre ces deux pôles de traversée lors de mon premier séjour à Ban Hat Sai. Je commençais tout juste à m'intéresser à la venue de résidents de la rive d'en face sur le territoire du village et passait depuis quelques jours, plusieurs heures à observer les circulations frontalières. Cette remarque m'avait été adressée par un jeune homme à peine plus âgé que moi (entre 25 et 30 ans à l'époque), qui travaillait pour le compte de l'administration du *tambon* et qui avait un lien particulier avec le groupe des *mae ban*. Il effectuait la communication entre celui-ci et l'administration locale. Alors que je revenais de l'embarcadère (*tha ruea*) du *ban tai*, j'ai croisé ce jeune homme en passant devant une des maisons voisines de celles de ses parents, chez qui il vivait encore à l'époque. En l'interrogeant sur la nature des traversées à l'embarcadère, il me confirme des éléments que j'ai déjà évoqués plus haut, à savoir que de

nombreux Lao viennent acheter des denrées sur ce côté du fleuve<sup>368</sup> alors que les Thaïs, eux, ne peuvent se rendre sur l'autre rive. En blaguant, il effectue une distinction entre les riches (*khon rui*) de Vientiane qui feraient leurs courses à Nong Khai alors que les habitants de Na Daeng viendraient faire leurs courses ici, à Ban Hat Sai. Et, comme pour ponctuer sa remarque et renforcer la distinction entre les deux populations, le jeune homme conclue sa description des habitants de Na Daeng en lançant en anglais : « *low cost !* » ; qu'il ponctue d'un rire et d'un mouvement répété de la main marquant la mise à distance.

Cette remarque, si elle est formulée d'une manière particulièrement ironique dans le cadre de cette interaction, n'en est pas moins significative sur le plan de la manière dont se joue la distinction entre deux types de catégories de la population laotienne frontalière : les locaux qui seraient, d'une manière particulièrement démonstrative, perçus comme étant en bas de l'échelle sociale, et les frontaliers du Pont de l'Amitié qui, eux, appartiendraient à la catégorie privilégiée des élites de la capitale. Lorsque j'ai pu interroger des habitants du village, sur la distinction entre les frontaliers laotiens locaux et ceux de Nong Khai, tout le monde semblait s'accorder sur cette distinction sociale, qui recoupe par ailleurs la distinction rural (*khon ban nok*)/urbain (*khon nai mueang*) déjà évoquée. Lorsqu'à plusieurs reprises je me rendais dans ce fameux centre commercial, *Tesco Lotus* de Nong Khai accompagné par des habitants de Ban Hat Sai, ceux-ci, à plusieurs reprises, désignaient fréquemment certaines personnes présentes comme étant manifestement des Laotiens de Vientiane.

Dans les faits bien entendu et bien que je n'aie pu mener une enquête concernant la nature de la population qui pouvait fréquenter les centres commerciaux de Nong Khai, les acheteurs laotiens ne sont pas exclusivement des privilégiés de la capitale. Comme je l'ai mentionné plus haut, les habitants de Na Daeng, eux-mêmes, peuvent se rendre régulièrement dans les centres commerciaux de Nong Khai. Cependant, ce qui m'intéresse ici est de montrer comment cette distinction entre les arrivants à Hat Sai et les arrivants à Nong Khai participe d'une vision globale que les uns se font des autres. Cette distinction est elle-même opérée par les habitants de Na Daeng entre des urbains aisés de Vientiane et les villageois de Na Daeng. Et en même temps que s'opère une distinction entre urbain et rural dans la qualification de populations qui usent de modalités de traversées différenciées, s'ajoute une distinction entre l'officiel et

---

<sup>368</sup> Il utilise avec ironie le terme de *shopping* en anglais pour qualifier le motif des arrivées laotiennes vers Ban Hat Sai. Utilisé par cet interlocuteur que je connaissais bien, le terme anglais prête une valeur plus prestigieuse à l'acte d'achat perçu comme une activité de loisir en complet décalage avec la manière dont il se représente l'activité d'achat des habitants de Na Daeng, c'est-à-dire tournée vers la nécessité. Il évoque par ailleurs l'existence bimensuelle d'un marché (« *talat nat* ») aux abords de Ban Hat Sai où les habitants de Na Daeng ont l'habitude de se rendre. Lors de mon second terrain en 2016, ce marché n'existait plus.

l'officieux, le légal et l'illégal, entre ceux qui peuvent se permettre une traversée frontalière en bonne et due forme et ceux qui se doivent de passer par les territoires et les réseaux d'interconnaissance locaux. Cette distinction n'est pas seulement une distinction d'ordre économique entre ceux qui ont les moyens de se permettre une traversée officielle et ceux qui ne le peuvent pas, bien qu'à n'en pas douter le trajet jusqu'à Vientiane, le coût de la traversée (même avec un *border pass*), la location d'un *songtheo* jusqu'au centre commercial, sont nécessairement plus coûteux que la traversée directe de village à village. C'est aussi une distinction de style de vie, entre des urbains dont les pratiques sont marquées du sceau de l'officiel et de la légitimité et des ruraux dont les pratiques économiques et de consommation sont perçues (et en premier lieu par eux-mêmes) comme relevant du registre de l'informel et de l'illégitime dans un espace structuré de représentations où la capitale laotienne et, par prolongation, les villes thaïlandaises constituent le cœur de la légitimité et du désirable<sup>369</sup>.

La proximité de ces deux pôles de traversées auxquels sont attribuées des caractéristiques différenciées entre légal et illégal mais aussi entre légitime et illégitime, permet d'apporter un contre-point à la description que j'ai pu faire de l'espace frontalier thaï-lao tel qu'il se manifeste entre Ban Hat Sai et Ban Na Daeng, en démontrant que la frontière n'est pas homogène, n'a pas les mêmes fonctions et n'est pas traversée par la même population selon les endroits. Cependant, ce contre-point renforce l'idée que la frontière entre les deux villages possède un caractère unilatéral soutenu par la perception que les villageois thaïlandais se font de la population et du territoire laotien comme non désirables<sup>370</sup> à l'échelle locale. Il faudrait bien entendu développer plus avant la comparaison entre ces deux pôles de traversée qui mettent en jeu des volumes et des dispositifs de régulation qui sont sans commune mesure. Pour l'heure, les remarques précédentes permettent d'apporter un contrepoint mais aussi un complément quant à la manière dont l'espace frontalier et sa population sont représentés par les habitants des deux villages, ce qui constitue le cœur de cette étude.

---

<sup>369</sup> Cela ne veut pas dire pour autant que les représentations que les habitants de Ban Na Daeng se font d'eux-mêmes se construisent nécessairement et seulement en négatif, c'est-à-dire comme une population à laquelle il manquerait des qualités par rapport à ce qu'ils se figurent comme étant le territoire de la ville et de ses habitants. J'ai pu évoquer dans les chapitres précédents comment certains d'entre eux pouvaient valoriser le caractère autonome, libre (*issara*), de leur existence, proche de la nature (*thammasat*) par rapport aux habitants de la capitale ou à ceux du territoire thaïlandais en général.

<sup>370</sup> Si, lorsque les villageois thaïlandais sont interrogés, la distinction est claire entre les deux pôles de traversée et les différentes caractéristiques attribuées aux catégories de la population laotienne qui les utilisent est claire, ces différents attributs, qui peuvent apparaître contradictoires, peuvent parfois se recouvrir au sein d'une représentation unifiée et englobante de la population laotienne. Je reviendrai sur la production de ces représentations d'apparence paradoxale dans le chapitre suivant.

## C/CE QUE LE PASSAGE TRANSFORME (1) : YA BA, CONTREBANDE ET MORALE

Ce court complément apporté concernant le Pont de l'Amitié et le poste-frontière officiel qu'il incarne, permet de souligner une distinction qui demeurerait encore peu évidente dans le cadre du seul passage frontalier entre Na Daeng et Hat Sai. Cette distinction c'est celle du légal et de l'illégal, du licite et de l'illicite, qui demeure floue dans le cadre du passage frontalier inter-villageois. En effet, ce passage frontalier local possède à la fois les caractéristiques illégales d'un passage non formalisé par des dispositifs de régulations légaux tels qu'ils sont visibles et efficaces sur le Pont de l'Amitié alors qu'en même temps, une autorisation officieuse des responsables du district et de la province autorise la venue de résidents laotiens tant que ceux-ci demeurent à proximité (relative) de l'endroit de la traversée et qu'ils sont employés localement. Le licite recouvre l'illégal pour une durée et un espace théoriquement limité tant que des ressortissants laotiens ne sont pas découverts dans les provinces plus intérieures du pays et ne sont pas employés dans ces régions sans les documents administratifs officiels nécessaires. À l'inverse, le passage du Pont de l'Amitié consacre formellement la légalité des traversées. Cependant, malgré le caractère licite du passage entre les deux villages et une certaine tolérance de la mobilité informelle des Laotiens dans un tel cadre, cet espace frontalier, comme la plupart de ces espaces dans le monde, est aussi caractérisé par des activités qui sont, elles, formellement et doublement perçues comme étant illégales et illicites. C'est le cas de la contrebande et de trafic de différents types. Comme le montre brillamment Eric Tagliacozzo, il ne saurait y avoir de commerce informel, de contrebande ou de trafic s'il n'existait de frontière. La production de la frontière (*boundary*) et sa transgression par la contrebande sont les deux faces d'une même pièce (Tagliacozzo, 2005). La contrebande est ainsi typiquement une activité frontalière<sup>371</sup>. Par définition, ces deux éléments sont dépendants l'un de l'autre puisqu'il ne peut y avoir de contrebande sans l'existence formalisée de la frontière. Dès lors, dans un contexte où l'espace frontalier inter-villageois est caractérisé par l'informalité des mobilités, comment peut émerger le caractère illégal, illicite ou immoral du trafic qui s'y joue ? L'ultime section de ce chapitre aura

---

<sup>371</sup> « Smuggling is a typical border activity in which the political and the economic come together. It develops whenever a state tries to impose restrictions on border trade that are not acceptable to (some of) those living in the borderland and that cannot be enforced. These restrictions usually imply the taxation of certain goods for the benefit of the treasury. Sometimes they are the result of ideological projects that try to prevent certain goods or ideas from entering the country. Crossborder smuggling may be just an extension of existing trade that has been made illegal by legislation. However, it is just as often the direct result of restrictive policies, which cause certain goods to become scarce, attractive, and/or expensive (Baud & Van Schendel, 1997, p. 230). »

pour but de tenter de donner à voir la manière dont sont perçues, encouragées ou réprimées ces différentes activités à l'échelle locale et comment elles sont démonstratives d'une certaine économie morale à la frontière où les acteurs les plus assidus de l'espace frontalier sont aussi ceux qui sont les plus susceptibles d'être soupçonnés de participation à la contrebande et d'être disqualifiés sur le plan moral. Ces activités témoignent aussi de sentiments ambivalents à l'égard de l'État, de ses limites et de ses dispositifs de contrôle. Les espaces frontaliers sont souvent décrits comme étant des espaces situés à la marge de l'État. La description qui suit se veut questionner cette affirmation et interroger si l'espace frontalier ne constitue pas un espace particulier où se jouent certaines des contradictions inhérentes aux États qui y sont engagés et aux rapports entretenus entre eux et leur population.

### 1. *YA BA* : LE STIGMATE FRONTALIER

L'un des items les plus représentatifs du trafic illégal dans cette région du monde est constitué par ce qu'il est convenu d'appeler localement *ya ba* (littéralement constitué des termes « drogues » et « fou », aussi appelé *ya ma* : « drogue – cheval »), terme désignant des dérivés amphétaminiques : les méthamphétamines. Alors que le trafic de drogue qui se déroule sur les frontières de l'Asie du Sud-Est continentale, particulièrement le Triangle d'Or – région aux contours flous située aux frontières des territoires chinois, birmans, laotiens et thaïlandais – a longtemps été caractérisé par le trafic d'opium et la production d'héroïne, ces dernières décennies ont vu émerger le développement des drogues de synthèse et particulièrement des méthamphétamines comme le *ya ba*. En raison de plusieurs politiques d'endiguement du trafic d'opium mais aussi d'une plus grande facilité de production, moins dépendante de certaines contraintes agricoles dans la mesure où les producteurs « n'ont guère besoin d'accéder à un vaste espace de production illicite où les aléas climatiques et les campagnes d'éradication peuvent toujours remettre en cause leur production » (Chouvy & Meissonnier, 2002 [en ligne]), les drogues de synthèse ont rapidement supplanté l'opium dans la région. Les mêmes auteurs affirment qu'en 2000 ce ne sont pas moins de 400 millions de pilules qui avaient été distribuées en Thaïlande, ce qui en fait un centre majeur de consommation mais aussi de redistribution de ces drogues. Selon les chiffres officiels concernant l'année 2015, les autorités thaïlandaises



auraient saisi plus de 100 millions de pilules à travers le pays<sup>372</sup>. On estime que la majorité du volume de la production des méthamphétamines provient des régions frontalières birmanes, mais le Laos constitue aussi un pôle de redistribution vers la Thaïlande ainsi qu'un centre de production. Contrairement à la consommation d'opiacée, les auteurs Pierre-Arnaud Chouvy et Joël Meissonnier considèrent le *ya ba* comme une « drogue laborieuse » ayant peu d'effets secondaires immédiats et utilisée en premier lieu dans le but de rester éveillé, notamment au travail ou pour les études. De fait, elle est consommée par des segments plus importants et plus diversifiés de la population thaïlandaise.

Rares sont les semaines où les journaux télévisés et papier ne mentionnent pas une arrestation en lien avec la drogue et les « prises » conséquentes des policiers thaïlandais qui sont photographiés triomphants devant des amas conséquents de pilules à la couleur allant de l'orange au rose<sup>373</sup>. Cependant, les politiques répressives thaïlandaises à l'égard du trafic de drogue semblent n'avoir en rien entamé sa consommation et le développement de ce marché au sein du pays<sup>374</sup>. De fait, ce sont les frontières qui sont majoritairement mises en cause dans cette configuration du marché de la production et de la consommation de métamphétamines, notamment en Thaïlande. Le *ya ba* fait partie de ces biens qui par leur nature (telle qu'elle est représentée dans ce contexte régional)<sup>375</sup> contribuent à définir comme illégal le trafic qui les soutient et à prêter un caractère suspect à la circulation frontalière. Cet état de fait se ressent à l'échelle des deux villages puisque l'axe Vientiane-Nong-Khai constitue l'une des routes possibles du *ya ba* et l'Isan un de ses axes de circulation. À l'échelle inter villageoise, la relative

<sup>372</sup> D'après les statistiques fournies par le Bureau des Nations Unies sur les Drogues et le Crime ([http://www.apaic.org/index.php?option=com\\_dainap&view=dainap](http://www.apaic.org/index.php?option=com_dainap&view=dainap)). Ces mêmes statistiques semblent par ailleurs démontrer un développement de ces méthamphétamines sous la forme de cristaux (*ya ais*).

<sup>373</sup> Les quelques titres de quotidiens nationaux en thaïlandais sont représentatifs de cette tendance, rien que pour le mois d'avril 2019 : « Drug courier suspect arrested in Kalasin with 134,000 meth pills (The Nation, 2019d) », « Checkpoint arrest leads to seizure of 6m meth pills, 440kg of "ice" (The Nation, 2019c) », « Chiang Rai police intercept 9m meth pill shipment (The Nation, 2019b) », « 596,000 meth pills found in parked Bangkok car (The Nation, 2019a) », « Routine breathalyser stop leads to huge methamphetamine bust (Bangkok Post, 2019e) », « Three held after big meth seizure in Ubon (Bangkok Post, 2019d) », « Drug kingpin's son-in-law finally captured (Bangkok Post, 2019c) », « Drug bust nets monk, nun (Bangkok Post, 2019b) », « Monk, nun arrested, speed pills seized at temple in Trang (Bangkok Post, 2019a) ». Le quotidien national le plus lu du pays, Thai Rat, n'est pas en reste puisque presque aucun jour ne passe sans qu'un des articles en ligne sur leur site internet durant ce même mois d'avril 2019 ne mentionne la drogue en question (<https://www.thairath.co.th/search?sort=score&size=10&q=%E0%B8%A2%E0%B8%B2%E0%B8%9A%E0%B9%89%E0%B8%B2&p=1>).

<sup>374</sup> On se souvient notamment de la violence de la « guerre » anti-drogue menée par le gouvernement Thaksin Shinawatra en 2003 et qui avait conduit à plus de 2 500 exécutions extra judiciaires.

<sup>375</sup> Eric Tagliacozzo nous met en garde contre le fait de désigner les biens en eux-mêmes comme étant ontologiquement des biens de contrebande mais que ce sont bien des politiques d'État qui, à un moment donné, désignent pour leur propre intérêt ce qui est de l'ordre de l'illégal ou non : « No items in these waters [à la frontière des colonies britanniques et néerlandaises en Asie du Sud-Est insulaire] were designated as contraband simply on ontological grounds. Rather, particular historical moments dictated to regional colonial governments whether or not it was in their self-interest to designate products as officially legal (Tagliacozzo, 2005, p. 5). »

facilité avec laquelle les habitants de Ban Na Daeng peuvent circuler vers les abords de Ban Hat Sai et de la capitale provinciale de Nong Khai n'évacue pas pour autant le poids de la consommation et du commerce de métamphétamines à la frontière. Le trafic à cet échelle peut parfois être régulé de la manière la plus violente qu'il soit et la frontière thaï-lao devenir bien plus imperméable qu'elle n'y paraît.

### *Rumeurs et visibilité*

Je racontais plus haut comment, lorsque certains habitants thaïlandais qualifiaient l'asymétrie des flux entre les deux villages frontaliers, on me mentionnait régulièrement l'histoire d'un jeune garçon de Hat Sai qui avait tenté de traverser vers Na Daeng et qui s'était fait emprisonner pendant une durée que mes interlocuteurs n'arrivaient pas à déterminer. Si cet exemple servait à démontrer la violence répressive du régime laotien et à expliquer l'impossibilité pour les ressortissants thaïlandais d'aller sur la rive d'en face, les raisons qui expliquaient l'enfermement du jeune garçon ne m'étaient que rarement exposées. Quand c'était le cas, mes interlocuteurs m'avouaient qu'elles étaient en lien avec la contrebande de *ya ba*,

Les habitants thaïlandais reconnaissent que la consommation de métamphétamine est de plus en plus répandue en Thaïlande notamment parmi les plus jeunes<sup>376</sup>. Les mentions quotidiennes de la dite drogue dans les médias les plus répandus participent sans aucun doute de cette vision. Certains de ces habitants reconnaissent même que cette consommation est visible au sein du voisinage de Ban Hat Sai. Mais d'une certaine manière, au-delà des mentions quotidiennes dans les journaux télévisés et papier thaïlandais, c'est sans doute sur la rive laotienne que le poids du *ya ba* se fait le plus ressentir, parce qu'il en est fait plus régulièrement référence, mais aussi parce que les habitants désignent de manière plus évidente de potentiels consommateurs et d'éventuels vendeurs. Ce poids est d'autant plus frappant que mon enquête n'a jamais été spécifiquement orientée vers la recherche de ce type de commerce informel et que, d'une certaine manière, celui-ci se manifestait de façon souvent inattendue, parfois tragique. Aussi, il m'est difficile d'apprécier précisément l'importance de la consommation de méthamphétamine ou de son trafic à la frontière. Une enquête qui aurait eu pour but de cerner le poids de cette économie en tant que telle, si elle avait été possible, aurait nécessité une

---

<sup>376</sup> Si le *ya ba* est consommé par des segments plus importants de la population thaïlandaise et peut trouver des utilisateurs dans plusieurs classes d'âge et classes sociales, il semblerait que celui-ci touche en priorité les classes ouvrières et salariés ainsi que les classes d'âges les plus jeunes (Chouvy & Meissonnier, 2002).

démarche bien différente qui aurait mis en danger aussi bien moi-même, dans mon rapport aux autorités des différents pays, que mes hôtes. Étant entendu, bien sûr, qu'une enquête de ce type qui bénéficierait du soutien des autorités ne susciterait que la méfiance des individus concernés de près ou de loin par cette économie informelle et ne permettrait sans doute aucunement de mettre en œuvre une sociologie fidèle de ce marché. C'est donc moins un compte-rendu exhaustif de l'implication du *ya ba* dans les réseaux transfrontaliers que je souhaite réaliser ici mais plutôt une analyse de la manière dont celui-ci est une partie intégrante de cet espace frontalier et comment cela rend compte, encore une fois, des rapports entre les deux rives.

Comme je le disais, les mentions faites de la drogue sont bien plus fréquentes sur la rive gauche que sur la rive droite et ses effets (ou leurs soupçons) plus visibles. Ce fut le cas notamment lors d'une après-midi sur la *sala* frontalière de Na Daeng où une femme que je connaissais bien est venue me voir et m'a raconté, de manière tout à fait inattendue, les difficultés rencontrées avec son mari, comment celui-ci, employé ponctuellement sur des chantiers, consomme du *ya ba* depuis plusieurs années et à quel point sa consommation pèse sur le ménage, notamment financièrement. Elle m'explique alors que la pilule coûte 35 000 LAK quand celle-ci est revendue 300 THB de l'autre côté de la frontière, en Thaïlande. Il m'est encore difficile de saisir pour quelles raisons cette femme que j'avais certes rencontrée à de multiples reprises durant mon séjour, me racontait tout cela durant cet après-midi. Mais ce n'était pas la seule fois que j'allais entendre parler de cette situation puisqu'un jour, alors qu'il travaillait sur la maison du père défunt d'un homme que je côtoyais régulièrement, j'avais été amené à rencontrer cet homme. Alors que les deux hommes enduisaient de ciment les murs intérieurs en parpaing de la pièce principale de la maison, l'époux en question nous annonça qu'il allait faire une pause. L'homme qui demeurait avec moi m'avoua en son absence que l'époux ne se sentait pas bien et qu'il lui fallait prendre une « dose » pour continuer à travailler. L'époux revint alors quelques minutes plus tard, assurément bien plus alerte, et recouvrit en un instant le mur d'enduit<sup>377</sup>. Au-delà de celle qui concerne cet homme, les anecdotes relatant les histoires personnelles et familiales tragiques de trafiquants ou de consommateurs du village sont courantes dans le village. De la même manière, les rumeurs sont fréquentes à cet égard, tout comme les accusations et les soupçons de trafic. C'est ainsi qu'une famille ou un individu qui manifeste des signes ostentatoires de richesse, comme l'acquisition d'une voiture ou la construction d'une maison (de type *villa*), sans que l'on puisse expliquer les sources financières

<sup>377</sup> Bien que le sujet ne soit pas ici d'évoquer les effets et les usages des méthamphétamines dans un tel contexte, on voit bien comment la dite substance a pu s'implanter parmi les classes les plus laborieuses en permettant momentanément de lutter contre le sommeil et la fatigue physique.

de cette acquisition, peut parfois être soupçonné de trafic de *ya ba*. Ce fut le cas notamment d'un jeune homme, propriétaire d'une *villa*, qui entraînait les jeunes hommes pour la compétition annuelle de pirogues (*bun suang huea* dont j'ai déjà parlé) et qui, plus particulièrement, finançait à son propre compte une des équipes de jeunes garçons. Ce soupçon en était resté à l'état de rumeur et aucune accusation n'avait été portée à son égard. Tout cela témoigne du poids considérable du *ya ba*, aussi bien dans sa consommation que dans son commerce, à l'échelle du village, notamment en ce qu'il est devenu un des facteurs explicatifs des enrichissements dont les causes ne sont pas perçues comme immédiatement visibles.

### *Violence et frontière*

Cette situation, particulièrement visible dans l'enceinte du village, a des répercussions sur les échanges frontaliers puisque, si les zones frontalières du Myanmar demeurent les productrices principales des méthamphétamines qui parviennent sur le sol thaïlandais, une part de ces pilules transitent ou sont même directement produites au Laos. Encore une fois, il est difficile de mesurer un tel trafic et à quel point celui-ci impacte les échanges frontaliers. Sa réalité et la violence de sa répression ultrafrontalière m'ont néanmoins été données à voir lors d'un événement tragique survenu durant l'un de mes séjours.

Il a eu lieu à la fin d'un mois de mars, à l'approche de la saison sèche, au moment de l'année où les températures sont les plus élevées. Au tout début de la nuit, vers 21h00, deux détonations qui semblaient venir des berges thaïlandaises ont résonné dans le village. Si j'ai cru, comme certains de ceux qui étaient avec moi à cette occasion, qu'il ne s'agissait que de quelques pétards ou feux d'artifice lancés par des enfants, j'apprenais le lendemain en fin d'après-midi, que les détonations entendues la veille étaient bien celles d'une arme à feu. J'ai appris que trois jeunes hommes de Na Daeng avaient traversé le fleuve la veille, au début de la nuit, avec une cargaison de *ya ba* qu'ils avaient tenté de vendre sur l'autre rive. D'après Mae Lom, les autorités thaïlandaises auraient été prévenues de la transaction par un habitant de Na Daeng. La police frontalière aurait alors attendu les trois hommes et ouvert le feu sur eux. Deux des jeunes hommes ont réussi à fuir sur le territoire thaïlandais tandis que celui qui était chargé de garder le bateau a été abattu.

Le lendemain, en fin d'après-midi, des dizaines d'habitants de Ban Na Naeng se sont retrouvés sur les berges thaïlandaises et ont attendu le retour du corps du défunt rapporté par la

police thaïlandaise. Les causes et les circonstances du décès ont fait que le corps n'a pas pu être gardé dans sa maison d'origine pour recevoir les mérites nécessaires avant la crémation. Il a été placé durant un temps dans l'enceinte du temple et a été enterré dans les limites inhabitées du village au lieu d'être incinéré comme c'est le cas d'habitude. Les cas de morts violentes, de malemorts, ne peuvent bénéficier des mêmes offices rituels que celles, plus communes, de personnes que l'on considère ayant reçu la pleine rétribution des mérites accomplis dans leurs vies précédentes (Formoso, 1998a, p. 9). Les morts violentes, les morts de nourrisson ou de femmes en couche sont considérées comme particulièrement contrevenantes à l'ordre de la réincarnation, en ce que les personnes sont conçues comme n'ayant pas réalisé pleinement leur cycle et sont donc dangereuses pour les vivants en ce que le *khuan* (une des composantes spirituelles plurielles de la personne) des morts peut demeurer présent et se représenter sous la forme de *phi* particulièrement malveillants. D'où la nécessité de procéder à des funérailles spécifiques et de se prémunir de l'action du *phi*. Ce fut le cas de ce jeune homme, dont la mort hors de chez lui (entendre au-delà de la frontière), à un jeune âge et par arme à feu, correspond typiquement à un cas de malemort. Le lieu supposé du drame fut évité par une partie des pêcheurs durant plusieurs semaines dans la mesure où celui-ci constituait par excellence l'endroit où les actions malveillantes du *phi* pouvaient s'abattre sur ceux qui s'y aventuraient<sup>378</sup>. Ainsi, en lien avec l'économie et la violence de la frontière, la cartographie des *phi* telle qu'elle est formalisée dans l'enceinte du village s'étend sur les berges de l'autre rive, jusqu'à déterminer la trajectoire future des pêcheurs sur le fleuve.

Cet épisode dramatique vient rappeler l'une des caractéristiques de la frontière qui jusque-là n'était présente qu'à l'état latent dans la description de l'espace thaï-lao à l'échelle inter villageoise, à savoir son caractère répressif, de dispositif de régulation policier des entrées et des sorties de biens et de personnes sur un territoire national administré. L'apparente tolérance avec laquelle les traversées laotiennes se réalisent vers la rive droite au quotidien est ainsi violemment contrastée avec la violence de la confrontation entre les trafiquants et la police thaïlandaise cette nuit-là. Les politiques répressives engagées par l'État thaïlandais concernant le trafic et la consommation de drogue et principalement des méthamphétamines, se trouvent incarnées dans cette tragédie et – si on avait pu croire que dans un tel contexte de proximité frontalière, la frontière (au moins dans un sens) pouvait devenir poreuse – viennent ponctuellement transformer la nature de cet espace frontalier en une limite infranchissable. Pour

---

<sup>378</sup> Mae Lom me dira que le lieu où le jeune homme aurait supposément été abattu par la police thaïlandaise était déjà un lieu chargé de la présence d'entités tutélaires (*chao thi*) où résiderait des pythons immenses (*ngu lueam*).

reprendre encore une fois l'analyse d'Eric Tagliacozzo, il est des biens qui, en fonction de situations politiques étatiques particulières dans l'histoire, se retrouvent être classés parmi les indésirables et leurs commerçants classés comme des contrebandiers. Une marchandise donnée peut partir d'un côté de la frontière avec une valeur donnée et arriver de l'autre côté avec une toute autre valeur. Certes, on ne peut pas dire que le trafic et la consommation de *ya ba* soit tolérés sur la rive laotienne, ils sont aussi illégaux même si le gouvernement n'a sans doute pas les moyens de la lutte. Cependant, ils paraissent plus visibles et reconnus que sur l'autre rive. Et ce qui est particulièrement frappant ici, c'est le caractère que prend ce commerce en lien avec la frontière. Si le *ya ba* constitue un enjeu de la lutte contre la contrebande particulièrement visible en Thaïlande (et particulièrement rendu visible), il l'est d'autant plus qu'il est en lien avec la frontière. Intolérable parce qu'elles corrompraient la jeunesse, les nouvelles drogues, comme le *ya ba*, sont rendues d'autant plus insupportables qu'elles viennent d'ailleurs, de l'autre côté de la frontière. Tout comme la nature du bien vendu vers l'autre rive vient transformer le rôle de la frontière, le caractère frontalier de l'espace vient renforcer une partie des attributs de l'objet du trafic. D'une certaine manière, l'illégalité du *ya ba* est renforcée par le fait qu'il est issu du commerce frontalier. Dans le même temps, le *ya ba* vient souligner l'illégalité à la frontière comme un stigmaté qui marque autant cette dernière que les activités qui s'y déroulent.

## 2. LA SUSPICION COMME ATTRIBUT DE LA TRAVERSEE

### *Le discrédit de la voyante*

L'acquisition rapide de certains biens matériels peut être interprétée comme le résultat d'un enrichissement rapide grâce à la contrebande de *ya ba*. C'est le cas sur la rive laotienne mais ce genre de suspicions peut aussi exister sur la rive thaïlandaise. Néanmoins, du côté thaïlandais, la seule personne qui, à ma connaissance, s'est vue suspectée de trafic *ya ba* venait en fait de l'autre rive. En raison de ses origines liées au village de Ban Na Daeng et des terres rizicoles héritées de ses parents (dont elle a néanmoins vendu une grande partie il y a quelques années), la femme en question effectue fréquemment l'aller-retour entre les deux rives. Elle s'est mariée à un thaïlandais originaire de Prachinburi, soit du centre thaïlandais. Ils ont néanmoins décidé de s'installer à proximité de la maison des parents de la femme mais du côté thaïlandais pour que leurs enfants, me dit-elle, bénéficient d'un meilleur système scolaire. Elle me déclare



que son mari n'a aucune activité et que c'est elle qui ramène la totalité des revenus de la maisonnée, en étant salariée de temps en temps, mais surtout en exerçant la fonction de *mo du* (voyante). Elle m'explique alors que la majeure partie de ses revenus mais aussi des biens qu'elle a pu accumuler (voiture, etc.) sont en réalité issus des consultations et aussi de cadeaux offerts par des personnalités importantes (« *chao, nay* ») en remerciement de ses services. Sa relative aisance matérielle est néanmoins parfois soupçonnée d'être la conséquence de sa participation à la contrebande frontalière de *ya ba*. Elle choisit de passer de plus en plus par le Pont de l'Amitié pour se rendre sur l'autre rive parce que, me dit-elle, les *kammakan* présents dans la *sala* de Hat Sai, dans le *ban tai*, lui parlent de manière détestable (« *vao pen ta sang !* ») en insinuant son implication dans le commerce illégal de *ya ba*. Selon elle, leur comportement s'expliquerait par leur jalousie à son égard. Alors qu'elle vient d'ailleurs, elle aurait, contrairement à ces hommes, réussi à se prémunir de l'endettement, me dit-elle.

Ainsi, alors qu'à Na Daeng le *ya ba* et son commerce sont identifiés comme des facteurs d'explications d'un enrichissement trop rapide, dont les sources ne sont pas connues, une telle accusation sur la rive thaïlandaise ne peut être opérante que si elle est directement liée à une pratique frontalière régulière de la personne accusée et également, donc, à son lien avec le territoire laotien.

### *Des acteurs frontaliers suspects*

Plus généralement et au-delà du commerce de méthamphétamines, la proximité frontalière donne lieu en réalité à différentes sortes de trafics. On l'a vu, certains d'entre eux apparaissent être tolérés, licites, entre les deux rives, comme ceux qui reposent sur l'achat de denrées alimentaires sur le territoire thaïlandais, revendues au Laos. D'autres biens, eux, alors qu'ils reposent sur le même principe, sont cependant moins bien tolérés. C'est le cas de marchandises comme les véhicules de tourisme ou agricole ou encore le matériel électronique ou informatique dont le commerce est, lui, considéré comme illicite aussi bien qu'illégal. À la différence des méthamphétamines néanmoins, le commerce transfrontalier de ces biens n'est découragé que localement (il est encouragé lorsqu'il s'effectue par des voies légales à des postes-frontières dédiés). Aussi, contrairement au *ya ba*, ce n'est plus le bien en lui-même, et ce qu'il représente à

un moment donné de l'histoire d'un pays<sup>379</sup> qui est interdit mais la transaction frontalière en elle-même, qui est réalisée en dehors des circuits réglementés. Mais ce qui peut être considéré du point de vue de la réglementation nationale et internationale comme étant indistinctement du trafic (commerce transfrontalier non déclaré de n'importe quel bien) est distingué localement entre ce qui relève du commerce (*khai khueang*) et ce qui relève de la contrebande (*lak lop*) et du commerce illicite (*kha khong thuean*). Localement, le commerce de petite échelle de denrées alimentaire n'impose pas particulièrement aux commerçantes de cacher le fruit de leur transaction<sup>380</sup>, le trafic de biens plus importants, par contre, ne peut se réaliser en plein jour, à la vue de toutes et de tous. De la sorte, il est encore une fois difficile de mesurer la portée d'un tel commerce ne serait-ce qu'à l'échelle villageoise dans la mesure où, par définition pourrait-on dire, ses participants cherchent à en éviter la visibilité. Il est néanmoins possible de rendre compte de la manière dont ces pratiques sont mobilisées dans les discours et ce que cela dit de l'organisation de l'espace frontalier. De plus, la pratique de la pêche nocturne est tolérée et administrée, ce qui fait que de nombreux bateaux sont présents sur le fleuve chaque nuit permettant éventuellement la réalisation de certaines transactions.

Quelques acteurs sont soupçonnés d'effectuer ce type de transactions informelles. Un couple de Na Daeng, par exemple, est souvent désigné comme faisant de ce genre d'activités la principale source de ses revenus. Plusieurs indices sont discutés dans leur voisinage comme constituant des preuves permettant de certifier de la nature de leurs activités. Le fait que certaines nuits le couple ne laisse pas de lumière allumée devant leur maison, alors que la plupart des autres villageois le font, apparaît constituer, selon leur voisinage toujours, l'un de ces indices. L'époux de ce couple est l'un des principaux acteurs de la frontière au quotidien. Pêcheur comme la plupart de ses co-villageois masculins, il est l'un des passeurs privilégiés vers l'autre rive et il effectue presque chaque jour la traversée pour déposer ou ramener un habitant de Na Daeng vers/ depuis l'autre rive. Le couple est aussi particulièrement lié à l'autre rive dans la mesure où leurs deux filles sont mariées à des thaïlandais. L'une vit à Nong Khai et l'autre à Ban Hat Sai. Sur l'autre rive, un homme thaïlandais que j'ai déjà évoqué, petit frère d'un homme marié à une ressortissante laotienne, est lui aussi reconnu, par ses co-nationaux tout comme par les habitants de Na Daeng, comme étant un habitué du commerce informel entre les deux rives.

---

<sup>379</sup> Le ministre de la Justice de la junte thaïlandaise envisagea d'ailleurs pendant un temps de décriminaliser la substance.

<sup>380</sup> Il est néanmoins préférable de ne pas être surpris par les autorités, notamment des militaires qui peuvent exceptionnellement être présents, afin de s'éviter de payer une taxe inopinée.

Il m'est impossible de déterminer si les soupçons à l'égard de ces personnalités des deux rives sont avérés. Ce n'est pas le plus important. Ce qui me semble particulièrement frappant dans ces deux cas c'est qu'aussi bien le couple que l'homme thaïlandais sont par ailleurs des acteurs reconnus comme particulièrement présents dans l'espace frontalier entre les deux villages : le couple et, en particulier l'homme, en raison de la présence de ses filles sur l'autre rive, de ces activités de passeur et de pêcheur, visible par tous en journée et l'autre homme en raison de sa belle-sœur, de son emploi régulier de salariés laotiens pour les travaux agricoles et de la vente de certains de ses produits agricoles vers l'autre rive. La frontière, malgré son degré d'ouverture différencié entre les deux rives, a ceci de particulier qu'elle rend moins visible les transactions quotidiennes qui peuvent se dérouler « de l'autre côté » (« *fang nan* »). Même pour les habitants de Na Daeng, pour qui les traversées sont courantes, nombre des interpellations qui se réalisent de manière informelle près du fleuve par les résidents de la *sala* consistent à déterminer les denrées ramenées, leur coût ainsi que le potentiel bénéfique qui peut être fait de leur revente. Les nombreuses discussions quotidiennes concernant les produits du commerce des uns et des autres, qu'il est difficile de recenser, montrent que ces attentions aux bénéfiques du commerce dans le village ne sont pas l'apanage des transactions frontalières. Néanmoins, ce qu'il y a de particulier avec le commerce transfrontalier, d'autant plus lorsque celui-ci se déroule de nuit, est qu'il est difficile à évaluer aussi bien pour l'observateur que pour le voisinage. C'est en partie pour cela, il me semble, qu'il suscite une suspicion quasi-constante, notamment à l'égard de ceux qui sont visiblement les plus présents au quotidien au sein de cet espace.

### *L'économie morale de la frontière*

Cette économie du soupçon à la frontière se double aussi d'une certaine économie morale car, au-delà d'être suspects, ceux qui sont visiblement les plus actifs au sein des échanges frontaliers sont souvent perçus comme contrevenant aux règles les plus primordiales de la morale bouddhique. C'est le cas notamment du couple, considéré comme de mauvais bouddhistes parce qu'ils sont peu souvent présents au *vat* mais aussi parce que la femme est réputée n'avoir pas subvenu aux besoins de sa mère avant son décès. Le fait de prendre soin des aînés et spécifiquement de ses parents constitue l'un des fondements, aussi bien au Laos qu'en Thaïlande, de l'enseignement du Bouddha. La piété filiale et la reconnaissance de la dette que les enfants ont envers leurs parents consistent en partie à prendre soin d'eux jusqu'à la fin de leur existence

et au-delà par les offrandes aux défunts<sup>381</sup>. Aussi, l'accusation portée à l'égard de cette femme, en ce qu'elle n'aurait pas mis en œuvre les moyens de la reconnaissance de cette dette envers sa mère, est particulièrement forte dans le sens où les obligations sociales et morales les plus fondamentales de la morale bouddhique sont ici transgressées. De la même manière, l'homme thaïlandais mentionné plus haut et qui est un des acteurs du commerce informel à la frontière est également identifié comme l'un de ces « Thaïlandais » — tels qu'ils sont désignés lorsque le sujet est mis sur la table — qui pêche durant les jours de *van phra*.

Cette « compromission frontalière », qui, d'une certaine manière, est à l'origine du discrédit qui frappe une partie des acteurs frontaliers, a même été jusqu'à atteindre une des personnes qui, par son statut, représentait l'incarnation sociale de l'orthodoxie bouddhique : un moine de Ban Hat Sai. En effet, durant mon premier séjour, un moine d'une quarantaine d'années fut accueilli durant plusieurs mois parmi la communauté des moines du *vat* central de Ban Hat Sai. Il ne demeura cependant pas longtemps au sein du village, sans que j'en connaisse précisément les raisons. Ce qui est certain néanmoins, c'est que peu de temps après son arrivée, il fut considéré comme suspect, non pas du fait qu'il vienne d'ailleurs, c'est le cas de nombreux moines, mais par le fait qu'il avait tendance à faire des allées et venues régulières entre les deux rives. Je l'ai revu à plusieurs reprises sur la rive laotienne, alors que j'avais quitté Ban Hat Sai pour continuer mon enquête à Na Daeng. Il repartait toujours avec plusieurs cartouches de cigarettes laotiennes. Il n'est pas interdit aux moines de fumer en tant que tel. Ce qui est étrange néanmoins, particulièrement dans un contexte où les habitants thaïlandais s'aventurent rarement, sauf pour les raisons expliquées plus haut, à Na Daeng, c'est de le voir effectuer régulièrement ces traversées. Et peu à peu, les rumeurs à son égard, à l'égard de son comportement suspect et de ses traversées régulières se firent de plus en plus fréquentes et finirent par jeter le discrédit sur la légitimité morale du moine et, partant, de sa légitimité à porter l'habit. Quelques semaines plus tard, il est parti du village sans que les villageois ne sachent pour quelles raisons.

On voit bien à quel point les individus qui, visiblement, participent activement aux activités frontalières, sont taxés d'une certaine immoralité. Ils le sont précisément en raison de leur rôle prépondérant au sein de l'espace frontalier. La rumeur entourant le moine est d'autant plus marquante qu'elle questionne le comportement d'un des représentants de l'ordre moral bouddhique incarné par le *sangha*. Ses récurrentes traversées sont d'autant plus préjudiciables

---

<sup>381</sup> Voir à ce sujet, la thèse de Grégory Kourilsky (Kourilsky, 2015).

pour la réputation de cet homme qu'elles disqualifient la légitimité même de son statut. Au sujet de cette rumeur, il est particulièrement intéressant de noter que ceux qui en ont été les principaux propagateurs se trouvent parmi ceux que j'ai déjà cités, qui sont, eux aussi, soupçonnés de conduire des activités douteuses et ont une place prépondérante au sein de l'espace frontalier. Cette place particulière et la possibilité même, en raison de liens économiques et familiaux importants entre les deux rives, d'avoir un accès facilité et régulier aux événements et à ce qui s'en raconte de part et d'autre de la frontière, les instituent en intermédiaires principaux (sans être les seuls) de ce qui se dit d'une rive à l'autre. De la sorte, ils participent activement aux idées que les uns se font des autres et *vice versa* et donc ont une place particulière dans la structure des représentations à la frontière. Ces personnages sont définis par une certaine ambivalence morale qui caractérise majoritairement la plupart des personnes dont l'accumulation trop soudaine ou invisible d'un certain capital économique apparaît suspecte en même temps qu'elle leur permet la reconnaissance d'une certaine autorité.

La morale bouddhique s'accommode en principe très bien des différences de statuts entre les personnes et même de l'accumulation de richesse qui, pour celui qui en est détenteur, est en partie le reflet de mérites accumulés dans les vies antérieures. Il y a néanmoins une certaine ambivalence morale à l'égard de certaines formes d'accumulation. Charles F. Keyes le rappelle dans un article publié en 1983 :

Moral ambivalence, somewhat comparable to that which surrounds the role of nakleng [terme désignant un escroc, un voyou, un gangster, etc.], is also expressed among northeastern villagers toward those who demonstrate ability to generate wealth through such entrepreneurial activities as rice milling, shop keeping, trucking, and brokering of the trade in agricultural and craft products (C. F. Keyes, 1983, p. 860).

Si, comme le dit l'auteur, ces professions étaient auparavant plutôt le fait de personnes qui n'étaient pas originaires de l'Isan – permettant au discrédit moral qui servait à qualifier ses professionnels de se fonder sur des divergences normatives perçues comme culturelles – elles se sont généralisées parmi les populations originaires du nord-est thaïlandais sans pour autant évacuer l'ambivalence morale. On retrouve cette même ambivalence à l'égard de certains de ceux qui font du commerce frontalier leur activité principale ou encore ceux qui, comme la voyante, effectuent des allers-retours récurrents entre les deux rives mais dont la source principale de revenus n'est pas l'activité frontalière.

Ces disqualifications morales ne signifient pas nécessairement, même si c'est souvent le cas, que les différentes personnes à qui elles s'appliquent prennent une part active au commerce informel ou au trafic tels qu'ils sont entendus dans leur sens restreint localement (c'est-à-dire un commerce qui se situe en dehors des activités régulières et licites de commerce de denrées) ni même que ceux à qui elles ne sont pas particulièrement adressées en sont étrangers. On l'a vu, nombre de frontaliers, particulièrement laotiens, dépendent du commerce de denrées alimentaires. De même, si certains acteurs prennent une part plus importante dans le trafic informel de produits interdits (légalement mais aussi localement), nombre de frontaliers peuvent y participer ponctuellement selon les opportunités et le degré du danger<sup>382</sup>. Les critères qui semblent concourir à la disqualification sont liés à une forte implication dans les activités frontalières et, ainsi, à la visibilité quotidienne au sein de l'espace frontalier. Cette disqualification est d'autant plus forte que cette visibilité est en lien avec l'apparition de signes extérieurs de richesses non-identifiés par le voisinage. Ainsi, si l'espace frontalier est structuré par les activités et les traversées qui y ont cours, cet espace, en retour, laisse des traces et contribue à qualifier une partie des acteurs qui y participe.

### *Des espaces marginaux ?*

Les activités illégales à la frontière sont souvent perçues et analysées dans la littérature comme représentatives des territoires marginaux de l'État. En raison du caractère géographiquement périphérique des zones frontalières, ces dernières sont souvent représentées comme les lieux où se jouerait l'essentiel des activités perçues comme les plus manifestement subversives à l'autorité, principalement parce qu'il y aurait en ces lieux une sorte de « défaut d'État » (Ishikawa, 2010; Scott, 2013). Il me semble qu'il faut relativiser cette idée selon laquelle l'État se jouerait essentiellement en son centre et qu'il se définirait en premier lieu par l'application ou non de son droit et ce, pour plusieurs raisons. La première est que dans notre cas, ce genre d'activité a cours précisément en raison de la présence de ce marqueur de souveraineté étatique que constitue la frontière et de la valeur différentielle qu'elle attribue à des produits (au premier chef la monnaie) commercés entre les deux États. Autrement dit, c'est

---

<sup>382</sup> Pho Thon, reconnu pour ses compétences dans la pêche, s'est vu proposer devant moi d'aller chercher des biens sur les rives thaïlandaises à quelques kilomètres en aval du village. L'opération devait se réaliser de nuit. Sans refuser la proposition immédiatement, il a hésité longuement, sceptique. Sa femme, Mae Phim, a fini de le dissuader en affirmant que la transaction se déroulait en un lieu trop éloigné du village (« *kai phot !* »).



précisément parce que la frontière est une matérialisation locale de la souveraineté d'État que ce type de commerce existe à la frontière. Cet argument peut paraître être une évidence, voire une tautologie, mais il permet d'éviter de tomber dans les écueils d'une pensée auto-justificatrice qui validerait l'argument d'une nécessaire imperméabilité des frontières dans le but apparent de limiter le trafic informel. Si l'un existe (la frontière), l'autre (la contrebande) existe nécessairement.

Ensuite, l'issue tragique racontée plus haut concernant le décès d'un jeune homme laotien la nuit d'une transaction frontalière montre bien à quel point, dans certaines circonstances, l'autorité répressive s'exerce à plein dans les territoires frontaliers. Et bien que la frontière puisse apparaître ouverte dans le cadre des traversées laotiennes vers la Thaïlande, elle arbore une toute autre fonction lorsqu'elle met en jeu le trafic de *ya ba*. Perçu comme l'un des ennemis nationaux à abattre par les autorités thaïlandaises et dans le récit qui en est fait au sein des médias les plus diffusés de Thaïlande, le commerce de métamphétamines est d'autant plus réprimé qu'il est rendu insupportable par le caractère exogène qui lui est associé. C'est bien à la fois l'imaginaire de la sûreté nationale face à l'extérieur et l'exercice de l'autorité de l'État qui se trouvent incarnés dans les actions de répression par ses agents à la frontière.

Enfin, si le commerce informel a, par nature, pour intérêt commercial de se soustraire à l'interdiction ou à la taxation exercée en conséquence du droit de chacun des États, il est souvent exercé avec l'aide de ses représentants locaux, sous la forme de pot-de-vin notamment. Les acteurs de ce commerce ont, bien entendu, conscience de devoir éviter certains des représentants les plus officiels – ou les plus investis de l'officialité – de l'État, ils ont néanmoins souvent besoin de l'aide des fonctionnaires pour opérer. Cela fait écho à l'anecdote décrite par M. Herzfeld et qui lui sert à l'élaboration de son concept d'intimité culturelle qu'il définit comme « la reconnaissance de ces aspects de l'identité culturelle qui gênent ou embarrassent quelque peu vis-à-vis de l'extérieur, mais qui n'en confèrent pas moins, à ceux de l'intérieur, l'assurance d'une socialité commune, et cette familiarité avec les bases du pouvoir qui peut, du même mouvement, assurer aux sans-voix un certain degré d'irrévérence créative tout en renforçant l'efficacité de l'intimidation (Herzfeld, 2007, pp. 3–4).» Il raconte comment les voleurs de moutons d'un village de bergers crétois invitent régulièrement les policiers à partager un repas. Ce que les autorités ne savent pas au moment de déguster le repas est que celui-ci est composé précisément de la viande volée et les contrevenants n'informent les policiers de la nature des mets qu'une fois ceux-ci consommés. Les fonctionnaires apprennent alors qu'ils viennent de participer à faire disparaître les preuves mêmes du méfait qu'ils étaient censés prévenir. La

connivence des policiers dans un tel cadre participe à la perpétuation de pratiques qui contreviennent à l'ordre en ce qu'ils ne peuvent rapporter les délits qu'ils ont participé à causer. Les deux parties s'arrangent néanmoins très bien de cette violation des normes légales – les voleurs parce qu'elle leur permet de continuer leurs pratiques, les policiers parce qu'ils reçoivent et profitent d'un repas frais – et conviennent qu'il est préférable de passer au-dessus de certaines contraventions aux normes légales de l'État. Ce qui est important dans la connivence des deux acteurs dans cette situation, c'est que bien qu'ils aient conscience de contrevenir tous deux à l'application de la loi, ce défi à l'autorité de l'État est perçu, dans le même temps, comme une forme de loyauté envers certains des idéaux nationaux grecs, qu'il porte bon gré mal gré avec lui, comme la fierté et la défiance à l'autorité (Herzfeld, 1985; Neofotistos, 2010). Autrement dit, c'est en défiant les normes légales qu'ils ont le sentiment partagé, et qui les unit, de participer pleinement à certaines de ses valeurs les plus caractéristiques.

Dans le cas laotien, de telles connivences mettent moins en scène un idéal national qu'elles sont représentatives d'une double caractéristique de l'autorité locale et d'une certaine « culture bureaucratique » : les représentants locaux partagent avec le reste des habitants des représentations communes à l'égard de l'État qui est perçu comme corrompu et ne permettant pas aux habitants et aux représentants de vivre, aussi bien compte tenu des compensations et les salaires qu'il verse que des financements alloués au « développement » du village ; les représentants locaux de l'autorité participent activement de ces représentations à l'égard d'un État corrompu en incarnant, de fait, la représentation locale de cette corruption. S'il fallait le dire autrement, l'État est donc bien présent à la frontière ; les autorités constituent un élément central de la contrebande, non pas parce qu'elles « mettraient de côté » leur caractère officiel durant les éventuelles transactions, mais au contraire en en arborant tous les signes consacrés, y compris les moins avouables<sup>383</sup>, avec une compréhension commune implicite des deux parties de partager une certaine nécessité honteuse. C'est aussi dans le prolongement de cette idée que ceux qui sont investis d'une responsabilité publique peuvent simultanément émettre les critiques les plus acerbes à l'égard de l'État et faire preuve d'un zèle et d'une loyauté sincère.

---

<sup>383</sup> Cela n'est pas qu'une caractéristique des autorités laotiennes et on peut aisément la retrouver de l'autre côté de la frontière. C'est le cas notamment de l'intimité qui s'élabore lors des élections politiques locales entre les prétendants au poste et les électeurs, autour de ce qui a toutes les caractéristiques de l'achat de voix mais qui doit être mis en lien avec les attributs de la relation entre les personnes qui incarnent l'autorité politique et ceux dont ils dépendent. J'invite le lecteur à se reporter aux annexes et à la courte description d'une campagne électorale à laquelle j'ai pu assister à Hat Sai [Annexes, p. 522]. Rosalind Morris analyse en partie cette relation – à l'échelle plus grande de la nation entière – et reprend le concept d'intimité culturelle dans l'analyse des transformations du langage politique et de l'émergence de la notion de transparence tels qu'ils se sont incarnés autour de la figure de Thaksin Shinawatra au début des années 2000 (Morris, 2004).

On voit bien dès lors que si la frontière est souvent perçue comme une périphérie des centres de l'État, elle ne constitue pas nécessairement un espace en marge de l'État. Au contraire, ce dernier, ou plutôt l'idée que l'on s'en fait, est constamment représentée à la frontière par certains de ses agents et pas seulement sous les traits de ses seules normes légales. De la sorte, il est particulièrement difficile de qualifier les différentes activités frontalières – de la plus admise localement, comme l'achat et le commerce de denrées alimentaires entre les deux rives, aux moins admises, comme le trafic de méthamphétamine – comme relevant d'actions volontairement ni même formellement subversives à son égard. De même, ce n'est pas nécessairement, ou plutôt seulement, l'illégalité des activités qui sont pratiquées au sein de cet espace frontalier qui sert à la disqualification morale de certains de ses acteurs mais plutôt l'invisibilisation, par un usage intensif de l'espace frontalier, de certaines pratiques économiques et, ainsi, d'une possible accumulation financière. J'espère avoir pu montrer dans cette dernière section comment d'une part, l'espace frontalier, tel qu'il est structuré par les personnes et les activités qui y ont cours, peut très bien devenir, en fonction de certains des biens qui sont échangés, un espace violemment imperméable et qu'il peut, d'autre part, au travers de la pratique régulière de certains acteurs, venir simultanément qualifier (comme entrepreneur de la rumeur) et disqualifier (comme individus immoraux) les individus.

## CONCLUSION

Le changement d'échelle opéré dans ce chapitre avait pour but d'analyser la frontière non plus comme étalon de la limite et formalisation d'un passage d'un État-nation à un autre mais plutôt de montrer comment la frontière constituait avant tout un espace social structuré par les activités et les acteurs qui le traversent. Dans la première section, nous avons pu voir comment le fleuve constituait un objet d'attention particulière en tant que ressource mais aussi en tant qu'entité, ou comme un lieu creuset d'une entité, avec laquelle les habitants de la rive droite et de la rive gauche avaient toujours eu une relation privilégiée, notamment par l'intermédiaire de la figure tutélaire mais ambivalente du *naga*. Cette figure ophidienne vient lier pour partie les deux rives qui partagent ce double héritage commun du bouddhisme et des divinités du sol. Simultanément, cette figure du *naga* devient emblématique, au niveau local thaïlandais, de la

volonté de recentrer une partie du tourisme national autour des régions frontalières dans le cadre régional de l'ASEAN et de la RGM, au sein desquelles le fleuve devient un enjeu particulier d'investissement et d'administration de nouvelles politiques néolibérales.

Mais cette importance partagée et renouvelée du fleuve Mékong à la frontière comme objet de culte et d'investissements masque la réalité sociale d'un espace frontalier qui se déploie en fonction des activités quotidiennes qui le traversent. Et à cet égard, cet espace frontalier et ainsi, la limite qu'il est censé instituer, ne recouvrent pas la même réalité selon que l'on provient d'une rive ou de l'autre. Investi comme ressource halieutique déterminante dans une économie centrée autour du petit commerce, le fleuve devient un prolongement de l'espace villageois laotien par la pratique quotidienne de la pêche alors qu'il demeure, au contraire, un espace limité pour les nationaux thaïlandais. De même, au regard des traversées quotidiennes, l'épaisseur de cet espace frontalier à l'échelle locale s'étend jusque sur une zone indéterminée du territoire thaïlandais pour les habitants de Na Daeng alors que cette même limite est particulièrement étroite pour les villageois de Hat Sai. Si dans le discours des autorités locales thaïlandaises, la venue des Laotiens sur le territoire du village est réglementée par le degré d'interconnaissance, dans les faits, peu de limitations semblent restreindre la venue des villageois d'en face. À l'inverse, les traversées thaïlandaises vers Na Daeng sont rares et elles ne le sont qu'à condition de partager un lien de parenté (consanguin ou affin direct) avec des membres de la rive gauche. Mais cette structuration différenciée de l'espace frontalier et de ses degrés d'ouverture ne signifient pas pour autant que l'administration de la limite et la répression de sa transgression n'existent pas, comme j'ai tenté de le montrer dans le cas du *ya ba* où la frontière, relativement ouverte en d'autres circonstances, devient le lieu d'un dispositif policier violent. À la fois espace social structuré par les pratiques qui le traversent, l'espace frontalier laisse lui aussi des traces sur certaines des activités et des acteurs qui y circulent régulièrement, en les rendant particulièrement sujets à la disqualification morale aussi bien qu'en leur attribuant l'autorité déterminante de personnes qui distribuent la rumeur et participent à construire les représentations que les uns se font des autres.

D'aucuns pourrait conclure de ces analyses que la frontière telle qu'elle se représente ici localement serait caractéristique d'un territoire périphérique en marge de l'autorité des États. J'ai tenté de montrer succinctement au terme de ce chapitre comment ce point de vue ne me paraît pas adéquat, aussi bien dans la mesure où cette autorité s'exerce dans la répression de certain trafics mais aussi et paradoxalement dans la relation ambivalente des acteurs avec les autorités locales. On pourrait par ailleurs affirmer que la proximité culturelle manifeste entre les populations des deux rives permettrait de comprendre la « fluidité » de cette frontière à l'échelle

locale en raison de liens de filiation, d'alliances et plus généralement, d'interconnaissance qui rapprochent les deux rives. Il est évident que la proximité linguistique facilite grandement les échanges entre les deux villages et les autres villages situés sur les berges du Mékong et peut même susciter une certaine compassion des Thaïlandais à l'égard de leurs co-frontaliers qui dépendent matériellement de la frontière. Néanmoins, une fois dépassé ce constat, il ne me semble pas permettre de comprendre la forme asymétrique que prennent ces différentes relations entre les deux rives. La continuité culturelle entre celles-ci ne saurait expliquer les difficultés de traversée des ressortissants thaïlandais vers le Laos et, à l'inverse, la relative facilité du passage des Laotiens vers la Thaïlande. Ce que j'ai tenté de démontrer dans ce chapitre c'est qu'il y a un intérêt différencié à la frontière, à l'activité frontalière. Lorsque je parle d'intérêt à la frontière, je ne l'entends pas selon les termes d'une philosophie de l'intérêt où les individus calculeraient les coûts et les bénéfices de la traversée et plus généralement des échanges avec l'autre rive, même si ces calculs peuvent exister<sup>384</sup>, mais plutôt que cet espace social lao-thaï – au travers de toutes les échelles qui s'incarnent en lui – est structuré de telle manière que les traversées et les échanges avec l'autre rive ne constituent pas un champ des possibles ni même un horizon désiré et désirable pour la plupart des habitants thaïlandais, à l'inverse de leur co-frontaliers.

Cette idée selon laquelle la frontière met en jeu une relation asymétrique entre deux populations n'est pas nouvelle et toute une partie de la littérature anthropologique de ces dernières décennies sur la frontière s'est concentrée autour du cas de la frontière mexicano-américaine, devenu paradigmatique de ce type de relation. Ce qui est particulier dans le cas isan-lao, c'est que cette frontière met en jeu simultanément des logiques de fortes identification entre les deux rives mais aussi des logiques de distinction d'autant plus fortes que la disqualification thaïlandaise (à l'échelle nationale) de la population Lao est dirigée tout autant (si ce n'est plus) vers les habitants de l'Isan que vers les habitants du Laos. Le prochain chapitre prolongera l'analyse de ces processus d'identification et de distinction qui ont lieu à la frontière entre les localités, mais aussi entre les individus et tentera de montrer que la frontière, que l'on a décrite comme un espace structuré par ses traversées et ses échanges, est aussi une interface et un espace de lutte où les individus sont engagés dans l'évitement de la disqualification au sein d'un espace social de représentations continu.

---

<sup>384</sup> Il est clair que l'avantage comparatif des prix et des monnaies respectives font que l'achat sur les rives thaïlandaises et la revente sur les marchés laotiens est répandu.

# CHAPITRE VI

## LA FRONTIERE ISAN-LAO UN CONTINUUM SOCIALEMENT DISCONTINU



« Social distance and identity go hand in hand. »

(Blok, 1998)

J'ai tenté de décrire dans le précédent chapitre la manière dont la frontière, entendue comme un espace à part entière, était structurée par les activités qui la traversent et les relations complexes qui lient mais aussi éloignent les populations des deux rives. Loin de constituer seulement une limite uniforme ou, à l'inverse, une passerelle entre les deux rives, l'espace frontalier témoigne de l'ambivalence constante et des contradictions qui sont en jeu dans la relation des populations entre elles ainsi que dans leurs relations respectives avec la représentation locale de l'autorité de leur État ou de l'État voisin à la frontière. La proximité linguistique et culturelle, maintes fois mentionnées dans la littérature et évidente dans les interactions quotidiennes, ne saurait épuiser le sens investi dans les relations et les représentations que les uns se font des autres dans cet espace où la frontière étatique est traversée par d'autres frontières sociales et symboliques. Cette structuration des rapports sociaux à la frontière telle qu'elle s'incarne dans les dynamiques migratoires actuelles [Chapitre IV] et dans les activités quotidiennes à la frontière [Chapitre V], sans remettre en cause la généalogie historique commune entre les populations des deux rives, se double de logiques de distinction qui manipulent de manière intensive les catégories ethno-nationales lao, isan et thaï que le succinct récapitulatif historique du chapitre II et la description des situations familiales d'une famille de Hat Sai originaire du Laos avaient déjà en partie soulignées.

L'objectif de cet ultime chapitre est de rendre compte de cette superposition des frontières sociales, symboliques, ethniques et nationales en tentant de décrire les modalités selon lesquelles les catégories d'appartenances sont distribuées à l'échelle des interactions frontalières par les uns et les autres par le biais des désignations et des auto-désignations. L'usage de la langue elle-même qui, bien que les parlers frontaliers ne puissent être différenciés par des critères strictement linguistiques en raison d'une proximité trop importante des langues lao et thaï (et *a fortiori* des langues lao et isan) (Enfield, 2002), encapsule les logiques d'appartenances au sein de différents registres linguistiques socialement hiérarchisés. Je montrerai dans ce chapitre comment l'analyse des relations de proximité à l'échelle microscopique témoigne des positions sociales que les uns et les autres attribuent et s'attribuent au sein d'un espace social plus large, fortement attaché à l'échelle nationale thaïlandaise, même pour les populations laotiennes. Il est aussi nécessaire d'intégrer à cette analyse la figure du *farang*, parfois virtuellement représentée

au sein des interactions, qui témoigne de l'importance des rapports avec le reste du monde et principalement l'Ouest, dans la circonscription et la structuration de cet espace social au sein d'une géopolitique des représentations.

En prenant appui sur les usages localisés des stéréotypes à la frontière, la première section de ce chapitre reviendra sur les différentes manifestations des nationalismes entre ces deux populations constituées comme continues. L'analyse des usages des stéréotypes, dans un tel cadre, permet de rendre compte des modalités pratiques de la comparaison telle qu'elle est effectuée, cette fois-ci, par les acteurs eux-mêmes à la frontière. Entendus comme procédés pratiques mutuels de réification, l'usage des stéréotypes et l'analyse de leur manifestation permet de rendre compte, pour reprendre les termes de M. Herzfeld, des performances d'identités contrastives et de décrire moins des identités fixes que les contextes au sein desquels celles-ci acquièrent leur importance (Herzfeld, 2001, p. 268). La portée différenciée du nationalisme dans le discours des différents acteurs à la frontière mais aussi la manière dont les individus peuvent simultanément s'identifier ou au contraire se distinguer de ceux de l'autre rive, sans remettre en cause la continuité historique et culturelle entre les deux populations, témoigne en réalité de l'importance pratique contemporaine de ce paradigme dans la manière dont les frontaliers se figurent leur propre statut social et leurs relations avec les structures étatiques et territoriales auxquelles ils appartiennent.

La seconde section de ce chapitre prolonge ce questionnement autour de la juxtaposition des frontières sociales et culturelles par rapport à la frontière géopolitique en soulignant l'ambiguïté qui existe, malgré tout, autour des usages linguistiques entre les deux populations. Comme je le disais précédemment en m'adossant aux propos de Nick Enfield, les linguistes peinent à distinguer selon des critères définis des limites claires entre les langues lao et thaï et *a fortiori* entre les variétés lao et isan. Cependant, les pratiques et les réflexions à propos des usages langagiers respectifs entre et parmi les populations des deux rives montrent comment la langue peut tout autant être susceptible de faire office de marqueur d'identité mutuellement partagée que de distinction entre les groupes. Loin de prétendre faire une étude linguistique des parlers à la frontière, cette section tentera de mettre en lumière les différentes pratiques de diglossie et de *code-switching* ainsi que des discours réflexifs à propos de cet usage pour montrer comment, s'il est difficile de distinguer deux langages ou deux variantes entre les deux rives, on peut néanmoins rendre compte de la valeur différentielle prêtée sur le plan social et culturel aux différents usages langagiers.

La section finale de ce chapitre montrera comment l'espace frontalier isan-lao tel qu'il est représenté entre les deux villages étudiés, joue le rôle d'une interface au sein d'un espace social de représentations bien plus large. À l'intérieur de celui-ci les protagonistes des deux rives, proches géographiquement mais aussi et surtout situés et contraints de se situer au sein d'une économie des représentations nationales et internationales, se positionnent alternativement ensemble face à d'autres mais aussi les uns contre les autres. Ces stratégies de positionnement sont déterminées dans le discours par une rhétorique ethno-nationale où les qualifications de lao, isan et thaï constituent des outils de disqualification ou de promotion sociale forts. Cette dernière section aura à cœur de revenir sur certaines tentatives de totalisation théorique-méthodologique effectuées par certains spécialistes de l'ethnicité et des théories de la frontière sociale, en tentant de concilier les critères définis par certains d'entre eux, souvent aptes à qualifier les dynamiques d'appartenances à l'échelle nationale, pour tenter de les inscrire à une échelle transfrontalière.

### *Remarques préliminaires – stéréotypes, formalisme et réification*

Il me faut revenir quelque peu sur la méthode que je vais employer ici. Dans ce chapitre, je souhaite mettre particulièrement l'accent sur les différents usages des stéréotypes tels qu'ils se matérialisent au quotidien à la frontière et comment ceux-ci, loin de ne constituer que des images folkloriques ou anodines, répétées à l'envie dans les interactions, sont des effets de classement autant qu'ils en constituent des opérateurs dans la formation de groupes. Par nature le stéréotype est totalisant et, comme le rappelle M. Herzfeld, réducteur :

Il souligne toujours l'*absence* d'une propriété supposée désirable. Il constitue une arme de pouvoir. Il *fait* quelque chose, il *prive* activement l'« autre » d'un certain attribut sans que celui qui en use se reconnaisse coupable : l'attribut en question est à ses yeux purement symbolique, c'est « simplement » une façon de parler et « un mot n'a jamais tué personne » (Herzfeld, 1992, p. 67).

Ces façons de parler (qui sont souvent réutilisées aussi bien par ceux qui en étaient en premier lieu les destinataires) ont longtemps été reléguées à la marge de l'analyse sociologique ou anthropologique, ou évoquées en passant comme outil de contextualisation :

À un stade plus ancien de la pensée anthropologique, les stéréotypes étaient ou bien congédiés comme « préjugés » et donc contraires à l'éthique de la discipline, ou bien considérés comme trop ordinaires car partie intégrante de « notre » monde. Pourtant, priver les « autres » de leur capacité à créer des stéréotypes n'est qu'un retour à la logique du bon sauvage (*ibid.*, p. 74).

Une des ambitions de la discipline était, en rendant compte des modes de vie « autres », de déconstruire et de combattre les préjugés qui pouvaient être attachés aux différentes populations étudiées. Or, en souhaitant coûte que coûte se prémunir du travers de reprendre à son compte, dans l'analyse, les préjugés qui s'abattent sur les populations qui constituent leur objet de recherche (pratique qui conduirait inévitablement à la disqualification par les pairs), on a longtemps omis d'intégrer l'importance de telles pratiques sociales dans la constitution des groupes ainsi que la qualification et la disqualification des groupes entre eux et des individus qui les composent. Herzfeld note néanmoins ailleurs que les analyses anthropologiques concernant les stéréotypes existent et ce, majoritairement dans la perspective des frontières<sup>385</sup> entre les groupes et de leur hostilité mutuelle. Il affirme que la plupart de ces approches portent néanmoins le poids d'un « binarisme statique sauf si elles sont contextualisées en tant qu'actions sociales (Herzfeld, 2007, p. 32) » et il met en exergue plusieurs interrogations qui lui paraissent absentes de ces analyses et qu'il met au centre de son travail : « qui utilise des stéréotypes ? Dans quelles circonstances ? Jusqu'à quel point les formes des stéréotypes et les significations que les gens leur attribuent sont-elles stables (*Ibid.*) ? » L'usage des stéréotypes qui sont des usages symboliques ont des effets matériels en ce qu'ils définissent des frontières et des ensembles. Ils font partie d'un répertoire de biens symboliques les plus communs témoignant des procédés de réification constamment présents et utilisés dans la vie sociale. Ces procédés de

---

<sup>385</sup> Il faut bien entendu placer dans cette littérature la proposition séminale de Fredrik Barth et le développement des théories de l'ethnicité qui s'en inspirent depuis les cinquante dernières années (Barth, [1969] 1998; Vermeulen & Govers, [1994] 2000). La proposition originelle de Barth déplaçait la question de l'appartenance ethnique des différents groupes de leur substrat culturel pour souligner l'importance de la définition de leurs frontières par des logiques d'auto-attribution ou d'attribution par d'autres, la manipulation de certains signes diacritiques pour marquer les limites entre des ensembles culturels. En bref, il a marqué un tournant vers une analyse des structures sociales de la définition des cultures, intégrée plus tard dans la catégorie générique du paradigme constructiviste. Il note néanmoins dans la préface de la réédition de 1998, l'importance de rappeler les interrogations qu'il avait émises en 1969 en ce qu'elles seraient, à l'époque de cette réédition, encore mises à mal par la réintroduction d'arguments qu'il appelle structuro-fonctionnaliste « deriving either from the commonsense reifications of people's own discourse and experience or from the rhetoric of ethnic activists (Barth, [1969] 1998b, p. 5). » C'est précisément ces réifications du sens commun que M. Herzfeld souhaite mettre au centre de son analyse, moins pour déterminer comment certains éléments culturels peuvent être manipulés par certains acteurs pour définir ou redéfinir les frontières d'un groupe plutôt que pour interroger dans quels contextes ces réifications sont émises.

réification se fondent d'ailleurs le plus souvent sur des oppositions dualistes, un binarisme<sup>386</sup> auquel on peut adresser des questions similaires : « où les gens trouvent les oppositions binaires qu'ils déploient, comment ils en font usage dans leurs négociations de pouvoir (*Ibid.* p. 32) ? »

L'usage de ces catégories de di-vision du monde social en ce qu'elles produisent, négocient et aménagent les frontières entre les groupes, permettent d'intégrer certaines des caractéristiques analysées dans la structure des positions sociales et les usages culturels afférents au sein ou entre les groupes aux théories pratiques que les acteurs ont de la limite ou de l'intégration entre les groupes ; ils permettent de lier « les classements objectifs » au « classement pratique que les agents sociaux engagent dans leurs actes quotidiens » (Bourdieu, 2015, p. 99) :

La science sociale ne peut « traiter les faits sociaux comme des choses », selon le précepte durkheimien, sans laisser échapper tout ce qu'ils doivent au fait qu'ils sont des objets de connaissance (s'agirait-il d'une méconnaissance) dans l'objectivité même de l'existence sociale. Et elle doit réintroduire dans sa définition complète de l'objet les représentations premières de l'objet, qu'elle a dû détruire d'abord pour conquérir la définition « objective ». Parce que les individus ou les groupes sont objectivement définis non seulement par ce qu'ils sont, mais aussi par ce qu'ils sont réputés être, par un *être perçu* qui, même s'il dépend étroitement de leur être, ne lui est jamais totalement réductible, elle doit prendre en compte les deux espèces de propriétés qui leur sont objectivement attachées : d'un côté des propriétés matérielles qui, à commencer par le corps, se laissent dénombrer et mesurer comme n'importe quelle chose du monde physique, et de l'autre des propriétés symboliques qui ne sont rien d'autre que les propriétés matérielles lorsqu'elles sont perçues et appréciées dans leurs relations mutuelles, c'est-à-dire comme des propriétés distinctives (Bourdieu, 1980b, p. 233).

Dans le cas qui est étudié ici, il s'agit alors de mettre en relation certaines des caractéristiques socio-économiques (mais aussi les caractéristiques culturelles et linguistiques longuement décrites dans la littérature) telles qu'elles ont été établies dans les chapitres

---

<sup>386</sup> Il est difficile de ne pas faire le lien avec les différentes analyses qu'effectuent Pierre Bourdieu à propos, simultanément, des oppositions qui structurent la pensée savante et de leurs liens avec la pensée sociale telle qu'elle est incarnée dans la pratique et que les analyses du structuralisme linguistique ratifient pour élaborer une analyse qui, tout en formalisant des catégories logiques qui partagent avec les catégories pratiques leur dualisme, nient leur rapport pratique (Cf. Bourdieu, 1980, 2015 entre autres). Ce parallèle est d'autant plus frappant que M. Herzfeld effectue lui aussi un lien entre les réifications à l'œuvre au sein des pratiques sociales étudiées et celles qui peuplent les analyses anthropologiques (Herzfeld, 1987).

précédents entre les populations des deux localités étudiées avec les divisions, les classements, les limites et les inclusions que les acteurs à la frontière font valoir eux-mêmes pour rendre compte de la réalité des relations frontalières. On pourra dès lors s'interroger sur l'adéquation ou non de ces deux registres : celui de la distance sociale et culturelle par rapport à la représentation que s'en font les acteurs et les différentes logiques symboliques d'identification et de distinction (*ibid.* p. 238) à la frontière, notamment par le biais des attributs accordés et perçus des catégories de Lao, Isan et Thaï. On verra alors comment la situation de proximité socio-culturelle manifeste entre les deux populations peut coïncider alternativement avec une distance subjectivement perçue comme maximale et à d'autres moments comme étant particulièrement ténue. Si à bien des égards, la proximité socio-culturelle est évidente entre les deux populations, les processus de distinction qui peuvent apparaître au quotidien ne peuvent se résumer à un « narcissisme des petites différences » (Blok, 1998) mais doivent s'entendre comme des ajustements positionnels qui possèdent leur cohérence au sein d'un espace social hiérarchisé.

## A. AJUSTEMENTS NATIONALISTES A LA FRONTIÈRE

### 1. PORTEE DIFFERENCIEE DE L'INSERTION NATIONALE

J'ai déjà évoqué dans le second chapitre, les modalités selon lesquelles les édifications nationales thaïlandaises et laotiennes et les principaux discours historiques sur ces édifications s'articulaient autour de certaines thématiques principales. J'avais souligné l'ambivalence de la constitution frontalière dans le discours nationaliste hégémonique thaïlandais, qui oscillait entre les thématiques de la perte des territoires consécutive aux traités franco-siamois et celle de la clairvoyance du monarque qui avait réussi à prendre les meilleures décisions pour préserver la nation thaïlandaise de l'ingérence coloniale. De la même manière, le tracé frontalier est important dans le discours nationaliste laotien, notamment parce qu'il souligne la perte des « 17 *changwat* » qui composent aujourd'hui le plateau de Khorat. La perte de ces territoires constitue dans ce discours l'un des stigmates de l'oppression subie pendant des siècles par le Laos (dont les quarante dernières années constituent l'acte libérateur), institué comme une nation engagée dans la lutte contre les différents envahisseurs de son histoire, parmi lesquels la France, les États-



Unis et le Siam/Thaïlande. J'avais aussi rapidement évoqué comment ces différents discours pouvaient, en certaines circonstances, être mobilisés par les acteurs frontaliers.

On pourrait tenter de qualifier la manière dont la distinction ou, au contraire, l'indistinction s'établit entre les deux populations frontalières en fonction de la manière dont celles-ci sont incorporées et classées au sein même de leur État-nation respectif. Il s'agirait dans cette optique de penser la manière dont elles sont positionnées et ont été produites historiquement à l'intérieur de couples d'opposition classiques comme ceux de majorité/minorité, ethnique/non-ethnique, habitants des plaines/habitants des sommets, central/périphérique. De nombreux auteurs ont traité de cette question des classifications ethniques telles qu'elles sont conçues et mises en pratique par les différents appareils d'États aussi bien en Thaïlande (Wijeyewardene, 1990; C. F. Keyes, 1995, 1997; Grabowsky, 1995a; Winichakul, 2000; Reynolds, 2002b; Laungaramsri, 2003; Pesses, 2004; Vaddhanaphuti, 2005; Streckfuss, 2012; Baird, Leepreecha, & Yangcheepsutjarit, 2017) qu'au Laos (Izikowitz, [1969] 1998; Goudineau, 2000; Pholsena, 2002, 2006, 2009; Evrard, 2006; Bouté, 2010; Schlemmer, 2015). J'ai déjà évoqué à cet égard quelques-uns des différents processus longtempés recensés de thaïisation de la population dans l'édification nationale de la rive droite<sup>387</sup> ainsi que, concernant la rive gauche, l'abandon d'une classification tripartite vers une recension plus systématique (mais changeante) des groupes ethniques au sein d'une nouvelle nation lao multi-ethnique. L'oxymore de cette dernière formule (Schlemmer, 2015), où le groupe ethnique lao vient se confondre avec la nation multiethnique qu'il est censé incarner (Pholsena, 2002), montre comment les autres groupes ethniques sont placés sous le patronage d'une population construite comme majoritaire. Surplombant et hégémonique sur la rive laotienne, le qualificatif de « lao » pose, encore aujourd'hui, plus d'interrogations dans le contexte thaïlandais dans la mesure où il sert souvent à désigner, depuis l'extérieur, les personnes qui habitent au sein d'une unité

---

<sup>387</sup> Le processus de fondation nationale tel qu'il s'est déroulé en Thaïlande est décrit par Charles F. Keyes comme étant inclusif (C. F. Keyes, 1997), c'est-à-dire au sein duquel la plupart des différents groupes sont inclus au sein de celui des Thaï, alors même que certains d'entre eux ne sont pas considérés comme faisant partie de la famille ethnolinguistique des Thaï, comme les Karen, Lua et Kui (Vaddhanaphuti, 2005). Néanmoins, malgré cette politique que l'on peut qualifier d'inclusive, la nationalisation thaïlandaise a jusqu'ici mis de côté une partie des minorités malaises musulmanes du sud thaïlandais (Jory, 2007) mais aussi des populations dites montagnardes (*chao khao*). Jusque dans les années 1990, ces dernières ne pouvaient prétendre à la citoyenneté thaïlandaise. Bien que la situation semble changer en raison de l'influence de certaines organisations internationales et de plusieurs mouvements locaux qui plaident pour la reconnaissance de droits spécifiques d'autonomie aux groupes qualifiés d'indigènes (*chon phueng mueang*), le gouvernement thaïlandais (comme celui du Laos d'ailleurs) semble peu enclin pour le moment à reconnaître le statut spécifique de ces groupes (Baird et al., 2017). Comme le note Thongchai Winichakul : « since the traditional claim to a multi-ethnic realm had become unnecessary – even dangerous – for the nationalizing state, and since the *chao bannok* are now considered parts of the Thai-self, what have been left on the margin of the thai geo-ethno-body are the assimilated *chao khao* (Winichakul, 2000, p. 56) .»

territoriale administrative, plutôt qu'un groupe particulier. En effet, la population de l'Isan peut parfois être caractérisée comme telle de manière homogène quand bien même ce territoire inclut plusieurs autres groupes. Charles F. Keyes qualifie d'« ethnorégionale », cette conception thaïlandaise de l'intégrité nationale qui veut que les différences culturelles ont été conçues comme des caractéristiques d'une zone particulière du territoire plutôt que de groupes de personnes distincts<sup>388</sup>. Les populations qui composent le territoire de l'Isan ne sont ainsi jamais officiellement distinguées des autres populations thaïlandaises au-delà de leur appartenance régionale<sup>389</sup>. La division territoriale qui aurait, en partie, supplanté une division ethnique au sein du territoire thaïlandais est une vision qui est, pour partie, intégrée par les habitants aussi bien à Ban Hat Sai qu'à Ban Na Daeng sur la rive laotienne (à propos de la Thaïlande). Une attention à ces réappropriations locales permettra de mettre en lumière les manières dont les personnes pensent l'intégrité territoriale et démographique du pays auquel ils appartiennent, ainsi que du pays voisin.

Au-delà de la citoyenneté thaï qui, pour la plupart des habitants du village de Ban Hat Sai, ne fait aucun doute – à l'exception des femmes déjà évoquées qui se sont installées parfois depuis plusieurs dizaines d'années dans le village suite à un mariage et qui ne bénéficient toujours pas de la nationalité thaïlandaise<sup>390</sup> – l'auto-qualification de *khon isan* (habitants de l'Isan) ou de Thaï-Isan est la plus largement admise et la plus récurrente dans les interactions quotidiennes, lorsqu'il s'agit de se qualifier par rapport à d'autres parties ou populations du pays. Aussi, les habitants utilisent une qualification qui est plutôt en accord avec la perspective hégémonique nationale, à savoir une désignation ethnorégionale, établie sur l'appartenance à un territoire administratif défini relativement à sa position par rapport au centre. Dans un tel cadre, la

<sup>388</sup> Il qualifie, en retour, d'« ethnorégionalisme », la réappropriation, par les habitants des régions, d'une identité régionale au travers de la contestation de la distribution nationale des ressources matérielles et du pouvoir par des groupes de personnes qui se perçoivent comme désavantagés du fait de leur différence culturelle (perçue à l'échelle régionale) et de leur éloignement géographique du centre (C. F. Keyes, 1997, p. 213).

<sup>389</sup> Il faut néanmoins mentionner un des rapports transmis au Comité sur l'élimination des discriminations raciales sous mandat de l'ONU qui inclut en annexe un tableau faisant apparaître la mention « Thaï Lao » pour qualifier la population majoritaire, ainsi que l'énumération d'autres groupes présents dans la région du Nord-Est. Si cette mention est relativement exceptionnelle au sein des rapports officiels, le texte principal qui traite de la situation à l'égard des discriminations raciales dans la région ne qualifie que vaguement les groupes qui peuvent subir certaines de ces difficultés. Ces groupes sont d'ailleurs qualifiés de *phao phan* (groupes ethniques) ou de *klum chat phan uen uen* (autres groupes ethniques), qualificatif qui, dans le cadre thaïlandais, n'est assurément pas destiné à qualifier la population majoritaire de la région. Au contraire, cette dernière – cette fois-ci désignée par le terme de *chao isan* (population de l'Isan) – est décrite dans le rapport comme étant bienveillante et généreuse et s'accommode bien de personnes provenant d'autres localités (*mai kiat kan khon tang thin*) (Royal Thai Government, 2011). Cela montre bien comment, d'une part, les populations du Nord-Est sont indistinctement réunies sous l'appellation de *chao isan* et que la supposée absence de discriminations raciales reposent moins, dans le discours, sur les épaules des politiques publiques que sur la bienveillance supposée naturelle des habitants.

<sup>390</sup> Voir aussi (Thaweessit, 2014).

perception de l'appartenance au groupe paraît bien plus se définir le long d'un axe centre/périphérie qu'à l'intérieur d'autres catégories dualistes que j'ai pu citer plus tôt. Cette classification régionale, qui est particulièrement bien ancrée dans les discours, est d'autant plus forte qu'elle sert de schéma de lecture de la situation politique thaïlandaise, perçue comme un ensemble de factions régionales et, plus généralement, sert de cadre à l'appréhension du territoire. En effet, les personnes divisent le pays en quatre entités majeures, qui sont aussi des classifications administratives officielles : *phak isan*<sup>391</sup>, *phak nuea* (Nord), *phak klang* (Centre), *phak tai* (Sud). La structuration de la vie politique autour des Chemises Jaunes et Rouges<sup>392</sup> a, sans aucun doute, largement contribué ces dernières années au renforcement de cette répartition. Entre 2013 et 2014, lors de mon premier séjour de recherche de neuf mois, la distinction était particulièrement vives entre les *phak isan*, *phak klang* et *phak tai*<sup>393</sup>. Les habitants du *phak klang* étaient désignés comme les soutiens des Chemises Jaunes et comme une élite urbaine représentative d'un pouvoir (*amnat*) en décalage avec les aspirations des classes rurales. Au sein de cette structuration régionale des positionnements politiques, les habitants du *phak tai* étaient eux aussi qualifiés de soutiens des Chemises Jaunes, mais étaient en plus perçus comme suspects quant à leur loyauté nationale. En effet, en raison d'une plus grande proportion de musulmans dans les provinces du sud et de la place du bouddhisme dans le discours national thaïlandais, les habitants du Sud sont particulièrement discriminés au regard de leur légitimité à appartenir à la communauté nationale. Au sein de cette catégorisation, bien que mes interlocuteurs fassent valoir une appartenance territoriale distincte, celle-ci ne remet jamais en cause leur inclusion au sein du territoire national et leur participation aux décisions politiques du pays.

Les différentes initiatives nationales telles que le *homestay* ou le label *One Tambon One Product* mises en œuvre pratiquement par les *mae ban* de Ban Hat Sai, me paraissent particulièrement bien illustrer la manière dont se matérialise la prééminence régionale de l'appartenance locale et comment celle-ci revêt une plus grande importance qu'une potentielle appartenance ethnique commune avec l'autre rive au quotidien.

---

<sup>391</sup> La désignation de *phak tawan ok chiang nuea* (région du Nord-Est) qui est présente dans les documents officiels n'est jamais utilisée par mes interlocuteurs.

<sup>392</sup> Le résultat des dernières élections générales thaïlandaises de mars 2019 témoignent néanmoins d'une transformation du paysage politique avec un certain recul du parti *phuea thai* et l'émergence du parti *anakhot mai* (Buchanan, 2019).

<sup>393</sup> Dans cette configuration historique particulière, les habitants du *phak nuea*, majoritairement soutiens des Chemises Rouges et de Thaksin Shinawatra, étaient considérés comme des alliés politiques.

### *Programme étatique d'initiative locale, insertion locale au matériau national*

Le *klum mae ban* (groupe de femmes) à Ban Hat Sai est la conséquence de différentes initiatives nationales qui ont émergé au milieu des années 1980 ayant pour vocation officielle de promouvoir le développement au sein des communautés locales (*kan phatthana chumchon*). Suivant les recommandations de la Banque mondiale, le cinquième plan national de développement économique et social a mis l'accent sur le principe de « participation populaire » dans le but d'enjoindre les communautés villageoises à s'insérer dans le marché capitaliste national et international selon leur propre initiative. Ce cinquième plan a encouragé la mise en place de politiques à destination de certains groupes particuliers, comme les femmes et les jeunes (Pesses, 2011). C'est dans ce contexte que les *klum mae ban* sont apparus.

Plus tardivement dans l'histoire de Ban Hat Sai (2000), est apparue l'initiative *homestay* – émergente à l'époque au niveau national – qui tenue en partie par le *klum mae ban*, consiste à accueillir des touristes internes ou externes en les logeant chez l'habitant. Comme le présente le site officiel thaïlandais de l'initiative, elle permettrait « d'apprendre sur la culture locale et la vie villageoise en ayant un aperçu de leur mode de vie (*withichiwit khong chaoban*), d'échanger les savoirs<sup>394</sup> tout autant que de partager logement et nourriture comme si vous faisiez partie de la famille. [...] De cette manière, les voyageurs peuvent rencontrer les locaux et faire l'expérience du mode de vie simple et naturel de la campagne (*chonnabot*), une expérience qu'ils n'ont jamais eue la possibilité de vivre avant<sup>395</sup>. » C'est l'un des responsables de la province, à l'origine de cette initiative (par ailleurs l'une des premières du pays), qui avait constaté que les touristes qui venaient assister au *bun bang fai phayanak* ne pouvaient trouver de logement directement dans le village. Si en 2000 (2543) les discussions commencèrent à émerger localement autour du projet, sa portée dans le village, en raison du peu de maisonnettes disposées à accueillir des touristes et de la multiplication de ces initiatives dans les villages alentours, resta pendant longtemps très limitée et les arrivées de touristes circonscrites à des périodes très précises du calendrier pour des séjours de seulement une ou deux nuits.

Aujourd'hui, la grande majorité des personnes qui viennent profiter du dispositif sont moins des touristes que des groupes de fonctionnaires ou membres de groupes similaires à celui du *homestay*, financés pour venir étudier les pratiques équivalentes dans le pays : des groupes de fonctionnaires et de responsables de différentes institutions publiques, des groupes

<sup>394</sup> Un des slogans de l'initiative au niveau national a été « Si on ne part pas, on ne sait pas ! » (« *mai pai mai ru !* »).

<sup>395</sup> <http://homestaythai.net/>

d'étudiants ou des associations sportives. Autrement dit, l'initiative du *homestay*, destinée à faire émerger le tourisme et les initiatives auto-suffisantes à Hat Sai et qui est subventionnée par le *changwat* de Nong Khai ou le *tambon*, fonctionne majoritairement grâce à la venue de groupes de Thaïlandais qui sont eux-mêmes financés par le même genre d'institution. La grande majorité du temps, ces groupes viennent passer quelques heures dans le village et ne concluent même pas leur court séjour par une nuit chez l'habitant, ce qui est pourtant le principe même du dispositif. En général donc, l'activité du *homestay* se résume à accueillir des personnes pour un repas réalisé par les *mae ban* participantes dans un espace collectif financé par le *changwat* et qui arbore le logo du « *homestay standard* ». Suite à cela, une vidéo de présentation du village est diffusée aux convives puis Mae Thom, la responsable de l'équipe des *mae ban* dans le village, effectue un discours de présentation de ce que propose le village dans le cadre de l'initiative, certaines caractéristiques locales particulières et les atouts touristiques du *homestay* de Hat Sai. Ce premier discours est en général suivi d'un autre réalisé par le représentant du village au *tambon* de Hat Sai, puis par un troisième effectué par la personne responsable du groupe invité, généralement le fonctionnaire le plus haut placé. Dans la plupart des cas, les convives sont ensuite invités à acheter des produits locaux vendus par certaines des *mae ban* et repartent directement en car.

Comme l'affirme la courte présentation du site officiel thaïlandais de l'initiative, l'intérêt commercial du *homestay* se concentre autour de la découverte des traditions locales au plus près des hôtes. Dans ce cadre, il est important pour les tenants du dispositif de faire-valoir, de mettre en scène, une certaine spécificité locale dans un ensemble de propositions qui se situent au sein de l'espace national. À cet égard, les différents contenus présentés lors de ces courts moments de réception sont révélateurs à mon sens de la manière dont les tenantes de l'initiative perçoivent et mettent en pratique cette plus-value locale face à des groupes qui sont représentatifs d'autres espaces du territoire national. Le contenu des repas est en tant que tel intéressant car il dépend simultanément de l'idée que les *mae ban* se font du désir d'exotisme supposé des invités et de l'attention particulière qu'elles portent à la capacité imaginée de ces derniers à consommer ce qu'elles ont préparé<sup>396</sup>. Les *mae ban* préparent donc systématiquement des rations de *khao niao*, perçus aussi bien par les *mae ban* que par les convives comme étant l'aliment représentatif de la région, mais aussi de *khao chao* – et cela peu importe les plats qui accompagnent le riz – à destination des personnes qui ne seraient pas en capacité d'ingérer du riz gluant. L'autre élément

<sup>396</sup> Les manières dont les *mae ban* se figurent les goûts de leurs hôtes sont en partie interprétées sur le mode de la capacité d'ingestion (« *kin bo pen/kin mai dai* »). Voir à ce sujet le chapitre I [Chapitre I] et l'évocation du riz gluant et de la capacité à ingérer le riz gluant comme marqueur d'autochtonie.

systématiquement présent et qui est présenté comme représentatif du *phak isan*, est la salade de papaye (*tam mak hung*) préparée avec de la saumure de poisson (*pa daek*), en contraste avec la salade de papaye (*som tam*) préparé avec de la sauce poisson (*nam pla*), plus caractéristique du reste du pays. Les deux sortes de riz et la *tam mak hung* sont les deux éléments constants de ces repas. Le reste peut varier de manière substantielle mais les *mae ban* mettent souvent en valeur certains types de *laap*, sorte de salade de viande ou de poisson cuit ou cru, qui constituent aussi l'un des emblèmes de la région, mais qui sont toujours servis, dans le cadre du *homestay*, sous leur variante cuite<sup>397</sup>. Les plats de poissons sont aussi particulièrement privilégiés lors de ces réceptions en raison de la présence du fleuve qui fait partie des éléments principaux à faire valoir dans le discours touristique du village. Seulement, en raison de cette attention à l'égard du goût supposé des convives mais aussi du coût des denrées, les principaux poissons servis sont généralement des *pla nin* (*Tilapia*), poissons d'élevage disponibles dans tout le pays et que les *mae ban* achètent sur les marchés de Nong Khai. On oscille alors entre une volonté de présenter des plats considérés comme typiques, capables de répondre aux attentes exotiques des convives, et une attention à un goût présumé urbain (quand bien même les invités ne viendraient pas nécessairement de zones urbaines). Dans cette optique, ces convives seraient donc moins aptes à apprécier certains mets au goût jugé trop prononcé.

Ensuite, les produits vendus en parallèle par certaines *mae ban* à ces occasions sont le plus souvent des produits issus de l'initiative *One Tambon One Product*<sup>398</sup>. Si parmi ceux-ci, on trouve des friandises à base de copeaux de noix de coco et des bananes frites dont la matière première est loin d'être caractéristique de la production locale<sup>399</sup>, sont également vendus des *pha sin* (jupe en forme de tube composée de trois parties), des bocaux de *chaeo padaek* (sauce réalisée à partir de purée de *pa daek* et de piment) et des sachets de poissons fermentés (à base de *pla nin*), qui sont eux vendus (et donc perçus) comme étant caractéristiques de la région. Dans la constitution d'un marché spécifique où la plus-value attendue des produits mis en vente se construit autour des notions de localisme et de campagne, il n'est pas surprenant que ce type de produits soient mis en avant, c'est-à-dire des produits qui ne sont objectivement pas issus d'une production locale – la production de *pha sin* est en réalité très marginale dans le village et le *chaeo padaek* est acheté en gros sur le marché de Nong Khai et reconditionné dans des bocaux

<sup>397</sup> Les variantes de *laap* à base de bœuf, de canard ou de poisson sont souvent réputées meilleures lorsqu'elles sont préparées crues.

<sup>398</sup> Initiative implantée durant le mandat de Thaksin Shinawatra (2001-2006) basée sur l'exemple japonais du One Village One Product et qui a pour but de faire-valoir, encore une fois, l'entrepreneuriat local en mettant en avant des produits caractéristiques d'une localité.

<sup>399</sup> C'est précisément dans le cadre de la volonté de s'insérer dans le label OTOP que les collectifs se sont mis à acheter et à produire à toute petite échelle noix de coco et bananes.



en plastique pour l'occasion – mais qui sont perçus comme emblématiques de cette échelle territoriale parce qu'ils sont attachés à une représentation officielle de la région. La prédiction, par les *mae ban*, des attentes des futurs convives participe à prolonger une image spécifique du village et de sa population qui est attachée en réalité à la totalité de la région. La prédiction de ces attentes est néanmoins limitée par une certaine volonté de distinction à l'égard de l'autre rive.

À cet égard, les discours de présentation de Mae Thom et du représentant du village à l'OBT sont assez représentatifs de cette volonté de distinction, notamment parce que la mention de caractéristiques partagées avec l'autre rive est soigneusement évitée. Leurs discours soulignent quelques-uns des attributs du village et de la vie des habitants (« *withi chiwit khong rao* » : « notre mode de vie ») qui est caractérisée par la riziculture (*tham rai tham na*), la culture du riz annuel et de riz de saison sèche (*tham na pi na prang*). Les activités qui constituent des sources de revenus secondaires (*rai dai soem*) pour les habitants du village sont aussi mises en avant, comme la culture des tomates et l'accueil de touristes durant la période du *bun bang fai phayanak* mais aussi au moment où les eaux du Mékong se retirent pour laisser apparaître des plages durant la période la plus chaude de l'année. Si la vidéo de présentation qui est diffusée, ainsi que le discours du représentant du *tambon*, mettent l'accent sur les activités propres au *klum mae ban*, l'artisanat et les produits vendus, elle est aussi l'occasion d'exposer les photos de personnes influentes venues visiter l'initiative de Hat Sai ou que certaines représentantes locales sont allées rencontrer dans le pays dans le cadre de leur formation, ainsi que de mettre en avant le rôle du *tambon* et de la province dans l'émergence et le financement de cette initiative. La situation géographique du village est néanmoins évoquée au travers de sa proximité avec le fleuve (« *ban rim khong* ») mais aussi par sa situation frontalière (« *ban sai daen* »). Dans ce cadre, la présence du territoire laotien en face est évoquée sans jamais être développée plus avant, parfois au regret des visiteurs.

Le représentant au *tambon* mentionne aussi certaines des pratiques culturelles qui sont caractéristiques de la région et qui sont perçues comme une plus-value dans le cadre du développement du type de tourisme mis en avant dans cette initiative. Ces pratiques sont définies avant tout par leur ancrage local et moins par l'appartenance à une aire culturelle spécifique et encore moins par un fond culturel commun avec les habitants de l'autre rive (« *phrapheni khong rao* » : « nos traditions »). Au titre de ces pratiques sont évoquées la cérémonie du rappel des âmes (*basi-sukhuan*) – qui constitue dans le cadre du *homestay* une prestation qui peut être

commandée par les visiteurs – mais aussi le *mo lam* et le *lam vong*<sup>400</sup>. Malgré la proximité manifeste du territoire laotien, ces pratiques sont définies dans ce contexte comme étant isan et rarement comme étant lao. Cet évitement du lien avec l'autre rive peut parfois être rappelé par les visiteurs eux-mêmes qui vont interroger les différentes *mae ban* sur l'autre rive, demandant si c'est bien le Laos qu'on voit de l'autre côté, etc. Une des *mae ban* interrogée me justifie cette absence de mention de l'autre rive ou d'une quelconque parenté culturelle avec elle par le fait « qu'elles ne sauraient pas quoi dire ».

La perspective du *homestay* me paraît intéressante sur la manière dont certains groupes locaux de Ban Hat Sai perçoivent leur appartenance au regard du reste du territoire national et de sa population. Malgré la volonté contemporaine à l'échelle nationale et de la province de développer le tourisme dans des territoires frontaliers qui étaient jusqu'ici relativement peu visités, les responsables de l'initiative mettent très peu l'accent sur le caractère frontalier de leur situation ainsi que sur la proximité culturelle avec l'autre rive, malgré certaines attentes des visiteurs. La plus-value locale se construit majoritairement autour de la présence du fleuve et de certaines « traditions » qui sont présentées comme locales, non pas parce qu'elles sont spécifiques à la situation frontalière mais parce qu'elles sont isan. La distinction culturelle qui est en jeu vis-à-vis des visiteurs s'opère ici par l'inclusion au sein d'un espace régional qui « fait typique ». Autrement dit, paradoxalement, la plus-value locale s'effectue par le biais du rattachement à une tradition régionale plutôt que par une importance donnée une distinction culturelle spécifique à la localité et commune aux deux rives. C'est en faisant valoir l'appartenance régionale, en se rattachant au *phak* dont il fait partie, que le *homestay* de Hat Sai s'insère dans le répertoire national des traditions locales de l'initiative.

### *Perceptions laotiennes de la classification territoriale des appartenances*

Cette appartenance régionale, les habitants de la rive laotienne de Ban Na Daeng la perçoivent à raison comme étant une caractéristique du territoire nationale thaïlandais par

---

<sup>400</sup> Ces derniers sont aussi des prestations qui peuvent être réalisées dans le cadre du *homestay*. Pho Thawi, mari de Mae Thom que j'ai déjà évoqué, assure la prestation du *mo lam* tandis que des enfants du village sont dédommagés financièrement pour assurer quelques danses de *lam vong*. Les *mae ban* assurent elles aussi une prestation en dansant collectivement (*basalop*) sur un tube de 2009 chanté par Phai Phongsathon, « *khon ban diao kan* », titre qui selon James L. Mitchell, a constitué l'indice le plus manifeste de l'émergence d'une emphase de l'identité isan dans les productions musicales du *luk thung* (genre musical populaire développé depuis la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle) contemporain (Mitchell, 2015, pp. 124–126).

rapport au territoire laotien : « *yu mueang lao bo mi phak* » (« Au Laos, il n'y a pas de régions »). Ils affirment encore que le Laos ne représenterait qu'un seul *phak* (« *phak diao* ») alors qu'en Thaïlande, il y en aurait plusieurs. Cette remarque qui rappelle une différence administrative évidente<sup>401</sup>, souligne simultanément l'idée qu'il n'y a pas de stricte division régionale des appartenances dans le territoire laotien telle qu'elle est vécue par les habitants de Ban Na Daeng. Alors que les différences entre les populations qui composent le territoire thaïlandais sont perçues du point de vue des habitants laotiens comme relevant d'une identité régionale, plutôt que comme une différence ethnique en tant que telle et qui explique, pour eux aussi, les divergences politiques de la vie thaïlandaise qu'ils suivent quotidiennement à la télévision. Cela pour plusieurs raisons.

D'une part, les résultats des recensements ethniques opérés ces dernières décennies par le gouvernement laotien ne semblent pas vraiment avoir eu de portée au sein de la population. Aussi, les villageois de Ban Na Daeng qui se revendiquent essentiellement de l'ethnie majoritaire lao, n'utilisent que très peu d'ethnonymes précis à l'exception de ce dernier<sup>402</sup>. La classification antérieure qui divisait la population laotienne en fonction de la topographie des habitats supposés (*Lao loum*, *Lao theung*, *Lao soung*) demeure encore largement la plus utilisée aujourd'hui. Cette classification tripartite est d'autant plus efficace que l'iconographie gouvernementale de la nation pluriethnique est encore représentée de cette manière (sur certains billets de banque par exemple). Malgré le fait que les mises en scène publiques officielles (*bun* nationaux, spectacles d'école de fin d'année, etc.) impliquent souvent des personnages déguisés<sup>403</sup> avec des tenues qui représentent certains des groupes les plus emblématiques du pays, la classification tripartite demeure la plus communément admise et la plus utilisée. Cette classification tripartite ayant pour dénominateur commun celui de « lao » est d'autant plus admise que la nécessité de distinction semble moins importante pour les habitants de Na Daeng qui sont issus de la catégorie qui agrège simultanément population majoritaire et population nationale (lao). Au côté de cette classification tripartite, le terme de *Meo*<sup>404</sup> est néanmoins régulièrement utilisé pour qualifier indistinctement les populations montagnardes perçues comme un ensemble aux mœurs archaïques, à l'opposé structurale d'une civilisation lao bouddhisée. Parce qu'ils constituent l'altérité la plus manifeste, la plus éloignée, la plus visible

<sup>401</sup> La première division territoriale laotienne est constituée de dix-sept *khuaeng* et de la préfecture de Vientiane.

<sup>402</sup> On peut imaginer qu'il en soit tout autrement dans des contextes où les populations sont en contact régulier avec d'autres ethnies.

<sup>403</sup> Ce sont généralement des jeunes hommes ou femmes issus du groupe majoritaire lao à qui ont enjoint de porter un costume.

<sup>404</sup> Terme péjoratif qui servait auparavant à désigner les populations Hmong.

sur les marchés par exemple, c'est l'une des seules catégories ethniques régulièrement mentionnées.

D'autre part, sur l'autre rive, le Nord, le Nord-Est et le Sud, bien que désignés ainsi en raison de leurs positions relatives au centre thaïlandais, désignent des entités territoriales précises, ayant leurs caractéristiques propres. Cela apparaît moins être le cas sur la rive laotienne où le *nuea* et le *tai* (qui désignent à la base l'axe amont-aval) désignent plutôt une position relative à celle de l'interlocuteur, mais évoquent difficilement un territoire en propre. Si le *Nuea*, lorsqu'il fait référence au territoire national, est qualifié de montagneux, que l'on peut effectivement y trouver des *Meo* et que le *Tai* paraît être particulièrement dense en populations de *phi* et de personnes dotées de capacités surnaturelles (*phu mi visei*) selon la plupart de mes interlocuteurs, ces désignations ne renvoient pas à des espaces particuliers et, encore moins à une population spécifique attachée à ces espaces, à l'exception des territoires que chacun des habitants a pu éventuellement visiter au cours de sa vie. La division entre *nuea* et *tai* qui, on l'a vu à maintes reprises, structure l'espace villageois peut, lorsqu'elle fait référence au cadre national, faire penser à l'héritage de la division tripartite du territoire entre les trois royaumes qui composaient le Lan Xang (Vientiane, Luang Prabang et Champassack). Cette division tripartite du territoire se retrouve à plusieurs égards dans la structuration géographique de l'espace national laotien<sup>405</sup>. Néanmoins, si les habitants connaissent très bien cette ancienne division du territoire et que l'on peut supposer qu'elle est encore active dans les représentations contemporaines de celui-ci, les habitants, eux-mêmes, ne la font pas valoir pour expliquer les différents ensembles qui composent le territoire. Cette idée d'une division de l'espace national moins clairement divisé en fonction de populations différenciées peut s'expliquer en partie en raison du peu d'évocations quotidiennes de la géographie nationale, du *geo-body* laotien. Si mes interlocuteurs laotiens ont une très bonne perception du territoire national thaïlandais, peu de médias assurent quotidiennement une appréhension du *geo-body* laotien. Alors que les journaux télévisés thaïlandais, qui diffusent par le biais de cartes météorologiques, de mention des différents faits divers locaux dans les provinces de tout le pays, produisent une perception spécifique du territoire national thaïlandais, le peu d'intérêt pour les chaînes de télévision laotiennes et l'absence de diffusion de journaux papier dans le village réduisent les possibilités d'une appréhension similaire de leur propre territoire national pour les villageois de Ban Na Daeng. Bien entendu, la plupart des habitants, dont le taux de scolarisation n'a cessé

---

<sup>405</sup> Bounthavy Sisouphanthong et Christian Taillard montrent dans leur *Atlas de la République démocratique populaire lao* comment les nouvelles dynamiques géographiques qui structurent le territoire laotien dans les années 1990 suivent pour partie la division des trois anciens royaumes en question (Sisouphanthong & Taillard, 2000).

d'augmenter, ont aussi une perception cartographique du territoire national et connaissent les provinces (*khuaeng*) qui le compose et ses frontières. Il ne s'agit pas de dire ici que les habitants de Ban Na Daeng n'ont pas de conscience d'appartenir à un ensemble national et de ses divisions administratives, c'est évidemment le cas. Seulement, cette appréhension du territoire semble se faire, pour la plupart, de manière relative. Pakse, Savannakhet ou Paksong sont indistinctement désignés comme étant des *mueang* que l'on trouve vers le *tai* tout comme Luang Prabang est positionné au *nuea* au même titre que Vang Vieng et Phongsali. À l'inverse, le *tai* et le *nuea* peuvent être indistinctement désignés par le biais de l'un de ces différents *mueang*.

Ces appréhensions différenciées de l'insertion des populations au sein d'un territoire national tel qu'il est matériellement représentée quotidiennement entre les deux rives me paraissent importantes à souligner dans le cadre des relations transfrontalières entre les habitants des deux ensembles villageois considérés ici. Bien qu'ils partagent une représentation commune de la distribution topographique des composantes ethnoculturelles de la nation à travers l'opposition montagnards/gens des basses terres, les différences constatées dans la division territoriale des appartenances me paraissent importantes. Si la position des habitants de Ban Na Daeng est peu sujette à ambiguïté dans la mesure où leur appartenance apparaît simultanément concorder entre population majoritaire et population nationale au sein d'un ensemble territorial où les distinctions ethniques, à l'exception de l'image montagnarde, apparaissent peu localisées, celle des habitants de Hat Sai nécessite plus d'ajustements en fonction des situations. L'exemple du *homestay* permet de montrer comment est mis en scène matériellement un localisme qui s'attache à un ensemble national par le biais de son appartenance régionale, tout en prenant soin de ne pas faire valoir une trop forte proximité culturelle avec les populations laotiennes. Cela ne signifie pas pour autant que les habitants de Ban Hat Sai n'aient pas conscience du lien avec l'autre rive mais que celui-ci est, en certaines circonstances, évacué.

## 2. DISTINCTION ET INDISTINCTION : STEREOTYPES ET REIFICATIONS MUTUELLES A LA FRONTIERE

On l'a vu dans le second chapitre, les habitants des deux rives partagent cette conscience historique que le plateau de Khorat était autrefois un territoire laotien et qu'il est ensuite passé sous influence thaïlandaise. Aussi, les habitants de Ban Hat Sai n'ont pas de souci à affirmer « qu'autrefois ils étaient lao » et que, lorsque la question leur est posée, ils partagent avec les

Lao du Laos une langue commune et certaines particularités culturelles qui les distinguent des habitants du centre thaïlandais. C'est d'ailleurs principalement au titre de cette distinction avec le reste de la Thaïlande que le qualificatif de Lao est utilisé. J'avais évoqué, toujours dans le second chapitre, comment deux amis d'une cinquantaine d'années, un peu « éméchés », avaient utilisé ce qualificatif pour se définir en opposition avec le centre urbain et en particulier avec le leader des Chemises Jaunes, Suthep Thaugsuban, qualifié de « *khi ma* ». Ils s'étaient désignés comme des « *khon lao* » puis, s'étaient repris pour se désigner comme des « Thaï-Lao ». C'est l'une des seules fois de mon séjour où il m'a été donné d'entendre une telle auto-qualification spontanée.

Lorsque je demande directement aux habitants de Ban Hat Sai s'ils se perçoivent comme étant thaï, lao ou isan, la réponse peut varier considérablement mais peut éventuellement donner lieu à l'usage du qualificatif de « lao ». Par exemple, quand je demande à une participante régulière du *klum mae ban*, proche de Mae Thom et née à Ban Hat Sai, si elle se perçoit comme étant thaï, thaï-isan, isan, isan-lao ou lao, elle me répond qu'elle est isan-lao parce que me dit-elle « on est proche (*thit kan*), on parle la même langue (*phasa diao kan*) ». Mais elle me précise, par ailleurs, qu'elle n'est jamais allée au Laos. À l'inverse, Mae Thom, née au Laos d'une mère laotienne et d'un père de Hat Sai se qualifiera de thaï ou de *khon isan* lorsque je lui pose la même question. Dans ce dernier exemple, le qualificatif de « lao » sera utilisé pour désigner les migrants récemment installés, les habitants de l'autre rive dont la famille de mon interlocutrice, et les visiteurs réguliers du village qui viennent notamment solliciter ses services médicaux.

On retrouve ce genre d'ambiguïté dans l'enquête présentée par Duncan McCargo et Krisadawan Hongladarom dans laquelle ils analysent l'étendue et la variété des auto-désignations parmi les personnes interrogées, majoritairement des étudiants de l'université de Mahasarakham et des habitants d'un village de la même province (McCargo & Hongladarom, 2004). On pourrait penser que cette multiplicité des auto-désignations tient à la complexité et à la variété des différentes échelles qui sont représentées dans les situations d'interactions et d'interviews. Autrement dit, cela signifie qu'il y aurait une sorte d'homologie entre catégories d'appartenance et échelles utilisées : à l'échelle nationale ou de la citoyenneté, on se perçoit comme thaï, à l'échelle régionale, isan et du point de vue de l'ethnicité, lao. Or, ce que montre l'enquête de D. McCargo et K. Hongladarom et comme en témoignent les différentes situations d'interaction vécues durant mon séjour de recherche, c'est que ces échelles ne suffisent pas à expliquer les auto-désignations utilisées, même lorsque la question de l'appartenance est explicitement posée. De plus, ce genre d'auto-désignation, lorsqu'elle est provoquée par une



question explicite de la part d'une personne extérieure, est toujours difficile à interpréter et dit sans doute plus de la situation d'interaction au sein de laquelle la demande est faite que de la définition d'un sentiment d'appartenance.

Ce qui ressort néanmoins des conversations à Ban Hat Sai, c'est qu'au-delà de la mention du caractère historiquement lao du plateau de Khorat et la discussion politique des deux hommes précédemment évoqués, l'attribution d'une appartenance lao est très rarement évoquée seule. Lorsqu'elle l'est (c'est rarement le cas au-delà de ces contextes de demande explicite), elle est le plus souvent associée à un autre terme, plutôt « Thaï-Lao », ou plus rarement (comme la *mae ban* citée) « Isan-Lao ». Même dans le cas de personnes nées au Laos, qui y ont passé une partie de leur vie mais qui sont arrivées depuis plusieurs décennies dans le village de Hat Sai, la qualification de lao est rarement attribuée. Seules les quelques femmes arrivées récemment de la rive gauche sont qualifiées et se désignent ainsi. De même, les habitants de Ban Na Daeng, s'ils s'accordent avec ceux de Hat Sai pour dire qu'autrefois ces derniers étaient Lao, usent des qualificatifs de *khon thai* ou de *khon isan* pour les qualifier. De plus, l'idée selon laquelle la part majoritaire de l'ethnie lao vivrait, encore aujourd'hui, en Isan, c'est-à-dire en Thaïlande, (et donc que la part minoritaire vivrait au Laos) est largement inconcevable pour les habitants des deux rives, au-delà de la parenté historique commune qui est, elle, volontiers exprimée. Car, en effet, s'il est possible d'envisager des similitudes historiques, culturelles et linguistiques entre les deux populations pour les habitants des deux rives, celles-ci ne conduisent jamais à penser l'unité d'un ensemble ethnique lao homogène au sein duquel les habitants de Hat Sai et *a fortiori* ceux de l'Isan seraient intégrés. Les stéréotypes nationaux dont les uns et les autres s'affligent sont particulièrement représentatifs de la distinction qui s'opère entre les deux rives qui sont renvoyées à des ensembles distincts.

### *Un dualisme pour définition*

Largement utilisée, l'expression « *phinong kan* », qui induit un lien familial mais aussi un rapport d'aïnesse et donc de subordination entre le Laos et la Thaïlande ainsi qu'entre les deux populations, prend un sens particulier dans le contexte frontalier où cette image peut éventuellement désigner des liens familiaux réels.

L'usage de métaphores familiales pour qualifier certaines caractéristiques culturelles nationales et/ou simultanément pour disqualifier certaines populations extérieures à une norme

nationale définie pour l'occasion – faisant de la production d'une frontière culturelle, la constitution d'une frontière morale – est particulièrement caractéristique de la rhétorique nationale en général. Comme le montre M. Herzfeld, ce qu'il nomme *familism* est un outil particulièrement important de cette rhétorique (Herzfeld, 2007). Dans le cadre qui nous intéresse ici, cette métaphore familiale ne sert pas seulement à décrire les caractéristiques d'une nation particulière, comme c'est le cas du *genos* grec évoqué par M. Herzfeld, qui induit une appartenance commune à un patrilignage, mais informe sur la relation entre deux nations/populations en même temps que la relation informe réciproquement sur les deux entités évoquées. Encore une fois, cette analogie pourrait être simplement évacuée en la qualifiant de métaphore, de stéréotype dont les individus usent par automatisme. Il me semble que, sans épuiser bien entendu la complexité de la relation entre les deux rives, l'utilisation récurrente d'une telle image aussi bien à l'échelle des deux villages que dans les discours parfois plus officiels, informe sur ces processus de réification à l'œuvre dans la pratique sociale.

Le premier élément qui me semble important à souligner dans l'usage de cette expression est le fait qu'elle effectue bien une distinction stricte entre les deux rives mais qu'elle peut aussi bien s'entendre comme une manière de désigner une relation diplomatique entre deux États (*prathet thai lae prathet lao pen phinong kan*<sup>406</sup>) qu'entre deux populations (*khon thai lae khon lao pen phinong kan*<sup>407</sup>). Dans ce dernier usage, il n'est jamais admis que la population de l'Isan puisse faire partie de la catégorie de « lao » et que l'expression puisse servir de métaphore pour désigner la relation entre d'éventuelles populations thaï et lao (isan) à l'intérieur du territoire thaïlandais. De même, celle-ci ne semble faire aucune distinction à l'intérieur des deux entités désignées. Le terme de *khon thai* tel qu'il est utilisé ici n'opère pas de distinction particulière entre les Isan et les Thaï centraux ou encore avec les habitants du nord thaïlandais ou les Phuthaï, etc. Il n'y a aucune variante de l'expression qui privilégierait le terme de *khon isan* à celui de *khon thai* pour rapprocher les populations des deux rives, en même temps qu'elle exclurait le reste de la population thaïlandaise<sup>408</sup>. Aussi, l'usage de cette expression n'a pas pour but de faire valoir une certaine identification commune entre Lao et Isan. On perçoit bien la fonction reificatrice de l'expression qui, bien qu'elle lie les deux termes énoncés, les figent en deux entités distinctes et homogènes dans leur contenu.

<sup>406</sup> La Thaïlande et le Laos sont de la même famille.

<sup>407</sup> Les Thaïs et les Lao sont de la même famille.

<sup>408</sup> Bien entendu, je ne parle ici que de l'usage de cette expression qui n'adopte jamais la catégorie des Isan. Les habitants de Hat Sai peuvent par ailleurs et à multiples reprises se qualifier de *khon isan*, à part des *khon thai*, pour mettre à distance ces derniers, notamment dans un cadre politique.

Le second élément, qui concerne encore une fois l'usage de cette même métaphore, concerne le positionnement mutuel qu'elle infère. Si Thaï et Lao sont engagés dans une relation d'aïnesse, il est légitime de se demander qui est l'aîné et qui est le cadet de cette relation. L'usage de l'expression n'est pas systématiquement suivi par la désignation des rôles respectifs mais lorsque cela arrive, elle prend toujours la même forme : « *thai pen phi, lao pen nong* » (« La Thaïlande est l'aînée, le Laos le cadet » ou « les Thaïs sont les aînés et les Lao les cadets »). Que les interlocuteurs soient originaires de la rive gauche ou de la rive droite, que l'interaction au sein de laquelle cette expression émerge se déroule sur la rive droite ou sur la rive gauche, les conséquences de cette image sont toujours les mêmes : la rive droite est celle des aînés, la gauche, celle des cadets. Si cette métaphore est bien une métaphore nationaliste en ce qu'elle incarne des éléments qui servent à réifier une relation et des entités nationales, il ne semble à aucun moment y avoir de variantes nationalistes laotiennes, tout du moins localement, où le Laos deviendrait l'aîné de cette relation. Bien sûr, les historiens et intellectuels nationalistes laotiens ont construit des récits nationaux qui placent les Laotiens en position généalogique d'aînés en invoquant les migrations originelles des populations taï (Cf. Chapitre II). Néanmoins, à l'échelle locale, le rapport de pouvoir existant entre les deux États conduit les habitants de Na Daeng à ne pas se placer en position d'aîné. Cela ne signifie pas que les Laotiens revendiquent ou mettent en valeur leur position de cadet (les habitants thaïlandais sont les plus enclins à préciser la position de chacun des deux partis) mais surtout qu'il leur est difficile de prétendre à la position inverse. Les différentes invasions siamoises de l'histoire et le diagnostic contemporain du développement laotien par rapport à celui de la Thaïlande sont généralement les éléments qui viennent expliquer cette permanence des rôles au sein de la fratrie métaphorique. Ce qui est plus étonnant néanmoins, c'est que cette métaphore familiale puisse être spontanément utilisée par les habitants laotiens alors qu'elle ne semble à aucun moment servir d'outil de valorisation personnelle en même temps que national.

Similaires mais différenciées, les deux entités nationales réifiées dans l'expression sont ainsi placées dans une relation hiérarchisée qui est en même temps une relation d'obligation. En effet, la relation aîné-cadet suppose une hiérarchie mais aussi des obligations mutuelles : respect du cadet envers l'aîné et responsabilité de l'aîné envers le cadet.

Enfin, comme la plupart des métaphores nationales, elle naturalise les entités désignées et dans ce cas précis, elle naturalise les deux entités en même temps que la hiérarchie que la relation induit. Le rappel des invasions siamoises et du développement inégal est en réalité un

exemple de sélection de l'histoire où de manière téléologique, les événements du passé viennent justifier de la situation présente.

Sans prendre à la lettre cette métaphore et faire l'erreur d'interpréter la réalité au regard de tels stéréotypes, ce que l'usage de cette expression souligne néanmoins, c'est d'une part, l'efficacité pratique de telles images qui sont principalement utilisées dans les livres d'histoire et dans les journaux pour expliquer les relations diplomatiques entre les deux États (dans un tel cadre les positions respectives de l'aîné et du cadet ne sont pas explicitement formulées) mais qui se retrouvent néanmoins être utilisées pour qualifier la proximité entre les deux populations des deux rives. Il me semble que l'on a ici un bon exemple d'une appropriation *top-down* de certaines images nationalistes. D'autre part, la logique d'une dualité contenue au sein d'un même ensemble de relations sert de moteur à nombre d'autres stéréotypes nationalistes où l'auto-définition se réalise en rapport avec le voisin. C'est particulièrement le cas sur la rive laotienne où l'autre rive, les Thaïlandais et la Thaïlande, sont invoqués pour qualifier en retour certains attributs possédés.

Thaïlande et Laos, du point de vue des acteurs, sont dans la pratique définis comme faisant partie d'un ensemble structural au sein duquel tout les oppose en même temps que ces fondements reposent sur un postulat de proximité manifeste. Plusieurs couples d'opposition sont ainsi mis en avant pour qualifier le rapport entre les deux États et les deux populations. C'est le cas de la relation rural/urbain qui si, comme on a pu le voir, est une opposition que les habitants de Hat Sai mobilisent aussi pour s'opposer au centre thaïlandais, sert d'élément distinctif par les habitants de Na Daeng pour caractériser le Laos en opposition avec une Thaïlande jugée trop urbanisée. À l'opposé de ce pôle urbanisé, le Laos est qualifié comme une variante de la Thaïlande tournée vers la « nature » (*thammasat*), un procédé qui permet simultanément d'entériner tout en le détournant le stigmate qui associe la rive gauche et l'ensemble du pays comme un territoire qui serait dans sa totalité une périphérie rurale (*ban nok*). Dans la même perspective, le domaine politique et les commentaires qu'il suscite au quotidien est aussi un vecteur de ce type de dualisme. Dans un tel cadre, les journaux télévisés thaïlandais sont l'occasion de nombreux commentaires concernant la violence, le caractère turbulent, confus (*vun vai*) de la vie thaïlandaise. À l'opposé, le Laos est présenté comme un pays, qui malgré l'autoritarisme dont son régime politique fait preuve, serait paisible et où les dissensions entre les individus n'auraient pas l'habitude de dégénérer en violences<sup>409</sup>. Ce constat d'appréciations

---

<sup>409</sup> Lorsque j'avais assisté aux célébrations du *bun pha wet* à la fin du mois de janvier à Ban Na Daeng, la place centrale qui accueillait les concerts qui devaient durer pendant trois soirées, était encadrée par des militaires armés

différentes entre violence et paix ne s'entend pas seulement comme la conséquence de régimes politiques plus ou moins autoritaires mais aussi en raison de stéréotypes qui renvoient à des traits de caractère attribués de part et d'autre de la frontière. Les Thaïlandais sont qualifiés par les habitants de Na Daeng comme des personnes colériques, à l'opposé des Laotiens qui seraient non seulement paisibles en raison de la crainte de la répression étatique mais aussi en raison d'un penchant naturel. Ces caractéristiques attribuées aux Thaïs rappellent celles évoquées plus tôt à propos de la pêche et de la désignation des Thaïlandais comme étant plus susceptibles de contrevenir à certains interdits bouddhiques. Sans que l'expression m'ait été formellement énoncée, on retrouve d'une certaine manière l'opposition structurale entre *chai ron* (« cœur chaud » : précipité, impétueux mais aussi colérique, mauvais caractère) et *chai yen* (« cœur froid » : paisible, impassible, patient) que B. Formoso constate dans la manière dont les Thaïlandais perçoivent les Chinois de manière générale (Formoso, 2000b, p. 112) et ceux avec qui ils doivent traiter dans la division du travail funéraire qu'il analyse (Formoso, 2000a). Cette structuration stéréotypée des caractères lao et thai se retrouve particulièrement mise en pratique, comme nombre de stéréotypes nationalistes, dans le domaine sportif.

Comme le montre Simon Creak, dans le domaine sportif particulièrement, la Thaïlande aurait constitué pour le Laos l'image d'un leader respecté dont il faudrait s'inspirer pour espérer compter dans les compétitions sportives<sup>410</sup>, comme le montre un commentaire du journal laotien *Sat Lao* : « As implied in older "golden peninsula" discourses, upon which the SEAP Games [Jeux d'Asie du Sud-Est péninsulaire] built, the Thais functioned as sporting "big brothers" to the Lao (Creak, 2015, p. 153) ». On voit bien comment simultanément se retrouve dans le commentaire d'un journal laotien, la figure de la Thaïlande comme aînée mais aussi celle d'une reconstitution téléologique de cette logique hiérarchisée par l'invocation du passé mythique du *suwannaphum*<sup>411</sup>. À défaut de bons résultats dans les compétitions régionales, les journaux et les officiels auraient mis l'emphase sur le caractère de bon sportif, du respect des règles et du

---

de AK-K7. On m'avait justifié leur présence en invoquant cette distinction avec la Thaïlande où ce type de célébrations seraient réputées dangereuses : « *pen ta yan* ! ».

<sup>410</sup> L'auteur montre comment, de 1959 à 1973 au sein des Jeux d'Asie du Sud-Est péninsulaire, la Thaïlande est demeurée largement en tête en nombre de médailles alors que le Laos est resté le dernier des 7 pays participants (*ibid.*).

<sup>411</sup> Terme qui fait référence à une région mythique qui correspondrait à tout ou partie de la péninsule sud-est asiatique, citée dans de nombreux textes bouddhiques. Ce concept a été un enjeu dans la construction nationale des deux pays. Luang Wichit Wathakan, idéologue du nationalisme thaïlandais des années 1930, utilise ce terme à la fois pour proposer une nomenclature qui s'oppose à la dénomination coloniale d'Indochine mais aussi pour favoriser l'idée d'un potentiel espace régional péninsulaire commun dans une volonté d'extension du monde thaï (Ivarsson, 2008). L'historiographie laotienne a elle aussi récupéré cette image en affirmant que le cœur de cette région actuelle, qui aurait contribué à l'indianisation de la région, se situe au cœur du territoire laotien actuel (Lorrillard, 2008, p. 69).

*fair-play* dont font preuve les athlètes laotiens, en contraste avec leurs autres rivaux, particulièrement thaïlandais. Les commentaires des Jeux d'Asie du Sud-Est<sup>412</sup>, qui ont eu lieu pour la première fois à Vientiane en 2009, ont largement puisé dans cette métaphore familiale, de relations d'aïnesse, de subordination et de responsabilité. Néanmoins, si la Thaïlande est remerciée pour avoir largement contribué au financement de plusieurs infrastructures qui ont permis l'organisation des jeux, le dédain affiché à l'égard du Laos dans certains médias thaïlandais a été particulièrement mal perçu (*ibid.*, pp. 236-237). Cela a été d'autant plus mal perçu que la Thaïlande est demeurée le leader en termes de médailles gagnées. En retour, la performance de la Thaïlande a pu être contrebalancée dans les commentaires des Laotiens. Pho Kam, par exemple, a souligné le comportement particulièrement détestable selon lui des sportifs thaïlandais lors de l'événement. Son commentaire suivait immédiatement le visionnage du journal télévisé thaïlandais pendant lequel il avait, encore une fois, souligné la violence et la dangerosité (*antalai*) du pays. Il m'avait alors raconté que lors des Jeux de Vientiane, les athlètes thaïlandais avaient saccagé les appartements au sein desquels ils logeaient suite à une défaite sportive. Ce commentaire venait illustrer l'argument précédent en soulignant le caractère particulièrement susceptible et violent des thaïlandais. Dans cette anecdote, il était entendu que le Laos et les Laotiens, par contraste, s'ils ne faisaient pas preuve de bonnes performances sportives, demeuraient des bons sportifs en ce qu'ils faisaient preuve de *fair-play*, de respect du jeu et représentaient un pays serein. Dans cette perspective, l'image que les Laotiens se donnent est aussi celle de bons bouddhistes au contraire des Thaïlandais qui sont décrits comme ne gardant pas le contrôle d'eux-mêmes, ce dernier point étant en lien avec l'idéologie de détachement et de la recherche du progrès spirituel véhiculée par le bouddhisme populaire<sup>413</sup>.

L'ancrage de cette rivalité sportive est particulièrement fort, comme en témoigne l'anecdote concernant un jeune garçon de douze ans qui, pendant qu'il regardait le match d'une compétition de volley-ball qui opposait la Thaïlande et la Corée du Sud, manifestait les signes extérieurs d'un soutien passionné à l'égard de la seconde équipe. Lorsque je lui demande laquelle des deux équipes il soutient, celui-ci me confirme mon impression en me répondant : « je ne soutiens pas les Thaïlandais, ils nous ont volé le Bouddha d'émeraude (*pha kaeo morakot*) ! »<sup>414</sup>.

<sup>412</sup> Les jeux péninsulaires ont admis les nations insulaires (Brunei, Indonésie et Philippines) à partir de 1977, puis le Timor-Leste en 2003, pour devenir les Jeux d'Asie du Sud-Est.

<sup>413</sup> Stéphane Rennesson montre comment cette idée du contrôle de soi est omniprésente dans l'apprentissage des pugilistes du *muai thai*, en adéquation avec les valeurs du bouddhisme (Rennesson, 2006).

<sup>414</sup> Le garçon fait référence à l'épisode historique où celui qui allait devenir le fondateur de la dynastie Chakri envahit Vientiane à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et captura le Bouddha d'émeraude (une statue en jadéite) qu'il ramena à Thonburi, l'ancienne capitale siamoise, qui deviendra le *palladium* national de la Thaïlande. La statue est aujourd'hui au Wat Phra Kaeo de Bangkok.



La réaction du garçon était alors moins à comprendre comme un soutien à la Corée qu'un témoignage de la rivalité à l'égard de la Thaïlande justifiée sur la base d'arguments nationalistes. On retrouve le même genre de réaction lors du visionnage de combats de *muai thai*. Malgré la forte proportion de combattants issus du nord-est thaïlandais dans les différents tournois, si un combattant thaïlandais est opposé à un combattant laotien ou cambodgien, le soutien ira presque nécessairement à l'égard du non-thaïlandais. Par contre, lorsqu'un combattant thaïlandais est opposé à un combattant européen le soutien ira au premier. À plusieurs reprises, les spectateurs Laotiens se moquent des tentatives des *farang* de coller au cérémonial du *muai thai* comme par exemple lorsque ceux-ci saluent le portrait du roi thaïlandais. Ce geste suffit à susciter l'hilarité de l'assistance qui considère que le *farang* ne sait même pas ce qu'il fait<sup>415</sup>.

Le dualisme asymétrique inscrit dans la métaphore de la relation fraternelle et rivale (*phinong kan*) se retrouve à différents degrés dans les remarques quotidiennes que les habitants de Na Daeng expriment à l'égard de l'autre rive et qui servent simultanément à présenter le Laos et ses habitants sous un meilleur jour malgré l'acceptation partielle de la hiérarchie qui y est inscrite. Cette métaphore n'est pas à prendre dans un sens littéral comme outil d'analyse de la réalité sociale qui résumerait l'état des relations transfrontalières. L'idée, ici, était de décrire les usages pratiques de ce dualisme et comment, quoique parfois subverti dans des variantes qui présentent la population laotienne sous des traits (toujours partiellement) avantageux<sup>416</sup>, peut constituer un enjeu définitoire pour soi. Cependant, bien que l'expression en elle-même m'ait été énoncée de part et d'autre de la frontière, je n'ai principalement décrit jusque-là que certaines des déclinaisons de ce dualisme au travers d'exemple laotiens.

J'ai déjà évoqué à plusieurs reprises comment certains des habitants de Ban Hat Sai et parfois des habitants thaïlandais originaires du Laos (Cf. Chapitre III) pouvaient présenter le Laos et la population laotienne de manière générale. Les descriptions précédentes mentionnaient une distinction entre un univers rural/urbain, entre une topographie religieuse peu

---

<sup>415</sup> La présence et le geste de ces compétiteurs étrangers constituent en quelque sorte une violation de l'intimité culturelle telle que le présente M. Herzfeld où un élément extérieur par sa seule présence vient reconfigurer la structure de la rivalité. Le *muai thai* étant un élément sportif et rituel propre à la Thaïlande, au Laos et au Cambodge au sein desquels des rivalités nationales persistent, la présence d'un élément étranger, qui plus est un élément qui fait référence à un univers occidental culturellement dominant, vient reconfigurer cette structure. « Qui est-il pour jouer avec nos règles ? » Cette situation fait écho à celle décrite par M. Herzfeld dans laquelle lors d'un de ses séjours de recherche sur l'île de Nisiros, il avait tenté d'utiliser le qualificatif de Barbare que les locaux utilisaient pour qualifier ceux qui faisaient partir des pétards au nez des gens. Alors que l'auteur l'utilise pour désigner la même pratique, celui-ci, en tant qu'Occidental, a été recadré par un habitant de l'île en ce qu'il remettait en cause l'hospitalité dont les habitants de l'île lui avait fait preuve (Herzfeld, 2007, pp. 98–100).

<sup>416</sup> Bien que le pays et la population laotienne puissent être présentés comme paisibles, sécurisés, etc., cet avantage n'est toujours présenté que comme étant relatif, dans une relation où le Laos et ses habitants s'auto-attribuent la place de dominé.

peuplée/densément peuplée de *phi* ou comment le Laos pouvait être perçu comme une « Thaïlande des années 1970 ». Ces stéréotypes généraux à l'égard du Laos, s'ils sont largement partagés, recèlent une certaine ambivalence qui paraît être due au positionnement prêté par les habitants de Hat Sai à leur statut particulier d'Isan situé, pour résumer, entre un centre thaïlandais qui stigmatise et dont on se distingue et une autre rive laotienne qu'il faudrait, d'une certaine manière, repousser. Cette ambiguïté de la position me paraît caractéristique de l'ambivalence avec laquelle les stéréotypes locaux désignent les Lao.

### *Une structure des représentations d'apparence paradoxale*

L'ambivalence qui émerge des différents stéréotypes dont les habitants et les habitantes de Ban Hat Sai usent pour qualifier les Laotiens est visible dans la manière dont sont distingués, du point de vue économique, ceux qui traversent localement (à l'échelle des deux villages) et ceux qui traversent au poste frontière de Nong Khai, comme j'ai pu le mentionner dans le chapitre précédent<sup>417</sup>. Néanmoins, cette distinction socio-spatiale entre des Laotiens qualifiés de « *low cost* » et d'autres qualifiés de « riches » (*khon rui*), si elle repose sur le constat évident d'une distinction de classe qui est pour partie réelle, se retrouve aussi dans une image unifiée des habitants de l'autre rive.

La distinction socio-spatiale que la majeure partie des acteurs frontaliers, d'un bord comme de l'autre, opèrent entre des frontaliers laotiens locaux et des frontaliers laotiens de la ville, est la plupart du temps clairement manifestée lorsque ces acteurs sont interrogés sur la différence entre les deux points de passage frontaliers. Néanmoins, la présence continue de frontaliers Laotiens dans le village de Ban Hat Sai ainsi que dans les centres commerciaux de Nong Khai participe d'un recouvrement des attributs prêtés à l'une et à l'autre des populations par les Thaïlandais pour ne former parfois qu'une seule image unifiée des nationaux Laotiens qui, dans un tel cadre, sont clairement mis à distance des habitants Isan du village de Hat Sai au sein d'un ensemble national laotien profondément ambivalent.

En effet, si les acheteurs identifiés comme laotiens dans les rayons de supermarché de la capitale provinciale de Nong Khai peuvent parfois susciter le mépris de leurs homologues thaïlandais dans la mesure où ils sont identifiés comme étant, de manière ostentatoire, riches,

---

<sup>417</sup> Cf. Chapitre V, p. 390.

cet attribut de richesse est parfois étendu à la totalité des nationaux laotiens par une sorte de procédé métonymique qui prête un caractère reconnu à un individu ou à une partie d'une population pour l'étendre à la totalité d'un groupe ethnique ou national. De la sorte, à de nombreuses reprises, en dehors du contexte de la ville de Nong Khai et alors même que ce contexte n'est pas évoqué, plusieurs habitants de Hat Sai m'ont affirmé que les Laotiens étaient globalement, et paradoxalement et en contradiction avec le stéréotype selon lequel ils sont aussi des *khon ban nok*, des personnes riches. C'est ainsi que Mae Thom ou encore Na Lak, malgré les remarques qu'ils ont pu me formuler par ailleurs à la suite de leur voyage familial vers le sud Laotien sur le retard de développement du Laos par rapport à la Thaïlande, ont pu qualifier ainsi la population laotienne comme étant particulièrement dotée économiquement. C'est aussi le cas d'un moine du *wat* central qui, alors que j'interrogeais un vieil homme sur les berges du Mékong près du temple, vient nous rejoindre. Le vieil homme en question, tout en regardant la rive d'en face, demande au moine : ils sont riches, non ? Et le moine répond avec un ton affirmatif : « *sabai sabai* », sous-entendu que tout allait bien pour eux. C'est ainsi que simultanément, les Laotiens peuvent être présentés comme la polarité la plus arriérée, la plus paysanne, comme les représentants d'une Thaïlande des années 1970 d'un ensemble thaï-lao (sous-entendu que la Thaïlande et les habitants de Hat Sai n'appartiennent pas à cet ensemble paysan) et comme des personnes pour qui tout va bien économiquement (sous-entendu que la vie économique des habitants de Hat Sai et de l'Isan est plus difficile que sur l'autre rive).

Cet apparent paradoxe qui se dégage des usages stéréotypiques à l'égard des habitants de l'autre rive peut parfois être partiellement résolu par une distinction effectuée par certains acteurs de Ban Hat Sai entre le domaine de l'économie et le domaine du culturel (au sens du capital culturel bourdieusien), voire celui de la morale. On a pu parfois me dire que si les Laotiens étaient aussi riches, c'étaient précisément en raison de leur condition paysanne : ils n'ont rien à acheter donc ils peuvent accumuler de l'argent. L'apparente contradiction est résolue par l'absence de structures de consommation du capitalisme moderne auxquelles la Thaïlande serait sujette. Simultanément, cette affirmation exprime un regret qui est perceptible à toutes les échelles en Thaïlande, aussi bien dans les commentaires politiques et médiatiques qu'à l'échelle locale, c'est l'idée d'une Thaïlande trop occidentalisée, qui perdrait une partie de son essence culturelle propre à cause de l'hégémonie du capitalisme globalisé. Dans ce discours, si le Laos et les Laotiens sont perçus comme représentatifs du monde paysan, ils représentent aussi quelque chose de perdu et exprime une sorte de nostalgie structurelle (Herzfeld, 2007) – cet argument du

« c'était mieux avant » – où l'autre rive serait une incarnation de ce qui fait désormais défaut à la Thaïlande.

Une autre tentative de résolution de cette apparente contradiction du stéréotype repose sur des présupposés économiques inverses : les Laotiens gagneraient bien leur vie (sans que l'on me précise comment) mais ils dépenseraient leur argent dans les *bun*<sup>418</sup>, en alcool, etc. Cette proposition est l'inverse de la précédente car cette fois-ci ce n'est pas le peu de dépenses induites par le mode de vie paysan qui leur permet l'attribution du qualificatif de *khon ruai* mais, au contraire, une supposée accumulation de richesse de départ. Cependant, cette richesse de départ serait dilapidée en vertu même d'une culture paysanne. Le profit économique est ainsi évacué par un argument culturel sur la perception de la nature des mœurs laotiennes qui pousseraient les Laotiens à dépenser dans la fête et la boisson, la richesse accumulée. L'argument porte en lui un jugement moral manifeste. Ce qui est étonnant c'est que l'argument de la profusion des *bun* dans le calendrier agricole est précisément un des arguments qui est aussi utilisé par les habitants de Hat Sai pour distinguer la culture Isan de la culture occidentale (*farang*). En effet, à plusieurs reprises, dès mon arrivée et tout au long de mon séjour, lors de *bun*, mes interlocuteurs de la rive droite ont mentionnés la singularité de la culture Isan par le nombre de jours chômés dans le calendrier agricole par rapport au calendrier *farang*. Cet argument servait à souligner l'importance de la solidarité villageoise, des liens familiaux par rapport à l'Occident où ces liens sont perçus comme n'étant que d'importance secondaire. Au cœur de cette nouvelle dualité réside une critique du monde occidental tel qu'il est perçu, en même temps qu'une justification à son encontre. Car en présentant le calendrier agricole isan et les célébrations qu'il induit face à l'Occident que je représentais à leurs yeux dans cette situation, mes interlocuteurs affirmaient simultanément que l'univers culturel occidental était caractérisé par une priorité mercantiliste, orientée vers l'accumulation de richesse, au détriment du souci porté à la solidarité locale et familiale. En contraste, on justifiait le fait que les Isan n'étaient pas riches (sous-entendu comme les Occidentaux) mais qu'au moins, ils savaient faire la fête et savaient se soucier de leurs proches<sup>419</sup>. Aussi, cet argument qui est utilisé pour justifier de l'asymétrie, du point de vue économique, entre Isan et *Farang*, est réutilisé et déporté dans la distinction opérée vis-à-vis des habitants de la rive laotienne pour expliquer leur condition paysanne par un argument moral.

---

<sup>418</sup> La dépense monétaire dans le cadre de *bun* est généralement encouragée sur les deux rives en ce qu'elle est en adéquation avec l'idée du détachement et du renoncement. La dépense dans un tel cadre permet donc l'acquisition de mérites (*bun*). Néanmoins, ici, ce qui est souligné par mes interlocuteurs, c'est l'idée d'une dépense irraisonnée dans la fête. Ce que je veux souligner, c'est l'apparence paradoxale et contradictoire de ces dualismes successifs.

<sup>419</sup> On retrouve aussi ce dualisme dans le soin accordé aux aînés et le fait que les *farang* soient perçus comme une population qui laisse tomber ses aînés au profit du travail et de l'accumulation de richesses.

L'apparent paradoxe des stéréotypes utilisés pour qualifier la population laotienne s'insère en réalité dans une structure de justifications qui dépassent la seule distinction lao-isan ou lao-thaï.

Cette ambivalence du caractère stéréotypique prêté aux nationaux de la rive opposée, qui peuvent simultanément apparaître comme les représentants les plus iconiques de la paysannerie sous-évoluée tout autant que comme des individus dotés d'un capital économique relativement important, est aussi relayée au travers des représentations qui sont associées à la femme laotienne tel que j'ai pu en parler au terme du chapitre IV. En effet, ces représentations reconduisent le même paradoxe que celui véhiculé par l'image ambivalente d'une paysannerie laotienne supposément représentative d'une étape de développement révolue pour les thaïlandais, et à qui, en même temps, on attribue la détention potentielle d'un capital économique relativement important. Les femmes laotiennes sont ainsi paradoxalement considérées comme plus belles, ayant la peau plus blanche et le visage plus fin que les femmes du nord-est thaïlandais (au même titre que les femmes du centre thaïlandais), en même temps que l'on reconnaît qu'elles travaillent principalement dans les champs en extérieur – caractéristique qui, à l'inverse, est utilisée par les Thaïlandais (et les Isan) eux-mêmes pour expliquer la couleur de peau, plus foncée, et la morphologie du corps isan à l'échelle du territoire thaïlandais. S'il ne fait pas de doute que cette hiérarchisation des corps (essentiellement féminins) à l'échelle nationale thaïlandaise, entre des corps paysans indésirables et des corps urbains désirés, est aussi (et avant tout) une hiérarchisation sociale, il est étonnant de voir cette même différenciation des corps appliquée à l'échelle transfrontalière à l'égard de la population laotienne, souvent attachée à l'image d'une paysannerie vis-à-vis de laquelle on souhaite se distancier. Cette hiérarchisation des corps féminins à la frontière vient renforcer l'existence de ce qui peut apparaître comme un paradoxe au sein de la structure des représentations que les habitants de Ban Hat Sai se font de la population de la rive opposée. Si ce paradoxe peut se fonder en partie sur la distinction précédemment évoquée entre la population de touristes vientianais et celle qui provient directement de Na Daeng, il est pourtant appliqué à la population laotienne dans son ensemble. Dans un tel cadre, la désirabilité des hommes laotiens n'est jamais évoquée car ceux-ci sont rapportés à l'univers paysan. Pourquoi, dès lors, les femmes laotiennes constituent-elles un objet de désir masculin alors que l'on pourrait supposer qu'en accord avec le stéréotype dominant concernant la population laotienne, elles appartiennent *a fortiori* à un univers paysan qui sert simultanément d'explication pour disqualifier le corps des Isan ? Il faut d'ailleurs souligner que cette géopolitique des corps, si elle manifeste une domination masculine, est aussi partagée par les femmes du village thaïlandais qui qualifient volontiers les femmes laotiennes comme étant

plus belles et qui disqualifient d'elles-mêmes le corps féminin isan, à la fois face aux femmes laotiennes et face à celles du centre thaïlandais. Comme je l'ai dit plus tôt, il me semble que la désirabilité des femmes laotiennes est à comprendre à la fois dans l'asymétrie de la relation entre les deux rives, où les corps féminins laotiens constituent une possibilité d'appropriation, notamment dans le contexte de la proximité avec Nong Khai et les réseaux de prostitution qui y existent. Mais la représentation des corps constitue un parallèle des stéréotypes ambivalents décrits plus haut et représentent la manifestation esthétique du préjugé de richesse économique associé à la rive laotienne. Dans cette géopolitique des corps, tout comme dans le registre de l'accumulation de richesses, ces stéréotypes placent toujours l'Isan dans l'entre-deux d'une structure des représentations, d'un continuum sémiotique où ils se jugent simultanément dominants et dominés. Dans ces apparents paradoxes des stéréotypes de la population de Hat Sai à l'adresse des habitants de l'autre rive, on perçoit toujours en filigrane des figures plus dominantes, celle du *farang* ou du centre thaïlandais et on voit comment les métaphores qui sont utiles pour se distinguer ou se légitimer face à ces figures sont simultanément réemployées dans la distinction avec l'autre rive.

Loin de relever du seul registre de l'anecdotique, les éléments de terrain que j'ai mobilisés dans cette section permettent de rendre compte de l'usage qui est fait des stéréotypes qui sont caractéristiques de la structure des relations qui sont à l'œuvre de part et d'autre du fleuve et qui, bien qu'ils soient relatés dans le contexte très précis d'une situation ethnographique localisée, mobilisent plusieurs échelles. Dans un tel contexte, le voisin frontalier constitue un ensemble dont il faut se distinguer et le qualificatif de « Lao », avec les attributs qu'il transporte avec lui, constitue un instrument qui peut être, jusqu'à un certain point, manipulé. Ce jeu de la distinction et de l'indistinction entre les populations des deux rives peut aussi être constaté, jusqu'à un certain point, dans certains usages langagiers et leur perception, alors même que la langue constitue le critère par excellence plaidant pour l'indistinction.



B. DIGLOSSIE, *CODE-SWITCHING* ET CAPITAL CULTUREL*L'ensemble linguistique thaï-lao en question*

Les justifications précédemment avancées par la *mae ban* concernant son auto-qualification en tant qu' « isan-lao » étaient de deux ordres. Une première justifiait l'apparement à l'autre rive par la proximité géographique et la seconde utilisait l'argument linguistique pour invoquer l'indistinction entre les deux rives. En employant l'expression « *phasa diao kan* », la femme évoque le fait que les habitants des deux rives partagent la même langue. Encore une fois, il faut rendre compte de ce qui est signifié sans être explicitement dit dans cette proposition : si de part et d'autre du fleuve, on partage la même langue, ce n'est pas le cas avec d'autres populations thaïlandaises et particulièrement avec le centre thaïlandais. Et en effet, outre la pratique religieuse et les différents rites du calendrier agricole, le langage constitue l'argument le plus communément admis plaidant pour l'indistinction des deux rives et pour la distinction avec le centre thaïlandais.

Cependant, se posent dans le domaine langagier les mêmes questions et les mêmes constats que ceux qui caractérisent le domaine plus large (dont le langage constitue un des facteurs les plus discriminants) de l'ethnicité dans le cadre de la construction nationale. Le nationalisme thaïlandais – tout comme le nationalisme laotien a constitué la langue lao comme *lingua franca* dans l'État-nation au sein d'une diversité plus radicale de langages distincts – s'est construit sur l'idée d'une langue commune partagée par la quasi-totalité de sa population. L'argument de la parenté commune des langues de la grande famille linguistique des langues taï a participé à cette volonté panthaïe de construction d'un ensemble linguistique commun au sein duquel l'État-nation thaïlandais faisait office de dispositif d'intégration<sup>420</sup>. Comme le note William Smalley, la politique linguistique thaïlandaise constitue un exemple de construction nationale où les catégories langagières (au même titre que les catégories ethniques) sont centralisées (*centered categories*) plutôt que discrètement délimitées (*bounded categories*) (Smalley, 1988). Dans cette perspective, la langue du thaï central (*phasa klang*) est non seulement le langage du centre géographique mais est aussi construite et perçue comme centrale du point de vue normatif, c'est-à-dire à partir de laquelle toutes les autres variétés régionales et dialectales sont instituées

<sup>420</sup> On retrouve ici l'idée d'une politique nationaliste inclusive décrite par Charles F. Keyes (C. F. Keyes, 1997).

comme des dérivés acceptables mais hiérarchiquement moins élevés<sup>421</sup>. En réalité, comme le montre Anthony Diller, l'expression de « thaï central » englobe des usages distincts entre les variétés de langues parlées dans le bassin de la Chao Phraya (*phasa klang*), et le thaï standard (*phasa thai matrathan*), qui en théorie constitue la variété linguistique codifiée utilisée dans le langage bureaucratique de l'administration, l'université et la presse écrite la plus distinguée (Diller, 2002, p. 76). A. Diller ajoute un critère de plus que W. Smalley dans le sens que l'on peut attribuer à l'expression de thaï central : (1) central au sens géographique comme dialecte des régions centrales du pays, (2) central en tant que langage normatif (standard) imposé et contrôlé par les autorités et enfin, (3) dans le sens d'une variété partagée, une *lingua franca*, neutre (*ibid.*, p. 92). Malgré la distinction, effectuée par les autorités mêmes, entre le thaïlandais officiel et la langue parlée dans les régions du centre thaïlandais (même à Bangkok), ces trois différentes acceptions du centre (*klang*) tendent, dans la pratique et telle qu'elle est utilisée à Ban Hat Sai par exemple, à être fusionnées dans la même expression (*phasa klang*).

Dans cet ensemble centralisé de la langue thaïlandaise autour du *phasa klang*, quelle est la place et quels sont les critères qui définissent la langue lao, sur laquelle repose la justification majeure d'un rapprochement des habitants de Ban Hat Sai et de la majorité des habitants de l'Isan avec l'autre rive ? Selon Charles F. Keyes, cité par A. Diller (*ibid.*), le lao devrait être considéré comme la première variété de langue utilisée dans le pays, comparé au thaï central au regard des données statistiques du nombre de ces locuteurs, alors que Smalley affirme le contraire. Ces divergences de point de vue témoignent de la diversité possible de délimitation des ensembles de locuteurs (*ibid.*). Dans ces différentes acceptions, la langue lao est assimilée à la langue utilisée par la grande majorité des habitants de l'Isan. Définir précisément le nombre de locuteurs se heurte à plusieurs difficultés méthodologiques. En premier lieu, les locuteurs de l'Isan évoluent entre plusieurs usages langagiers en fonction de la situation d'énonciation, elle-même dépendante du statut des interlocuteurs en présence, du lieu de l'énonciation et du sujet discuté. Compte-tenu de ces variétés d'usages, il est difficile de définir un habitant comme étant un locuteur d'une langue et pas d'une autre, sans compter que les situations de bilinguisme ou de multilinguisme sont légions. De plus, il est particulièrement difficile de proposer des critères linguistiques forts permettant une distinction claire entre les différentes variétés au sein même

---

<sup>421</sup> Ces phénomènes de constitution d'une hiérarchie normative des variétés de la langue comme étant constitutives d'un processus de construction nationale n'est pas le seul apanage de la Thaïlande. Comme le dit Bourdieu en s'appuyant sur le cas français : « La langue officielle a partie liée avec l'État. Et cela tant dans sa genèse que dans ses usages sociaux. C'est dans le processus de constitution de l'État que se créent les conditions de la constitution d'un marché linguistique unifié et dominé par la langue officielle [...], cette langue d'État devient la norme théorique à laquelle toutes les pratiques linguistiques sont objectivement mesurées (Bourdieu, 2001, p. 71). »

de la région de l'Isan<sup>422</sup>, entre ces usages et ceux qui ont cours parmi les locuteurs lao du territoire de la RDPL et même avec certains usages du centre thaïlandais.

Le linguiste Nick J. Enfield considère en effet que de tels critères de distinction butent sur l'absence de critères linguistiques objectifs et affirme que la distinction entre des langages ou des dialectes thaï, isan ou lao ne peut reposer sur des critères strictement linguistiques mais plutôt sur des critères socio-politiques (Enfield, 2002). Du point de vue phonologique, les différents systèmes tonaux peuvent être des critères de distinction entre une douzaine de dialectes au sein même de la région de l'Isan et aucune ne correspond à la frontière politique thaï-lao (*Ibid.*, p. 64). Il en est de même du point de vue grammatical ou lexical. Les quelques items linguistiques dont la distribution correspond assez bien à la division politique ne sont pas suffisants pour distinguer deux langues ou même deux dialectes distincts. Aussi, on pourrait penser que l'argument de Nick J. Enfield, tel que je l'ai très succinctement présenté, pourrait plaider pour une indistinction entre les usages langagiers de l'isan et du lao du Laos. Mais, si les critères de la linguistique ne peuvent précisément déterminer de frontières dialectales entre ces deux derniers usages, ces mêmes critères ne semblent pas permettre non plus d'effectuer une telle distinction entre le thaï et le lao plus largement :

Anyone who makes a claim about what is and is not a language, and about which labels are most appropriate, has some non-linguistic criteria and/or purpose in mind, and should be explicit about what purpose is. Neither the claim 'Thai and Lao are separate languages' nor 'Thai and Lao are dialects of a single language' may be supported more convincingly than the other by linguistic data alone. The deciding factors are subjective and non-linguistic (i.e. are of political, ethnic, historical, and/or sentimental nature). [...] Thus, in the context of Laos and Thailand, the coherence of 'Isan' as a linguistic variety is an *imagined* one (*ibid.*, p. 66).

Pourtant, si les critères linguistiques manquent pour établir de strictes catégories entre des langues/dialectes thaï, lao et isan, l'argument de la distinction entre isan et thaï central est utilisé pour rapprocher les usages de la rive droite et ceux de la rive gauche, comme dans l'exemple de la *mae ban* ; de même que, à l'inverse, d'autres habitants de Hat Sai revendiquent parler une langue proche mais distincte de celle de l'autre rive. Dans le contexte particulier de

---

<sup>422</sup> A. Diller, encore une fois, pose justement la question de la place du dialecte de Khorat dans l'ensemble de la variété lao (*Ibid.*, p. 81).

la proximité géographique entre Ban Hat Sai et Ban Na Daeng, les critères de distinction linguistique sont-ils encore moins visibles que d'autres usages de la région de l'Isan ? Tout comme des usages différents peuvent être recensés à l'intérieur même de l'Isan, il ne s'agit pas de vouloir établir des frontières entre les différents usages langagiers. De même, il ne s'agit pas non plus ici de faire preuve d'un relativisme exagéré et de prôner que toutes les variétés de pratiques sont indistinctes. C'est aux linguistes que revient la résolution de tels problèmes, ce que je ne prétends pas être. Ce qui m'intéresse ici, c'est de décrire, alors même qu'il est entendu généralement que lao et isan correspondent à la même forme dialectale, comment mes interlocuteurs des deux rives perçoivent leur propre pratique langagière et celle des autres en contexte frontalier. Car si les critères linguistiques peinent à établir des frontières entre les langues, il n'en est pas de même des acteurs frontaliers qui s'insèrent, comme je l'ai décrit dans la première partie de ce chapitre, au sein d'un espace social où, malgré la frontière politique, les uns se définissent par rapport aux autres en même temps qu'ils se définissent ensemble par rapport à d'autres.

#### 1. « PHUT KENG » : LE « BIEN PARLER » ET L'ÉTENDUE DU REGISTRE LAO

##### *Langue lao et langue officielle : une diglossie constante*

Dans la discussion qui m'avait amené à interroger la *mae ban* citée précédemment sur la manière dont elle se percevait au regard des différentes catégories nationales, régionales et/ou ethniques, je l'avais également questionnée sur l'émergence du *homestay* à Ban Hat Sai et sur le rôle qu'elle y tenait. Dans un tel cadre, elle se définissait comme faisant partie du groupe des *mae khrua* (cuisinières), à l'opposé d'un autre groupe de *mae ban* qui serait *thang nok* (« du côté de l'extérieur »), qui sont chargées de servir les plats aux invités du *homestay* mais aussi plus généralement de l'interaction directe avec ces derniers. Si les compétences techniques reconnues en cuisine à proprement parler permettent d'attribuer les postes de *mae khrua*, certaines compétences sociales permettent, à l'inverse, d'encourager certaines des femmes à se diriger vers le *thang nok*<sup>423</sup>. Parmi ces compétences sociales, la capacité à manier les registres de langue est de première importance. D'autant plus que comme la grande majorité des personnes reçues

<sup>423</sup> Dans la pratique, l'attribution des personnes à l'un ou à l'autre groupe peut changer en fonction des effectifs présents et certaines *mae khrua* peuvent se charger du service, etc.

dans le cadre du *homestay* sont apparentées à des institutions bureaucratiques ou à des fonctionnaires, la possibilité d'utiliser un registre de langue qui se rapproche le plus du thaï standard est largement apprécié.

Selon mes interlocutrices du *homestay*, le jugement des compétences linguistiques a eu une importance primordiale dans le choix de la responsable (*mae prathan*) du *klum mae ban* au cœur de cette initiative. En effet, la désignation de Mae Thom à ce poste repose sur le fait qu'elle parle bien (« *phut keng* »). Elle aurait acquis cette capacité de langage avec un vieil habitant aujourd'hui décédé et continue son apprentissage à l'aide du délégué villageois à l'OBT dont j'ai déjà parlé. La formule de *phut keng* (tout comme sa formulation plus typiquement laotienne : « *vao keng* ») ne repose pas seulement sur la bonne utilisation de plusieurs registres de langue, il inclut également ce qui a trait à l'éloquence : savoir définir la situation d'énonciation, c'est-à-dire connaître le public, comprendre ses attentes et la place qu'il attribue à l'orateur, savoir ce qu'il faut dire pour essayer de faire-valoir son discours, etc<sup>424</sup>. Ces différentes caractéristiques qui définissent les qualités d'une oratrice ne pourraient s'appliquer si elles n'étaient pas associées au maniement d'un registre de langue qui se rapprocherait le plus de la forme théorique du thaï standard (*phasa thai matrathan*). Dans un contexte national où le parler isan est parfois disqualifié en étant renvoyé à la catégorie de « lao », le maniement d'une langue la plus proche de la forme neutralisée du thaï standard constitue une condition pour acquérir une place d'oratrice, d'autant plus dans une démarche qui a partie liée avec les institutions bureaucratiques de l'État, même dans sa version locale qu'est l'OBT. À cet égard, il est étonnant, encore une fois, de voir apparaître Mae Thom, une immigrée de longue date du Laos, acquérir ce statut d'orateur et de personne la plus à même de manier le registre officiel de la langue. Son origine géographique ne semble en aucune manière constituer un argument disqualifiant à l'échelle locale pour juger de l'éloquence de la responsable<sup>425</sup>. Son statut d'oratrice du *klum mae ban*, est explicitement évoqué comme étant le résultat d'un apprentissage.

J'ai pu assister à de nombreuses reprises aux prises de parole de Mae Thom dans le cadre du *homestay* et effectivement, plusieurs variations peuvent apparaître dans le discours par rapport à la manière dont elle parle par ailleurs avec ses paires du *klum mae ban*. Au-delà des signes les plus évidents de la posture et de l'usage d'expression ayant trait au contexte bureaucratique lui-même (*kan patthana chumchon*, ...) et les marques de politesse qui se prêtent

<sup>424</sup> L'expression est aussi souvent utilisée de manière ironique pour qualifier le discours d'une personne qui parle beaucoup (sous-entendu trop).

<sup>425</sup> J'aurai l'occasion de revenir sur cette relative facilité d'incorporation (déjà mentionné dans le cas individuel de Mae Thom dans le chapitre III) des anciens migrants laotiens.

aux situations formelles (« *kha* »), certains traits diacritiques apparaissent dans son discours. La marque de négation « *bo* » qui peut être utilisée avec les groupes de paires (mais pas toujours) est remplacé par « *mai* », tout comme la marque du futur « *cha* » remplace le « *si* ». Certaines consonnes qui sont prononcées communément par le son « l- » sont ainsi prononcées « r- », les termes d'adresse et les pronoms se transforment, etc. Ces variations ne paraissent pas bien étonnantes, surtout dans un tel contexte formel. Elles sont observées de longue date et manifestent l'usage de registres de langue différenciés en fonction de contextes d'énonciation distincts.

Ce trait caractéristique s'est donné clairement à voir lorsque Mae Thom m'avait proposé de me joindre à elle et à plusieurs autres *mae ban* pour assister à une présentation organisée par la Graduate School of Tourism Management dans un hôtel de Nong Khai, à laquelle j'ai déjà fait référence. Mae Thom, bien qu'elle ait été invitée, au même titre que les autres *mae ban*, à assister aux présentations plutôt qu'à prendre part à un quelconque discours, avait l'intention de se faire valoir auprès de potentiels représentants institutionnels qui allaient être présents (« *yak dai khanaen*<sup>426</sup> », littéralement « je veux marquer des points »). Son invitation à mon adresse avait un objectif double, servant explicitement mes intérêts et les siens. Elle connaissait mon intérêt pour l'initiative du *homestay* depuis plusieurs années pour ma recherche et en même temps, elle pensait que la présence d'un étudiant *farang* permettrait de prouver le potentiel d'attractivité touristique du projet *homestay* au sein du village. Dans ce cadre, elle pensait que j'aurais l'opportunité de me présenter auprès de l'assistance et de valoriser son initiative. Durant le trajet vers Nong Khai, elle me met en garde de ne surtout pas employer le Lao et de préférer l'anglais si j'étais amené à parler devant l'assistance<sup>427</sup>. En même temps que l'emploi de la langue anglaise donnait une plus-value internationale au projet de Mae Thom, cette dernière me confirmait explicitement que l'emploi du lao pourrait passer pour de l'impolitesse auprès de représentants au statut plus officiel. La réunion se termina finalement sans aucune intervention de notre part, ni de Mae Thom, ni de la mienne. En effet, l'événement ne se prêtait aucunement à une intervention des *mae ban* et était conçu comme une leçon administrée à celles-ci pour améliorer l'attractivité touristique de leur structure d'accueil. Cependant, la mise en garde de Mae Thom

---

<sup>426</sup> Dans un autre contexte, Mae Thom aurait utilisé l'expression « *tongkan* » plutôt que celle de « *yak dai* » qui, pour le coup, est particulièrement marquée comme étant un vocabulaire « faisant très lao ».

<sup>427</sup> J'étais bien plus porté à m'exprimer dans un langage et avec un accent qui se rapprochait de celui de l'autre rive plutôt que d'utiliser la langue du thaï standard. En effet, avant le début de mon enquête, mon apprentissage s'était plutôt tourné vers la langue laotienne et mon séjour de recherche entre ces deux localités m'a conduit à privilégier un parler proche de celui de l'Isan et du Laos, plus éloigné du parler standard.



est assez significative, dans certains contextes, de la disqualification de certains usages langagiers, notamment ceux qui sont qualifiés de Lao.

Cette disqualification du lao par rapport aux usages officiels de la langue ne signifie pas pour autant que les usages linguistiques à Ban Hat Sai se résument par le partage entre l'emploi du lao pour les interactions quotidiennes entre des proches et/ou des pairs et l'usage du thaï standard pour les situations officielles, en présence de personnes aux statuts supérieurs, etc. De même que les habitants de Ban Hat Sai ne qualifient pas leurs usages linguistiques comme étant simplement lao. Malgré la reconnaissance de la proximité linguistique, la majorité des interlocuteurs qualifient bien plus volontiers leurs usages comme relevant d'un *phasa isan* que d'un *phasa lao*. Et en pratique, les usages quotidiens langagiers varient le long d'un continuum qui comprend des emplois, notamment lexicaux, qui vont du plus caricaturalement « lao » — et qui sont explicitement exprimés comme étant une caricature — au plus officiellement thaï.

### *Caricatures et imitations*

J'ai pu constater ce caractère caricaturale lors d'une interaction, particulièrement significative à cet égard, un jour où Mae Thom recevait son oncle cadet, sa femme, originaire (elle aussi) du Laos et leurs enfants. Plusieurs des frères et sœurs de Mae Thom, ainsi que son mari, étaient eux aussi présent en ce début de soirée. La protagoniste centrale de cette interaction, la femme de l'oncle cadete, avait gagné une petite somme à la loterie, ce qui était en partie la raison de sa venue et de la bonne humeur des convives qui se voyaient offrir quelques bières pour l'occasion. À plusieurs reprises, le frère cadet de Mae Thom, lui aussi originaire du Laos et qui réside depuis quelques mois à Ban Hat Sai alors qu'il avait passé plusieurs années à Bangkok, change explicitement de registre de langue en employant de manière visiblement caricaturale le lexique lao en chahutant la femme en question : « *vao muan* », « *mue ni vao nyang ka muan* !<sup>428</sup> ». Pris individuellement chacun des termes employés dans cette expression peut être entendu dans les ruelles de Ban Hat Sai. Cependant, les circonstances particulières de l'interaction font que l'emploi de cette expression revêt une ironie manifeste et ce pour plusieurs raisons. Tout d'abord, le frère de Mae Thom, revenu de Bangkok il y a peu, n'utilise jamais ce genre de formulation, à l'exception de certains contextes spécifiques. Les substitutions des

<sup>428</sup> On pourrait traduire l'expression « *vao muan* » comme « dire des choses drôles » ou « parler de manière divertissante, qui amuse » et « *vao nyang ka muan* » par « aujourd'hui elle [en désignant la femme en question] peut dire n'importe quoi, c'est amusant » en faisant référence au fait qu'elle avait gagné au loto.

termes « *phut* » pour celui de « *vao* » (parler), de « *arai* » pour « *nyang* » (que, quoi), de « *van ni* » pour « *mue ni* » (aujourd'hui) ou encore celle de « *sanuk* » pour « *muan* », sont particulièrement significatives dans son cas puisque même dans les interactions quotidiennes avec les co-villageois et avec les membres de sa famille, il préfère systématiquement une formulation inspirée du thaï central. De même, la prononciation du terme « *nyang* », qui dans le contexte local est plutôt prononcé « *yang* » est particulièrement suggestive d'une prononciation « à la laotienne ». L'accent joue lui aussi un rôle particulier. Le frère de Mae Thom rallonge ostensiblement les voyelles et surjoue les tonalités. Quand on sait que cet homme porte beaucoup d'attention à se distinguer du « parler villageois » au quotidien en employant des expressions parfois très formelles, faisant valoir un capital culturel légitime acquis au cours de sa trajectoire urbaine, l'usage de ce type d'expression et le comportement qui l'accompagne ne peuvent être compris autrement que comme une caricature. Et c'est d'ailleurs comme cela que le comprend l'assistance, aussi bien la femme qui se voit ainsi caricaturée, que certains de ses frères et sœurs qui, eux, sont résidents de Ban Hat Sai et qui, dans une moindre mesure, employaient, eux aussi, une forme de langage « plus lao » à son adresse. Ces emplois ostensiblement caricaturaux de la langue et la reconnaissance de leur caractère ironique par certains des habitants de Ban Hat Sai, montrent bien qu'il existe plusieurs répertoires disponibles et qu'ils ne se limitent pas à une distinction entre un isan (qui serait identifié au lao) et une langue thaï formalisée. Quand bien même les habitants de Ban Hat Sai affirment partager un même langage avec l'autre rive (« *phasa diao kan* »), certains emplois font plus « lao » que d'autres, sont perçus comme tels et sont jugés disqualifiants pour certains de ceux qui les utilisent, tout comme l'emploi de formes caricaturales à leur adresse érige une distance entre locuteur et allocutaire.

De même, certains de mes propres usages lexicaux pouvaient susciter l'hilarité chez mes hôtes thaïlandais, non pas nécessairement par ce qu'ils étaient à proprement parler mal employés (ce qui pouvait arriver), mais parfois parce qu'ils étaient considérés comme bien « trop lao » pour le contexte<sup>429</sup>. Ce fut le cas lorsque, alors que je préparais à manger, je signalais à l'une des sœurs cadettes de Mae Thom, Na Phon, qui venait s'enquérir de mes aptitudes culinaires, que l'eau qui était sur le feu n'était pas encore en train de bouillir. Cependant, j'employais par erreur le terme de *fot*<sup>430</sup> que j'avais entendu à plusieurs reprises sur l'autre rive. Après un court moment d'incompréhension, Na Phon tenta de retenir un rire mais ne put s'empêcher de faire savoir à

<sup>429</sup> Ce fut le cas parfois lorsque je n'étais présent à Hat Sai que depuis quelques jours après un long séjour sur la rive laotienne.

<sup>430</sup> โฝ.

l'assistance, qui comptait une dizaine de personnes ce jour-là, mon choix lexical pour le moins douteux. Cela ne manqua pas de susciter l'hilarité générale et de provoquer plusieurs remarques sur le fait que mes séjours au Laos avaient eu bien trop d'influence sur moi. Les convives connaissaient très bien le sens du terme que j'avais employé mais, selon eux, il faisait simultanément référence à la rive laotienne et au passé de la langue employée de ce côté de la frontière. On retrouve ici l'imaginaire évoqué dans le chapitre III où le Laos représente un passé thaïlandais (y compris un passé isan). Il en est de même pour la langue. Durant les quelques minutes qui ont suivi, les voisines présentes et les membres de la famille se demandaient quand ils avaient pu entendre ce terme pour la dernière fois et plusieurs dressèrent des parallèles avec d'autres verbes et leurs synonymes connus faisant référence à un registre plus lao de la langue.

Mes passages alternés d'une rive à l'autre ont souvent constitué des occasions privilégiées, pour mes interlocuteurs d'un bord comme de l'autre, de mettre en scène leur différence. D'une part, comme on l'a vu avec l'emploi du terme *fot* en raison de certaines de mes difficultés à l'alternance lexicale mais aussi, d'autre part, parce qu'elles étaient l'occasion de discuter d'un sujet (la différence ou la ressemblance isan/lao) qui était d'une certaine manière omniprésent sur les deux rives, mais que finalement peu de thaïlandais avait eu l'occasion d'éprouver en se rendant sur le territoire laotien. C'est aussi lors de ces occasions, alors que je m'apprêtais à partir ou que je venais d'arriver, que la caricature était essentiellement de mise sur la rive thaïlandaise à l'égard des habitants de l'autre rive. C'était le cas, par exemple, d'une femme de Hat Sai d'une quarantaine d'années qui imitait jusqu'à la caricature le parler de l'autre rive : « *ai oei*<sup>431</sup> ! », « *pen chang dai*<sup>432</sup> ? » en prenant un accent particulièrement marqué, en allongeant les voyelles et, encore une fois, en mettant l'accent sur la tonalité tout en prenant un air et une posture ostensiblement lascifs. Encore une fois, ces expressions peuvent éventuellement être utilisées au quotidien à Ban Hat Sai, néanmoins elles ne sont pas choisies par hasard et leur emploi sert à caricaturer la langue, l'accent et l'attitude supposés attachés à l'autre rive.

Ce que montre ces différentes anecdotes, c'est que ce répertoire existe, il est connu ou au moins reconnu, mais il n'est pas indifféremment employé et connote son locuteur d'un statut spécifique qui d'une certaine manière le rend vulgaire, impoli, dépassé voire arriéré. La capacité de passer entre ces différents registres peut ainsi être considérée comme une forme de diglossie, entendue au sens large, qui n'inclurait pas seulement les passages d'une langue à une autre mais

---

<sup>431</sup> Interpellation à l'égard d'un aîné masculin. Les habitants thaïlandais peuvent alternativement utiliser le terme de « *phi sai* » ou de « *ai* » pour désigner le frère aîné. Dans ce contexte précis, l'usage du second terme et de l'interjection « *oei* » sont utilisés pour faire « lao ».

<sup>432</sup> « Comment vas-tu ? »

aussi entre différents dialectes, variantes et, surtout, registres de langue<sup>433</sup>. Il ne s'agit pas ici de dresser des frontières linguistiques là où les linguistes n'en voient pas eux-mêmes, cela dépasserait les limites et les compétences de cette recherche, mais plutôt de montrer que malgré l'assertion générale et partagée dans une certaine mesure par les habitants de Hat Sai que la langue utilisée au quotidien est similaire à la langue pratiquée sur l'autre rive, certains usages se révèlent néanmoins être des vecteurs de distinction. En même temps que les usages langagiers quotidiens à Hat Sai peuvent être disqualifiés comme étant trop impolis, trop vulgaires et trop « lao » par rapport au langage formel du thaï standard (employé à l'adresse de personnalités officielles, dans le cadre d'interaction avec l'administration ou dans les cadres moins formels du commerce urbain à Nong Khai<sup>434</sup>), il existe différents degrés de « laocité » au sein de ces usages. Bien que la langue quotidienne puisse avec fierté être qualifiée d'autochtone, renvoyée à une exception régionale isan, les individus reconnaissent (et les usages différenciés qu'ils font de la langue le montrent aussi) que celle-ci est perçue comme moins légitime que la langue officielle. Le discrédit porté, du point de vue national, à la langue isan (qualifiée de lao en certaines occasions) est alors reporté temporairement sur des usages langagiers qui sont, par une sorte de prolongement, qualifiés eux-mêmes de lao. Ainsi, « par une sorte de redoublement paradoxal, qui est un des effets ordinaires de la domination symbolique, les dominés eux-mêmes, ou du moins certaines fractions d'entre eux, peuvent s'appliquer à leur propre univers social des principes de division [...] qui reproduisent dans leur ordre la structure fondamentale du système des oppositions dominantes en matière de langage (Bourdieu, 2001, p. 138). » Malgré l'impossibilité d'ériger des frontières linguistiques claires entre les usages de part et d'autre de la frontière politique (et à l'intérieur même de l'espace villageois), des frontières symboliques sont parfois dressées entre ce qui paraît trop « lao » et ce qui l'est moins.

## 2. CE QUE LE PASSAGE TRANSFORME (2)

Alors que la langue simultanément officielle et officiellement majoritaire est celle du lao sur la rive gauche, qu'en est-il des usages linguistiques des habitants de Na Daeng dans un tel contexte frontalier et comment ceux-ci se positionnent-ils quant aux dynamiques d'indistinction

---

<sup>433</sup> Cela fait référence à un certain courant d'étude sur les phénomènes de diglossie qui, contrairement à J. Ferguson, appréhende la diglossie comme n'étant pas propre aux sociétés multilingues et au passage d'un langage distinct à un autre au sein de celle-ci, mais est aussi à trouver dans des sociétés considérées comme multilingues au sens où elles emploient des dialectes, des registres et des variétés fonctionnellement différenciées multiples (Fishman, 1967).

<sup>434</sup> Ce dernier usage fait référence au troisième sens qu'A. Diller prête au qualificatif « central » du thaï central, c'est-à-dire celui qu'il associe à l'idée de langue neutre, de *lingua franca*.

et de distinction symboliques que l'on peut voir à l'œuvre parmi les habitants de Ban Hat Sai ? En effet, le répertoire d'image utile à la caricature, tel que me l'avait exposé la quadragénaire précédemment, trouve sa source tout autant parmi les images véhiculées par les médias thaïlandais à l'égard d'une langue et d'un comportement lao (qui du point de vue du centre thaïlandais ne sont pas réellement distincts de ceux de l'Isan) que dans les interactions distantes que cette femme peut avoir avec les habitants de Na Daeng qui viennent ponctuellement à Hat Sai. Comment les habitants de la rive laotienne réagissent-ils à cette disqualification ? Qu'est-ce que cela change des usages linguistiques lorsqu'ils traversent le Mékong ? Le parler isan ou thaï est-il disqualifié en retour ?

De même que mes départs et retours vers/depuis le Laos pouvaient constituer des prétextes à la caricature parmi les habitants thaïlandais, certaines de mes difficultés d'alternance lexicale apparaissaient au grand jour lors de mes séjours laotiens. La plus caractéristique de mes difficultés d'alternance après un long séjour thaïlandais était celle de parvenir à me défaire de la particule finale de politesse caractéristique de la rive droite : « *khrap*<sup>435</sup> ». Lorsqu'il m'arrivait de l'employer par erreur, cela ne manquait pas de susciter des réactions similaires à celles décrites plus haut, comme l'hilarité de mes interlocuteurs, quelques remarques (« tu n'es plus en Thaïlande ici ! ») ou encore quelques répétitions moqueuses : « *khrap! khrap! khrap! ...* ». Mais au-delà de ma présence, les occasions de confrontation avec la langue thaïlandaise étaient nombreuses à Na Daeng, notamment avec le registre de langue thaïlandais le plus légitime, celui qui est utilisé dans les médias télévisés, aussi bien dans les journaux télévisés que dans le cinéma et les *soap opera* (*lakhon*) qui sont visionnés quotidiennement. Il est inutile de préciser que les spectateurs laotiens comprennent la quasi-totalité du contenu de ces émissions et, même si cela doit parfois demander un effort plus soutenu, comprennent les contenus écrits qui peuvent y apparaître. De plus, dans la mesure où jusqu'à récemment la majorité des téléphones portables ne comprenaient pas de clavier utilisant l'alphabet lao<sup>436</sup>, les plus jeunes ont longtemps lu et écrit au quotidien majoritairement à l'aide d'un alphabet thaïlandais sur les réseaux sociaux<sup>437</sup>. Quand bien même les smartphones proposent désormais des claviers laotiens, la grande majorité des contenus échangés sur les réseaux sociaux le sont en langue thaïlandaise. En majorité même, les publications des jeunes de Na Daeng eux-mêmes sont rédigées à l'aide des lettres

---

<sup>435</sup> Particule de politesse employée en fin de phrase par un locuteur masculin, dans un contexte formel entre des pairs ou d'un subordonné à un supérieur. Dans des contextes d'énonciation moins formels, il peut être néanmoins utilisé par un subordonné vers une personne de statut supérieur.

<sup>436</sup> C'est le cas des téléphones les plus bas de gamme qui ne proposent que les alphabets anglais, thaïlandais et des sinogrammes.

<sup>437</sup> Cette particularité semble s'être atténuée avec la diffusion plus large de logiciels d'écriture incluant un clavier lao. Néanmoins, les contenus les plus partagés semblent demeurer des contenus en langue thaïlandaise.

thaïlandaises. Cela ne signifie pas pour autant que l'orthographe ou le lexique employés sont calqués sur le thaï standard<sup>438</sup> mais il me paraît important de le souligner pour comprendre la manière dont les habitants de Na Daeng peuvent concevoir et pratiquer leur langue par rapport au thaïlandais.

Dans un tel contexte, le thaï standard est omniprésent au quotidien sur la rive laotienne et implique même aux plus jeunes de s'accommoder de certaines de ses caractéristiques pour communiquer. Tout comme pour les contenus audiovisuels, les habitants de la rive gauche sont partiellement dépendants de certains des services de télécommunication fournis par les entreprises thaïlandaises. Nombreux sont les habitants qui paient régulièrement les services de plusieurs opérateurs de télécommunications. Pour les habitants les moins âgés, ils possèdent *a minima* une carte SIM laotienne et une carte SIM thaïlandaise, la première pour communiquer avec des individus situés dans le territoire laotien, la seconde pour communiquer avec des individus laotiens situés sur la ligne frontalière, communiquer avec des contacts thaïlandais, mais aussi et surtout pour avoir accès à la 4G thaïlandaise. Ce qui signifie, outre d'avoir accès à des contenus principalement en langue thaïlandaise, de devoir parfois se confronter aux plateformes d'assistance téléphonique de différents services. Ce fut le cas lorsque la fille de Mae Phim, Daeng, avait dû contacter l'assistance téléphonique de son opérateur thaïlandais parce qu'elle n'avait plus accès à la 4G. Elle avait dû retenir son hilarité durant plusieurs minutes, d'une part, parce que l'accent et les expressions utilisées par son interlocutrice lui paraissaient bien trop formelles, trop soutenues et d'autre part, parce qu'elle avait pris le parti d'imiter ce même registre de langue durant la communication. Selon elle, il fallait qu'elle se fasse passer pour une cliente thaïlandaise. Il était particulièrement clair que son imitation était largement inspirée par les modèles des dialogues interprétés par les actrices de *soap opera* thaïlandais. Elle employait alors un accent qui élevait la voix, laissait traîner la tonalité en fin de phrase, insistait sur la marque de politesse (« *kha*<sup>439</sup> ») et transformait certaines consonnes de manière outrancière<sup>440</sup>.

Bien qu'il soit rare de voir la caricature poussée jusqu'à ce point, des situations similaires peuvent se produire lors de la traversée ou de certains comptes rendus postérieurs à la traversée. Mae Lom et Mae Phim qui, selon les périodes, ont l'habitude de se rendre sur les marchés de Nong Khai et qui doivent nécessairement échanger avec les différents vendeurs et vendeuses, se rendent chacune compte des prix pratiqués, des produits disponibles, etc., mais aussi de certaines

<sup>438</sup> La totalité des consonnes thaïlandaises ne sont pas utilisées dans l'écriture, seulement celles qui possèdent un équivalent direct avec le laotien.

<sup>439</sup> Ce marqueur a la même fonction que le *khrap* précédent mais est utilisé lorsque la locutrice est une femme.

<sup>440</sup> Typiquement, certains emplois du son « h- » sont transformés en « r- » insistant.



anecdotes marquantes durant leur traversée. Comme cette fois, où Mae Lom demande à Mae Phim si elle se rappelle d'une vendeuse de poissons particulière qui avait tendance à l'exaspérer par sa manière de parler. Elles passèrent toutes deux un moment à imiter la vendeuse en question en élevant la voix et en allongeant encore une fois des « *khaaa* » à répétition.

Par ailleurs, il m'a été donné d'accompagner à plusieurs reprises certains des habitants de Na Daeng faire leurs achats sur les marchés de Nong Khai et, malgré une intercompréhension fluide entre les locuteurs, certaines modifications pouvaient apparaître dans les usages des Laotiens au cours de leurs interactions avec des commerçants. Ils le faisaient notamment en valorisant l'expression « *khop khun* » par rapport à celle de « *khop chay* » (merci) et en insistant particulièrement sur les marques finales de politesse. Ces situations, pourtant récurrentes, peuvent apparaître légèrement inconfortables pour les locuteurs laotiens (même s'ils peuvent s'en moquer après coup) comme c'est le cas pour Mae Tu Mue, pourtant accoutumée à ce genre de transactions, qui ne peut s'empêcher d'avoir un sourire gêné à chaque fois qu'elle est amenée à user de ces expressions.

Ainsi, le parler formel thaïlandais peut être régulièrement moqué par les habitants et les habitantes de Ban Na Daeng parce qu'il paraît surjoué, condescendant, voir « snob ». Cependant, il fait partie d'un répertoire disponible et ne renvoie aucunement à une étrangeté exogène. Au contraire, malgré la frontière politique et le fait que l'on pourrait penser que ce parler thaï officiel n'a pas de valeur sur le marché linguistique national<sup>441</sup>, il constitue un registre de langue disponible, qui renvoie lui aussi à un répertoire plus légitime intimement intégré à des contraintes pratiques. La perception que les habitants de Hat Sai ont de la langue isan et/ou lao, c'est-à-dire une langue perçue comme plus populaire, plus vulgaire que le thaï standard, est aussi mais dans une moindre mesure, partagée par les habitants de la rive gauche. Ces derniers tentent d'ailleurs de faire un usage de la langue plus proche des usages standard lors d'interactions avec des inconnus de la rive opposée.

Ces éléments de *code-switching*<sup>442</sup>, qui peuvent être perçus dans les interactions commerçantes décrites plus haut, sont plus difficiles à reconnaître à une échelle plus locale, entre habitants de Na Daeng et Hat Sai, lors de la venue des premiers dans le territoire des seconds. Dans une telle situation de proximité, la *lingua franca* n'est majoritairement plus celle du thaï

<sup>441</sup> Il ne représente pas la langue du pouvoir laotien, des médias nationaux ou des institutions scolaires les plus élevées.

<sup>442</sup> Qui, dans son acception large, réfère au mélange de deux ou de plusieurs langages ou registre dans un même discours (Poplack, 2015).

standard – bien qu’il puisse arriver que certains ressortissants laotiens se fassent interpellé dans un registre plus ostensiblement thaï ou bien se fassent caricaturer de la même manière que dans les situations décrites précédemment. Les transformations que l’on peut constater dans les usages langagiers des laotiens à Nong Khai ne sont pas nécessairement de mise dans un tel cadre. De la même manière, les habitants de Hat Sai prennent souvent soin de ne pas utiliser de marqueurs lexicaux trop thaï dans leurs interactions avec les habitants de Na Daeng. Cependant, on peut noter une certaine tendance de ces derniers à tenter de remplacer les « h- » par des « l- » comme dans les termes « cent » (*hoi => loi*), « savoir » (*hu => lu*) ou « nous » (*hao => lao*). Ces petits aménagements de la langue ne consistent pas à faire « comme si », ou ne se résument pas à l’idée de vouloir faire comme sur le territoire à l’intérieur duquel on entre, mais sont plutôt significatives, il me semble, même dans ce contexte d’interconnaissance forte où l’intercompréhension est totale, d’une volonté d’éviter de paraître trop radicalement proche du cliché des Lao, dont les habitants de Na Daeng ont parfaitement conscience. Malgré la frontière nationale, le discrédit à l’égard de la langue lao, qui est renvoyée à l’Isan dans les médias nationaux thaïlandais et, secondairement, à l’autre rive par les habitants de Hat Sai, est largement ressenti par les habitants de la rive gauche. De la même façon, le thaï standard, quoique risible à certains égards, est perçu par ces derniers comme un registre plus légitime. De la sorte, malgré l’impossibilité de décrire des frontières linguistiques claires entre ces variétés, dialectes ou registres de langue, il n’en reste pas moins que la langue constitue un enjeu particulier d’érection de frontières symboliques et de distinction à la frontière. Que l’on essaie de réduire cette frontière symbolique ou, au contraire, que l’on tente de la dessiner, de telles manipulations se superposent et croisent la frontière nationale.

À l’inverse, face à certaines figures exogènes, la langue peut constituer un outil de rapprochement entre les habitants des deux rives. Par ma seule présence, j’ai représenté à plusieurs reprises cette figure étrangère. Un jour, un mariage a eu lieu entre un homme thaïlandais et une femme laotienne. Alors que je me trouvais dans la *sala* de la rive thaïlandaise, je pouvais entendre les battements répétés de la musique crachée par les enceintes de l’autre rive. Je constatais plusieurs allers-retours des membres de la belle-famille thaïlandaise sur le fleuve (qui provenaient d’un village situé plus en aval du fleuve, près de Phon Phisai) accompagnés par les conducteurs des pirogues et parfois certains de leurs nouveaux alliés laotiens. Alors qu’un de ces bateaux revient de la rive laotienne, un cousin thaïlandais du marié m’interpelle : « *mak sida ! mak sida !* », ce qui suscite une certaine hilarité des Laotiens et Thaïlandais qui l’accompagnent. L’expression est une plaisanterie, un jeu de mot utilisé à

l'adresse des *farang*. En effet, le terme de *mak sida* désigne, sur la rive laotienne et dans l'Isan, une goyave. En thaï central, une goyave se traduit par le terme de *farang*. Le mot *farang* possède alors un double-sens dans la langue thaïlandaise puisqu'il renvoie au fruit mais aussi à l'expression générique, employée aussi de l'autre côté de la frontière, pour qualifier un « européen », un « occidental » ou plus généralement les populations qui sont perçues comme impérialistes ou dominantes à l'égard de la Thaïlande et du Laos. On comprend ainsi l'intention qui réside dans cette interpellation qui constitue une *private joke* à mon adresse que seuls les locuteurs lao et isan peuvent saisir. Au milieu d'une assistance composée de Laotiens et de Thaïlandais, l'usage de cette expression dénote à la fois de la manière dont l'étranger est perçu et objectifié (assimilé à un fruit) mais aussi de la connivence entre les deux groupes face à la figure de l'étranger que je représente. Ainsi, on retrouve une ambivalence qui était déjà observable dans les différents clichés et stéréotypes que les uns se font des autres selon laquelle les deux populations peuvent alternativement se représenter comme proches et comme distinctes. Et malgré une langue sensiblement similaire, celle-ci peut néanmoins constituer un instrument de distinction et, comme on peut le voir avec l'usage de cette plaisanterie, un outil de rapprochement face à des éléments exogènes.

Des auteurs comme Duncan McCargo et Saowanee T. Alexander ont montré par le biais d'enquêtes plus systématiques auprès des étudiants de l'université d'Ubon Ratchatani, comment les locuteurs de l'Isan se trouvaient dans une situation de diglossie récurrente, employant alternativement l'isan et le thaï standard selon le contexte d'énonciation. Leur enquête a montré comment les cercles intimes (amis et familles) étaient les lieux privilégiés de l'emploi du parler isan et les espaces institutionnels et neutres encourageaient plutôt l'usage du thaï standard. Dans ce contexte de diglossie, le thaï standard représenterait la variété de langage haute et le *phasa isan* représenterait la variété basse, alors que la plupart des informateurs se considèrent comme étant aussi compétents dans l'un et l'autre registre (Alexander & McCargo, 2014). La majorité des informateurs de cette enquête étant étudiants, on peut dire que les résultats de cette recherche concernaient essentiellement les jeunes. Néanmoins, les descriptions ethnographiques effectuées à Ban Hat Sai tendent aux mêmes conclusions sans que cela ne concerne que les habitants les plus jeunes. Il n'existe pas à ma connaissance d'enquête similaire à propos des usages et des perceptions comparés de la langue entre locuteurs lao et locuteurs du *phasa isan*. La trop forte similarité linguistique entre les deux ensembles contribue sans aucun doute à l'absence de ce type d'enquête qui reste encore à réaliser. Ce que je voulais néanmoins souligner,

c'est que malgré des similarités évidentes, le langage pouvait constituer, jusqu'à un certain degré, un outil qui pouvait être manipulé dans l'ajustement de certaines frontières symboliques. C'est aussi pour cette raison que le matériau choisi pour rendre compte de certains de ces ajustements revêt la forme de l'anecdote. Il me semble que c'est dans le cadre le plus intime des interactions interpersonnelles que l'on peut voir à l'œuvre ce type de menus ajustements. Les formes strictement linguistiques sont particulièrement utiles mais les connotations de leurs usages prennent leur sens en fonction des interlocuteurs en présence, de leurs propres habitudes et de la tonalité de l'interaction elle-même. L'usage de stéréotypes, de la caricature et de l'imitation donnent un sens particulier aux formes strictement linguistiques qu'il est intéressant d'appréhender pour saisir les procédés de distinction et d'indistinction à la frontière. Pour reprendre des termes propres aux courants de l'ethnicité qui s'intéressent particulièrement à la manipulation des frontières (*boundary-making approach*), ces usages langagiers peuvent servir à ériger des frontières symboliques entre les groupes en les étendant ou en les contractant (*boundary shifting*) ou en faisant valoir d'autres formes de divisions sociales plutôt que l'ethnicité (*boundary blurring*) (Wimmer, 2013). Si dans notre cas, il est difficile de dire que nous avons affaire à une distinction ethnique entre habitant de l'une et l'autre rive, ces différentes stratégies sont néanmoins perceptibles dans la dynamique d'ajustement à la frontière isan-lao. D'aucuns pourraient affirmer que ces ajustements relèvent au mieux d'un « narcissisme des petites différences » où des groupes et des populations proches à tous les points de vue se distinguerait l'une de l'autre, non pas en raison de facteurs extérieurs déterminants, mais en raison d'un « narcissisme des petites différences » (Blok, 1998). La dernière section de ce chapitre tentera de répondre à cette question en invoquant certains développements récents des théories de l'ethnicité pour tenter de qualifier ces différents ajustements à la frontière ainsi que, réciproquement, le rôle de la frontière politique dans ces ajustements.

## C. AU MILIEU DES BORDS, A L'INTERSECTION DES LIMITES

Ces derniers développements concernant la manipulation des stéréotypes, des caricatures, des imitations et des usages langagiers viennent illustrer certains des constats qui, analysés selon différents points de vue et à différentes échelles, se sont répétés tout au long de mon travail de recherche. Ils soulignent les usages pratiques de procédés de réification qui réutilisent et manipulent des éléments déjà présents au sein de la rhétorique historiographique nationale, en accord avec certaines des dynamiques à l'œuvre dans la structuration frontalière du marché du travail, des migrations et de l'alliance. L'espace frontalier thaï-lao constitue ainsi un espace d'observation privilégié de l'usage pratique des catégories de division du monde social et de leur variabilité.

Parmi les catégories les plus problématiques, celle de « lao » apparaît être la plus difficile à appréhender en même temps qu'elle est celle qui possède sans aucun doute l'enjeu définitoire le plus important. On le voit à propos des usages langagiers, en même temps que l'appréhension objective de la catégorie linguistique de lao pose plusieurs difficultés, les usages langagiers lao peuvent renvoyer, jusqu'à un certain degré, à des registres différents. Tout du moins, certains usages servent, implicitement ou explicitement, à repousser ou à étendre les frontières correspondants aux usages du lao et, partant, de celles qui définissent le groupe de locuteurs qui lui sont associés. À plusieurs égards, l'usage par les habitants de Ban Hat Sai de certains stéréotypes nationaux et, en particulier, le caractère ambivalent et, à première vue paradoxal, sur lequel repose le contenu des discours reflète les variations de positionnements à l'égard de la catégorie de *khon lao*<sup>443</sup>. Tantôt auto-qualification, tantôt qualificatif exclusivement réservé à l'autre rive et aux immigrés récents, renvoyant à une paysannerie arriérée ou à une ruralité originelle, à un passé révolu ou à un présent non-corrompu, à la débauche ou à la préservation culturelle, être lao ou être du Laos – ce qui semble pourtant renvoyer à des catégories distinctes (ethnie et nation) – constituent deux ensembles dont les enjeux définitoires sont importants. En effet, si les caractéristiques propres au *khon lao* et au *prathet lao* peuvent apparaître si variables, c'est principalement parce que les attributs de ces catégories sont de première importance pour

---

<sup>443</sup> Si dans le texte, je fais une distinction entre la catégorie de Lao (qui renvoie à l'idée d'une certaine « laocité »), les Lao (telle que les spécialistes l'entendent c'est-à-dire comme catégorie ethnique) et les Laotiens comme habitants du Laos, ces deux dernières définitions sont, la grande majorité du temps, englobées par la seule expression « *khon lao* » par mes interlocuteurs des deux rives. Le contexte permet, la plupart du temps, de déterminer à quel ensemble cela fait référence mais il n'en reste pas moins qu'une ambiguïté demeure.

ceux qui sont installés sur la rive thaïlandaise. Malgré les évitements, malgré le fait que certains individus puissent, par exemple, n'avoir aucun lien avec des personnalités de la rive laotienne, que les conséquences de l'économie fluviale ou frontalière soient absentes ou négligeables sur la vie économique quotidienne de certains d'entre eux ; le diptyque Thaï-Lao ou le triptyque Thaï-Isan-Lao constitue un enjeu de définition, un sujet de discussion récurrent et surtout une des grilles de lecture de la réalité sociale. Ces catégories constituent les objets implicites du comparatisme pratique qui a lieu à la frontière (aussi bien entre individus de l'une ou de l'autre rive qu'entre les différentes populations d'un même territoire).

Ainsi, au centre de cet espace frontalier se joue l'attribution de ces différentes catégories et la manipulation d'autres frontières – cette fois-ci symboliques et sociales – qui reposent sur, se superposent et croisent la frontière géopolitique qui, on l'a vu, est davantage un espace dense socialement structuré qu'une simple ligne de démarcation. Comment qualifier ces frontières qui sont manipulées par les acteurs des deux rives ? Ne sont-elles que des frontières métaphoriques ? Sont-elles des frontières ethniques dans un contexte où l'indistinction culturelle est particulièrement forte ? Je voudrais rendre compte, dans la section suivante, de l'intérêt des développements récents de certaines théories de l'ethnicité dans la qualification et l'analyse des manipulations des frontières dans la constitution des groupes. Ce détour théorique permettra de questionner la nature ethnique ou non de la distinction à la frontière.

## 1. UNE QUESTION D'ETHNICITÉ ?

### *L'approche de la fabrication des frontières (boundary-making approach)*

Depuis les années 1970 et l'introduction de Fredrik Barth de l'ouvrage *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*, la métaphore frontalière a eu un succès particulièrement retentissant sur le renouvellement et le développement des théories de l'ethnicité mais aussi plus généralement sur l'étude des processus de catégorisation sociale. La proposition de Barth se voulait être une approche critique des approches antérieures de l'ethnicité qui s'accordaient principalement sur le fait que chaque groupe ethnique représentait une forme culturelle unique et historiquement constituée, aux frontières sociales clairement déterminées (il y a un « en-dehors » et « un en-dedans »). L'idée de ces approches précédentes étaient alors de décrire les attributs caractéristiques d'un groupe, leurs modes de transmission



et les relations que ces ensembles constitués pouvaient avoir entre eux. L'approche barthienne se propose quant à elle de s'intéresser plus particulièrement aux espaces intermédiaires et à la manipulation des frontières par les individus dans le but de fonder une analyse de la structuration sociale des frontières culturelles (Barth, [1969] 1998a). Selon cette perspective, la définition des groupes ne repose pas seulement sur l'idée d'une culture partagée mais résulte majoritairement du marquage et du maintien des frontières entre les groupes qui ne respectent pas nécessairement la frontière culturelle telle qu'elle est observée depuis l'extérieur. Une telle analyse s'intéresse, par exemple, à la manière dont certains individus peuvent user de certains marqueurs diacritiques plutôt que d'autres pour maintenir ou redéfinir les frontières entre les groupes (il s'agit dans le texte de Barth d'en appeler à la multiplication de recherches consacrées précisément aux modalités de maintien ou de déplacements de ces frontières).

Cette approche barthienne a largement été développée et commentée durant les cinquante dernières années et ce texte est devenu la fondation de ce que l'on a appelé l'approche constructiviste de l'ethnicité (en opposition à une approche primordialiste) (Poutignat, Streiff-Fénart, & Barth, 1995). La *boundary making approach* regroupe une variété de productions théoriques et méthodologiques ayant pour objectif d'étudier les différents mécanismes d'élaboration des frontières entre les groupes sociaux. Le risque de certaines de ces approches constructivistes réside néanmoins dans le fait de considérer le phénomène ethnique comme étant extrêmement variable selon les situations et d'omettre les contraintes et les hiérarchies qui pèsent sur les groupes et les individus dans les possibilités de modifications et d'attributions de ces frontières ethniques :

It is equally problematic however, to identify fluidity, situational variability and strategic malleability as the very nature of the ethnic phenomenon *as such*, as in radical versions of the constructivist paradigm (e.g. Nagel 1994) that treat ethnicity as a mere « imagined community », as a cognitive scheme of little consequence to the life chances of individuals, or as an individual « identity choice » among many others (Wimmer, 2013, p. 26).

Andreas Wimmer représente sans doute, avec Michèle Lamont ou Roger Brubaker, l'un des représentants les plus actifs de cette approche et de sa réactualisation contemporaine. Son ouvrage *Ethnic boundary making* peut être d'un soutien tout particulier dans l'analyse des usages comparés de la distinction et de l'indistinction telles qu'elles se réalisent dans notre cas. L'ambition de *Ethnic boundary making* est particulièrement grande en ce que l'auteur tente d'y

dresser une typologie et un cadre d'analyse théorique intégrant logiquement toutes les formes d'édifications de frontières ethniques, proposant une typologie des facteurs qui influencent ces stratégies et agrégeant un nombre impressionnant d'auteurs et d'exemples empiriques. Si A. Wimmer se situe dans l'héritage du constructivisme barthien et de la théorie des frontières sociales, il critique la plupart des approches qui voudraient trancher sur les mécanismes universaux de l'ethnicité et qui tendraient à établir que ses mécanismes sont, soit fondamentalement le fait de stratégies individuelles ou collectives (instrumentalisme), soit le fait de certains facteurs culturels (primordialisme), soit le fait d'une imposition unilatérale par un pouvoir centralisée, etc. Il affirme ainsi qu'il n'est pas souhaitable de trancher entre l'un ou l'autre de ces paradigmes pour saisir les mécanismes de l'ethnicité mais plutôt qu'il faut considérer que certaines circonstances historiques peuvent parfois privilégier certains mécanismes et parfois d'autres (Wimmer, 2008). Il présente nombre d'exemples éloignés dans le temps ou dans l'espace pour tenter d'élaborer une typologie qui serait à même d'analyser ces différentes variations selon un certain nombre de critères discrets et finis. Un autre des objectifs de Wimmer est de démêler la question ethnique des autres modalités de division et de classification du monde social<sup>444</sup> en affirmant que tout principe de ce type n'est pas le résultat de classifications ethniques. Il tente de montrer comment dans certaines situations, des logiques de distribution sociales différenciées peuvent apparaître comme étant le fait d'une division ethnique de la réalité alors qu'elles seraient, en réalité, le fait d'autres facteurs déterminants comme la localité, les classes sociales, etc.

Selon certains des critères définis par A. Wimmer, peut-on dire que les logiques pratiques de la relation à la frontière thaï-lao, les représentations qui y sont associées et les logiques de distinction et d'indistinction qui s'y jouent sont démonstratives de mécanismes propre à l'ethnicité ? Wimmer adopte une définition large de l'ethnicité empruntée à Max Weber :

ethnicity is understood as a subjectively felt belonging to a group that is distinguished by a shared culture and by common ancestry. This belief in shared culture and ancestry rests on cultural practice perceived as « typical » for the community, or on myths of a common historical origin, or on phenotypical similarities indicating common descent. [...] In this broad understanding of ethnicity « race » is treated as a subtype of ethnicity as is

<sup>444</sup> Il donne l'exemple de certains quartiers d'immigration en Suisse où, si l'ethnicité semble apparaître comme un facteur déterminant de formation des groupes, elle cache en réalité une distinction entre immigrés installés depuis plusieurs décennies dans le quartier étudiés et nouveaux résidents.

nationhood. If phenotypical features or genealogical descent indicate group membership, we speak of ethnosomatic group. If members of an ethnic community have developed national aspirations and demand (or already control) a state of their own, we describe such categories and groups as nations. Further subtypes of ethnicity can be distinguished depending on the type of markers that are used to substantiate the belief in shared culture and ancestry, most importantly ethnoreligious, ethnoregional, and ethnolinguistic categories and groups (Wimmer, 2013, pp. 7–8).

### *L'intérêt et la difficulté de la typologie*

L'intérêt d'une approche en termes de frontières sociales (*boundaries*) permet de déterminer lesquels des critères sont les plus saillants dans la catégorisation des groupes entre eux et si les critères ethniques sont les plus déterminants ou non. L'une des difficultés que pose ici l'approche de Wimmer est qu'elle est construite dans le cadre d'un certain nationalisme méthodologique et que les logiques de maintien et de transformation des frontières de groupes sont étudiées à l'intérieur des territoires nationaux, ce qui ne laisse que peu de place pour les catégories transnationales ou transfrontalières. Pourtant, dans le cas thaï-lao, et ce à différentes échelles d'analyse, on voit bien que les frontières entre les catégories sont établies au-delà du seul cadre étatico-national, même si celui-ci produit un certain nombre des facteurs déterminants de la catégorisation. À l'inverse, la classification transfrontalière ethnolinguistique n'est pas la seule des frontières établies. De même, adopter la définition élargie de l'ethnicité selon Wimmer, qui inclue les catégorisations nationales et raciales (telles qu'elles sont pensées par les acteurs), suffit-il à expliquer la logique des catégorisations et des classements à la frontière ? En tentant dans les lignes qui suivent de retracer succinctement quelques exemples de manipulation des frontières, je souhaiterais montrer que si le critère de l'ethnicité est présent, à plusieurs égards, dans les logiques de classification à la frontière, il peut masquer d'autres logiques de classification qui ont à voir avec la structure des rapports sociaux à l'échelle régionale tout autant qu'à l'échelle locale.

S'il fallait prendre l'échelle nationale thaïlandaise comme échelle principale d'analyse, on pourrait résumer ainsi que les frontières s'établissent globalement selon un cadre ethnorégionale. Dans cette perspective, l'Isan, incluant un certain nombre de groupes distingués du point de vue ethnolinguistique, demeure une unité socio-territoriale privilégiée d'analyse pour comprendre les grandes frontières entre les groupes nationaux, comme en témoigne la

manière dont sont interprétés les conflits politiques de ces dernières années (*phak isan* et *phak nuea* contre *phak klang* et *phak tai*). Simultanément, la construction nationale thaïlandaise – je rappelle que Wimmer considère la nation comme étant un sous-produit de l’ethnicité – implique l’intégration d’une grande majorité de groupes différenciés au sein d’un même ensemble ethnico-national thaï selon un mode d’expansion de ses frontières ethniques que Wimmer caractérise comme paradigmatique de la construction nationale<sup>445</sup>. Ensuite, la catégorie de « lao » dont on a noté qu’elle pouvait être particulièrement difficile à appréhender, renvoie à un ensemble socio-culturel (dont on pourrait dire qu’il est plus spécifiquement ethnique ou ethnolinguistique) qui, dans les médias thaïlandais, le cinéma et dans l’image que s’en font une partie des populations du centre thaïlandais, mais aussi, à certains égards, pour les habitants de l’Isan et la plupart des ethnologues, transcende la frontière nationale en incluant une partie de la population laotienne et la grande majorité de la population de l’Isan (toujours selon une logique ethnorégionale). C’est selon cette même logique que les habitants de Hat Sai et de Na Daeng, lorsque la question de la relation entre l’Isan et le Laos leur est posée, mentionnent les liens historiques et culturels qui les lient au sein d’un groupe lao transfrontalier. Ces trois ensembles de catégorisation (ethnonationale, ethnorégionale et ethnolinguistique) coexistent mais reposent sur des présupposés différents. Par ailleurs, ils peuvent respectivement et partiellement correspondre à la définition de l’ethnicité telle que proposée par Wimmer et qui est expliquée plus haut, tout en renvoyant à des échelles différentes et bénéficiant de dispositifs plus ou moins intenses, plus ou moins hégémoniques, de maintien de leurs propres frontières (l’appareil d’État étant un des outils les plus puissants pour maintenir ou établir une hégémonie sur la définition des frontières, bien que celui-ci puisse être remis en cause par les individus).

Si on considère, à la suite de Wimmer, que la nation et l’ethnorégionalisme sont des sous-produits de l’ethnicité<sup>446</sup>, alors ces trois modalités de catégorisation de la vie sociale thaïlandaise

<sup>445</sup> Wimmer considère alors que les processus de construction nationale représentent sans aucun doute la stratégie la plus largement étudiée d’expansion des frontières ethniques et distingue trois modes privilégiés de cette expansion : l’incorporation, où les élites redéfinissent un groupe ethnique existant comme nation au sein duquel tout le monde devrait s’unir ( $a+b=a$ ), l’amalgame, où une nouvelle catégorie ethnique est élaborée à partir de plusieurs catégories existantes ( $a+b=c$ ) et enfin, le changement d’emphase, où un plus grand niveau de distinction catégorielle remplace les distinctions ethniques existantes ( $c=a+b$ ). Selon cette typologie, la France représenterait le cas paradigmatique des stratégies d’incorporation et on pourrait ajouter à cette catégorie l’exemple de la construction nationale thaïlandaise. Le cas laotien est sans doute plus complexe à insérer dans cette typologie en raison des transformations qu’il a subi au cours du vingtième siècle. Il inclut simultanément un procédé d’incorporation, où le groupe lao fait référence à la nation entière tout en mettant l’emphase ( $c=a+b$ ), ces dernières décennies, sur une certaine diversité ethnique contrôlée (les différents dispositifs de migrations forcées de certains groupes viennent contredire cet engouement officiel pour la diversité ethnique).

<sup>446</sup> Dans un commentaire de l’ouvrage d’A. Wimmer, Roger Brubaker critique l’inclusion de la nation comme sous-catégorie de l’ethnicité. Si la nation a beaucoup à voir avec les logiques de l’ethnicité, elle est aussi caractérisée par bien d’autres aspects, notamment la logique d’État et la citoyenneté. La nation peut – et le fait souvent – intégrer plusieurs groupes ethniques : « True, nation-state formation has historically been deeply (though variably)

et des habitants de la région du Nord-Est ont à voir avec les logiques de l'ethnicité mais renvoie à des échelles et à une topologie des frontières (et donc des groupes) différentes. La définition exogène de l'ethnicité voudrait que la dernière des formes de catégorisation, celle qui inclut l'Isan et la population lao du Laos au sein d'un même groupe, soit la plus appropriée à la définition ethnique (traits culturels diacritiques partagés, généalogie historique et langage communs). Pour autant, les deux autres catégorisations telles qu'elles sont perçues et construites reposent aussi sur la base de présupposés similaires.

Une des modalités possibles d'analyse de ces différents niveaux d'ensembles ethniques seraient d'adopter une logique segmentaire telle qu'elle est notamment développée par Michael Moerman dans son article classique « *Who are the Lue ?* » (Moerman, 1965). Cette logique est rattachée à un courant d'interprétation décrit comme l'école situationniste (Wimmer, 2013) dans laquelle les catégories ethniques mobilisées par les acteurs varient en fonction des situations et des échelles de référence. Le point de départ de M. Moerman est assez similaire à ceux d'autres approches critiques du primordialisme, à savoir que pour tenter de circonscrire un groupe ethnique, il faut s'intéresser à ses interactions avec les autres groupes plutôt que de seulement dresser certains de ses traits culturels diacritiques, ce qui pourrait concourir à la circonscription d'un isolat. Son étude des villageois de Ban Ping, dans le nord thaïlandais où les habitants se qualifient de « Lue », souligne la difficulté de distinguer des traits « Lue » caractéristiques et définitifs. L'auteur montre plutôt qu'il existe une variété, relativement finie, de dénominations et d'auto-qualifications qui sont fonction de l'échelle taxonomique de la situation d'interaction (c'est-à-dire que par rapport à un Thaï-central, les personnes pourront se qualifier d'habitants du Nord, puis parmi d'autres groupes Taï comme étant Lue, par rapport à d'autres Lue comme étant Phong, etc.) (Moerman, 1965). D'après l'auteur, la production de frontières des groupes ethniques procéderait selon une logique segmentaire où les groupes et leurs frontières seraient

---

intertwined with ethnicity. But the logic of the nation state is in the first instance a statist logic. Nation states draw sharp and consequential distinctions between those who belong to the state (citizens) and those who do not (foreigners). Citizenship is itself of course not just an instrument but also an object of closure [...] and understandings of race or ethnocultural nationality have been used in many contexts to exclude entire categories of people from citizenship. But social closure based on formal citizenship or state membership differs in principle and mode of operation from social closure based on informal understandings of ethnicity or nation membership. Notably, since almost all contemporary nation states have ethnically heterogeneous citizenries that include large minorities whose membership of the nation is contested despite their formal citizenship of the state, closure along the lines of citizenship does not follow an ethnic logic. I agree that such closure follows a national as well as a statist logic; but I do not see this kind of nation-statist exclusion as a subtype of ethnic exclusion. Rather, I would stress the analytical autonomy of the workings of formal citizenship (and with it the legal and organizational dimension of the nation state) vis-à-vis the workings of ethnic categories (Brubaker, 2014, pp. 805–806). »

définis selon l'échelle considérée<sup>447</sup>. Selon cette même logique, on pourrait interpréter les auto-catégorisations des habitants de Ban Hat Sai comme relevant de différents arguments stratégiques en fonction des échelles représentées dans l'interaction. Ainsi, à une échelle internationale, les habitants se revendiqueraient comme étant Thaï face à des Lao et Isan ou Lao face aux Thaïlandais centraux. Cependant, si on voit bien que cette logique de contraste segmentaire peut s'avérer cohérente, elle n'arrive pas à rendre compte de la complexité des processus de catégorisation à la frontière, ni du fait que ces différents segments, même à une échelle donnée, ne sont pas mutuellement exclusifs. De plus, dans notre cas particulier, elle n'explique pas le déplacement récurrent de la catégorie de lao qui peut s'avérer être à la fois un marqueur national, transnational et ethnique (voir régional). Enfin, une partie de ces théories situationnistes portent sans doute trop d'importance aux stratégies individuelles, à la théorie du choix rationnel inspirée de M. Banton, dans la désignation et l'auto-désignation des groupes et de leurs frontières, ce qui élude le poids de certaines classifications et impositions hégémoniques et la structure des pouvoirs qui sont aussi des pouvoirs de classifications et de classement.

### *Superposition locale de différents ordres catégoriels*

Un court passage en revue des situations décrites et des analyses émises précédemment permet de rendre compte de l'interpénétration des différentes échelles au sein de la situation frontalière thaï-lao et des différents processus de maintien et de transformation des frontières symboliques et sociales entre les groupes. Je ne vais pas revenir sur les processus de construction nationale et de catégorisation à l'échelle des États que j'ai déjà évoqués à plusieurs reprises mais

---

<sup>447</sup> Charles F. Keyes prolonge cette approche segmentaire tout en soulignant l'importance d'y intégrer certaines des caractéristiques renouvelées de la définition primordialiste. Il souligne l'importance du sentiment de descendance commune et de sa variabilité selon les échelles considérées : « One of the most important implications of seeing ethnic groups as involving a descent principle has been noted by Banton in a recent review of a collection of articles on ethnicity : « A descent line always breaks up into segments and people identify, in varying circumstances, with units of different scale » (Banton, 1976 :p. 145). That ethnic groups belong to a hierarchy of nested segments which are in opposition to segments of the same order has been pointed out before, notably by M. G. Smith [...] but the lesson has been lost on most Western social scientists who have generally continued to insist on the mutual exclusivity of ethnic group affiliations. » ; « Ethnic groups, unlike races, are not mutually exclusive, but are structured in segmentary hierarchies with each more inclusive segment subsuming ethnic groups which were contrastive at another level. The claim to shared descent may be, and in many cases is, reinforced by a claim to shared place of birth ; however locality groups are not everywhere the same as ethnic groups and distinctions based on descent may be cross-cut by distinctions based upon place of birth. While ethnic groups are based fundamentally on the idea of shared descent, they take their particular form as a consequence of the structure of intergroup relations (C. F. Keyes, 1976). »



plutôt tenter de montrer comment ces différents ordres de catégorisation sont représentés dans les rapports frontaliers à l'échelle locale.

Parmi les modalités d'édification de frontières entre les groupes, la nationalité et la citoyenneté sont sans doute les plus répandues, les plus discriminantes et les plus exclusives (nationaux vs. étrangers) à travers le monde. C'est aussi le cas à la frontière thaï-lao. Les quelques femmes originaires du Laos et présentes à Hat Sai ou dans les villages voisins depuis parfois plusieurs décennies, ne bénéficient pas de la nationalité thaïlandaise malgré leur mariage avec un homme thaïlandais. De ce fait, elles ne peuvent travailler ni circuler librement dans le territoire national et demeurent sous la tutelle de leur époux. La citoyenneté, si elle est la modalité la plus répandue de classification des groupes et des individus, n'en dresse pas moins une frontière matérielle forte entre ceux qui sont inclus dans le groupe et ceux qui n'y appartiennent pas. On voit que certaines logiques de transgression des frontières, de passage de l'une à l'autre (*individual crossing* selon les termes de Wimmer), ne suffisent pas toujours à intégrer un autre groupe. Ici, le passage d'un côté de la frontière étatique (qui représente un type de frontière symbolique très institutionnalisée et très réglementée) à un autre, ne résulte pas nécessairement en la réussite d'une incorporation pleine et entière à l'intérieur du groupe national thaïlandais.

En même temps que le passage d'une frontière nationale ne garantit pas l'insertion systématique au sein du groupe national en question (être thaïlandaise), il peut conduire à une insertion au sein du groupe villageois local (dans ce cas, les individus continuent d'être désignés comme « Lao » et non « Thaïe » ou « Isan »). Ces femmes sont simultanément considérées comme des habitants de Hat Sai et comme des habitants de Na Daeng (« *ban hao* ») ou d'autres villages laotiens dont elles sont originaires. Aussi, la fermeture sociale (*social closure*) de l'appartenance locale est relativement faible. Ce fait est d'autant plus vrai pour des personnalités comme Mae Thom et d'autres anciens réfugiés du Laos qui sont considérés (et se considèrent) comme des habitants légitimes de Hat Sai, ayant potentiellement accès à des postes à responsabilité dans le village. Néanmoins, à l'inverse des immigrées récentes, les personnes arrivées depuis une quarantaine d'années dans le village sont perçues (et se perçoivent) comme des Isan ou des Thaïs plutôt que comme des Lao dont ils se distinguent à maintes occasions. Cette relative perméabilité des frontières de l'appartenance locale est d'autant plus remarquable que nombre des habitants de Hat Sai, notamment des hommes en raison de la tendance que l'on a vu encore persistante à l'uxorilocalité, sont originaires d'autres localités, d'autres provinces voire d'autres régions (*phak*) de Thaïlande sans que cela ne questionne aucunement leur statut

de membre à part entière de la communauté villageoise locale, ou leur accession aux responsabilités locales. Cette relative porosité de l'appartenance locale a nécessairement ses limites et il est clair que d'éventuels individus étrangers provenant d'autres pays (hors Laos) qui viendraient se marier et habiter à Hat Sai ne seraient pas considérés comme des membres à part entière du village. Certains critères *emic* de différenciation culturelle, voire raciale<sup>448</sup>, viendraient établir une frontière entre les résidents et ces éventuels étrangers. Dans ce cadre, la conviction d'appartenir à un ensemble culturel commun, et notamment linguistique, demeurerait tout de même un critère privilégié pour établir les frontières entre les groupes. Cet ensemble culturel acceptable regroupe la totalité des nationaux de Thaïlande et les Lao du Laos. Et on voit bien que dans les critères d'appartenance locale, la distinction entre l'Isan et le reste de la Thaïlande semble n'avoir que peu de poids.

Cependant, si les critères théoriques de cette appartenance locale apparaissent relativement élargis, plusieurs obstacles (ou frontières symboliques) peuvent rendre difficiles certaines transgressions. Je viens de le dire, les possibilités d'accession à la nationalité thaïlandaise peuvent être un obstacle matériel particulièrement fort, même si on peut parfois s'en arranger<sup>449</sup>. Mais de plus, comme on l'a vu, les possibilités d'alliance et ainsi d'inclusion au sein d'un territoire et d'un réseau de relations locales ne sont pas les mêmes en fonction du sexe. Depuis quelques années, les mariages transfrontaliers concernent avant tout les mariages d'une femme laotienne avec un homme thaïlandais. Alors que les mariages d'hommes laotiens avec des femmes thaïlandaises apparaissaient possibles auparavant, ceux-ci semblent avoir aujourd'hui presque disparus. Cette relative ouverture sociale aux membres de l'autre rive ne repose pas seulement sur des critères d'indifférenciation culturelle et linguistique mais est dépendante de facteurs sexués. Rien que dans les critères d'appartenance à une communauté locale, l'édification des frontières définissant ceux qui peuvent y appartenir et ceux qui ne peuvent pas agrège un certain nombre de critères interdépendants (ici, sexe et nationalité). On voit bien dans le cadre de certaines tendances de l'alliance transfrontalière, que l'édification de frontières sociales entre les deux groupes frontaliers ne sont pas le seul fait de stratégies de transgression ou de maintien qui sont individuelles mais qui dépendent de logiques collectives intériorisées où les hommes laotiens ne sont aujourd'hui plus considérés comme des alliés désirables. Cela a pour conséquence logique que les mariages mixtes contemporains, du point de

---

<sup>448</sup> J'évoque ici les processus locaux de différenciation qui s'appuient sur des critères phénotypiques. On a vu plus tôt comment les *farang* pouvaient parfois être considérés comme faisant partie d'un ordre ontologique différent.

<sup>449</sup> C'est le cas lorsque certains enfants de femmes laotiennes sont reportés sur le livret de famille d'une famille thaïlandaise pour contourner la réglementation sur le droit à la nationalité.

vue de Na Daeng, se soldent par l'alliance avec un homme thaïlandais sans que cela soit pour autant le résultat d'une disqualification des femmes thaïlandaises comme potentielles épouses.

Du point de vue des traversées quotidiennes, la perméabilité ou la porosité de l'espace frontalier en lui-même peuvent être interprétées selon les critères de la *boundary making approach*. Dès lors, depuis le point de vue de la rive thaïlandaise, la frontière peut apparaître particulièrement ouverte à la venue de Laotiens sur le territoire thaïlandais à l'échelle localisée des deux villages. En même temps, on peut penser que ce degré d'ouverture à l'indifférenciation culturelle qui se joue entre les deux groupes de part et d'autre de la frontière, les critères de la division sociale du travail (notamment la nécessité reconnue par les habitants de Ban Hat Sai et par les autorités du district et de la province d'embaucher des travailleurs laotiens dans les rizières compte-tenu de l'absence de main d'œuvre locale) ainsi que l'interconnaissance, influent sur le degré d'ouverture de la frontière. De même, la nature des transactions commerciales et des biens commercés (le *ya ba* par exemple) sont des facteurs d'ouverture et de fermeture de la frontière. À l'inverse, l'ouverture restreinte de la frontière du point de vue laotien montre que l'indistinction ethnique n'est pas un critère suffisant pour expliquer le degré d'ouverture de la frontière, il doit être suppléé par les critères de la filiation ou de l'alliance.

Andreas Wimmer définit quatre critères principaux pour mettre au jour les frontières ethniques (et subséquemment la définition des groupes dans le monde) : la localisation et la saillance politique des frontières, la fermeture sociale (*social closure*), la différenciation culturelle et la stabilité dans le temps. Dans le cas de la frontière thaï-lao, l'interprétation de ces différents critères pose plusieurs difficultés dans la mesure où chacun d'entre eux peut renvoyer à des ensembles relativement différents. Si l'on prend celui de la localisation et de la saillance politique des frontières<sup>450</sup>, on comprend bien dans le contexte thaïlandais que les alliances politiques semblent globalement se jouer (et être interprétées) au sein d'une distinction ethnorégionale plutôt qu'entre lao-isan. On le comprend aisément dans la mesure où on a affaire à deux entités politiques nationales distinctes. Bien que les habitants de Na Daeng confèrent une importance aux enjeux politiques locaux du district d'Hatxayfong, ils suivent de très près la vie politique thaïlandaise et ont en majorité soutenu (à distance) le mouvement des Chemises Rouges. Néanmoins, on peut difficilement parler d'alliance politique. Du point de vue de la fermeture

---

<sup>450</sup> L'auteur affirme alors que lorsque les frontières sont saillantes, les alliances politiques ont plus de chance d'être formées entre co-ethniques plutôt qu'entre individus situés de part et d'autre de la frontière.

sociale du groupe (*social closure*)<sup>451</sup>, les quelques éléments présentés précédemment penchent simultanément pour une fermeture et une relative ouverture. La division du travail frontalier entre les habitants, les possibilités d'accession à la nationalité de l'un ou de l'autre pays et l'unilatéralité des mariages penchent pour une fermeture sociale. La porosité de la frontière pour les Laotiens, l'intégration réussie de personnes originaires du Laos et la possibilité de mariage mixte avec une femme laotienne, penchent pour une relative ouverture. Le critère de la différenciation culturelle est sans doute le plus évident puisqu'il penche majoritairement pour l'indistinction des différents habitants de la frontière bien que cela fonctionne aussi pour les autres résidents thaïlandais. La question du degré de la distinction pose une certaine difficulté dans l'application d'une telle typologie. Enfin, le degré de stabilité dans le temps, pose lui aussi une certaine difficulté en fonction de l'échelle considérée. Certes, les habitants qu'ils soient d'une rive ou de l'autre, soutiennent encore aujourd'hui être le produit d'une histoire et d'une parenté commune qui explique leur proximité culturelle. Néanmoins, les constructions et les classifications nationales respectives de l'ethnicité ont ajouté de nouvelles frontières de groupes qui, eux-mêmes se superposent et croisent l'idée d'un groupe lao homogène et transnational. De même, la nature de la limite politique s'est profondément transformée dans le temps, au même titre que les possibilités d'échanges, de mariages et d'installations de part et d'autre du fleuve.

Les outils théoriques développés par Wimmer peuvent s'avérer être d'une grande portée heuristique au sein d'un projet comparatif des formes de l'ethnicité dans l'espace et dans l'histoire. Néanmoins, l'application d'une telle typologie pose certaines difficultés dans un contexte transnational où les frontières sociales et culturelles érigées entre les États-Nations et par les États-Nations se superposent à d'autres frontières locales. De même, la typologie pose plusieurs difficultés d'interprétation des situations ethnographiques précises, notamment à propos du lien que l'on peut établir entre les frontières que les personnes établissent elles-mêmes, certaines frontières matérielles, notamment les frontières étatiques, les catégories établies par les pouvoirs d'État (citoyenneté, ethnorégionalisme, diversité ethnolinguistique) et l'interaction de ces différents niveaux de catégorisation au sein d'une même échelle d'analyse (ici deux localités frontalières). Ce qui est caractéristique de l'ethnographie localisée de la frontière thaï-lao, c'est que plusieurs ordres de catégorisation fonctionnent simultanément, certains

---

<sup>451</sup> Un haut degré de fermeture sociale implique qu'une frontière ne peut être aisément franchie et cela a des conséquences pour la vie quotidienne parce qu'elle dénie l'accès à des ressources qui ont été monopolisées par le groupe dominant (Wimmer, 2013).

privilégiant la dimension ethnique de l'indifférenciation culturelle et de la généalogie commune et d'autres la distinction sociale ou nationale.

## 2. UN ESPACE SOCIAL CONTINU ? ADEQUATION DES LIMITES SOCIALES ET NATIONALES

Le fait que plusieurs ordres de catégorisation puissent opérer simultanément à une échelle réduite ne signifie pas que les catégories et les frontières qui les établissent sont infinis, tout comme les différentes stratégies de distinction et d'indistinction. Il existe à l'échelle locale qui m'intéresse ici, un répertoire fini des cadres qui structurent la catégorisation. Cela ne veut pas dire non plus que la délimitation des frontières et les critères de l'appartenance à un groupe relèvent essentiellement du choix individuel ou collectif (en tant que groupe) des acteurs en fonction des différentes situations, ni que la place des individus à l'intérieur ou à l'extérieur des frontières de groupes n'ont pas de conséquence sur les conditions matérielles d'existence, ni à l'inverse que ces conditions matérielles d'existence n'ont pas d'effet sur l'attribution et les catégories d'appartenance, bien au contraire. Aussi, il me paraît difficile d'interpréter les rapports à la frontière thaï-lao comme relevant seulement d'un « narcissisme des petites différences » (Blok, 1998), c'est-à-dire de l'idée que ce sont précisément les différences mineures entre les personnes qui sont susceptibles de former les bases du sentiment d'étrangeté et d'hostilité. S'il y a bien un phénomène de distinction à la frontière entre Lao et Isan, celui-ci ne doit pas seulement s'interpréter sur le présupposé d'un narcissisme universel qui voudrait que les personnes ou les populations proches (indifférenciation culturelle et linguistique) soulignent leurs différences mineures pour se faire respectivement valoir, mais au regard de la structuration d'un espace social plus large.

### *La structure des différences*

Dans un article de 1998, publié dans l'*European Journal of Social Theory*, l'anthropologue Anton Blok interroge l'expression de « narcissisme des petites différences » (*the narcissism of minor differences*) dont il renvoie la paternité à S. Freud. À partir de ce dernier, il recense les différentes mentions de la littérature sociologique et anthropologique qui évoque cette idée selon laquelle les conflits les plus explosifs, les violences les plus importantes, émergent entre des groupes socialement et culturellement proches où les plus subtiles des différences

deviennent des frontières indépassables et des outils d'élaboration de l'identité sociale (Blok, 1998). L'auteur donne plusieurs exemples dispersés dans le temps et dans l'espace, de groupes proches culturellement, ou devenus socialement proches, parmi lesquels éclatent des conflits violents notamment. Si l'objet d'A. Blok est de questionner l'émergence de la violence, l'expression de narcissisme des petites différences me semble néanmoins inadéquate pour décrire les processus de distinction à la frontière thaï-lao. En effet, cette expression porte une connotation psychologique qui renvoie l'émergence du conflit et de la distinction à la fierté des acteurs (terme renvoyant aux individus ou à des collectifs pensés en terme unitaire), à leur narcissisme. Ainsi, la distinction est pensée comme un phénomène qui ne se joue et ne se comprend qu'à l'échelle correspondante aux deux groupes considérés. De plus, le « narcissisme des petites différences » renvoie le processus de distinction ou le conflit à des éléments mineurs, sans inclure l'idée que ces subtiles différences peuvent être le produit (en même temps que la conséquence) de processus structurels plus larges.

Autrement dit, dans le cadre de l'espace frontalier thaï-lao, la distinction ne se joue pas seulement en raison de la proximité culturelle entre les acteurs des deux rives, en raison seulement d'un narcissisme qui tendrait à une volonté de singularisation, mais en raison des positions différenciées que les acteurs occupent au sein d'un espace social transnational. Nous avons pu voir, dans le chapitre I, comment une partie de la topographie des territoires reposait sur une organisation spatiale, sociale et spirituelle similaire entre les deux rives et que la base de l'activité économique était encore orientée autour de la riziculture. Cependant, des différences significatives sont perceptibles dans la structuration des revenus des maisonnées et dans la place au sein de l'économie des maisonnées des produits de la riziculture en général. La quasi-totalité de la production de saison sèche, considérée comme de mauvaise qualité, est vendue par les riziculteurs de Ban Hat Sai alors qu'elle est consommée par les riziculteurs de Na Daeng. La différence globale dans les revenus annuels médians entre les deux villages témoigne plus globalement de la différence majeure qui existe entre les deux localités du point de vue des conditions matérielles d'existence malgré une plus grande disparité des revenus constatés sur la rive thaïlandaise. De même, si la riziculture possède une place similaire dans la structuration des revenus, le salariat est largement bien plus implanté à Ban Hat Sai qu'à Ban Na Daeng. La structure des migrations détaillée dans la chapitre IV fournit de nombreux indices sur la position respective des habitants de l'une ou de l'autre rive au sein d'une économie globale du travail,



mais aussi du désir<sup>452</sup>. Les mobilités thaïlandaises se concentrent essentiellement vers le reste du pays (et notamment le centre du territoire thaïlandais) ainsi qu'à l'international alors que les migrations laotiennes sont essentiellement concentrées vers Vientiane et l'autre rive. De plus, au sein d'un marché local du travail, les travailleurs laotiens étaient embauchés jusqu'ici par les propriétaires Thaïlandais pour travailler dans leurs champs afin de remplacer la main d'œuvre plus jeune partie travailler dans les villes thaïlandaises ou dans d'autres pays d'Asie. À l'échelle locale comme à l'échelle nationale thaïlandaise, les travailleurs Laotiens viennent globalement occuper des postes qui sont moins bien payés, plus précaires.

Cela ne veut pas dire que les habitants de Hat Sai occupent une place privilégiée au sein de cette économie globale ou régionale du travail – ils constituent une main d'œuvre ouvrière à l'intérieur du pays et à l'international – ni même que l'agriculture commerciale leur ait permis d'accéder au statut de classe moyenne comme le montre leur taux d'endettement<sup>453</sup>. Il s'agit plutôt de montrer ici qu'au sein de cette structure globale du travail, les habitants de Na Daeng occupent plutôt une position subordonnée par rapport à ceux de Hat Sai, sans que cela veuille nécessairement dire que les habitants de Hat Sai ne sont pas dominés par ailleurs. Justement, pour comprendre la teneur des rapports transfrontaliers, il est important de saisir que les habitants de Ban Hat Sai sont dominés et dominants à plusieurs égards. Les procédés de distinction qui s'opèrent à la frontière ont tout à voir avec cette position différenciée et la distribution des places au sein d'une structure sociale plus large qui doit se comprendre à l'échelle nationale laotienne et thaïlandaise mais aussi au-delà, tout comme la signification que les acteurs prêtent à cette distribution.

On pourrait m'opposer que je prends principalement comme catégories d'analyse deux localités sans prendre en compte les différences qui peuvent exister socialement entre les maisonnées et entre les individus d'une même localité. J'ai néanmoins tenté à plusieurs reprises de montrer certaines particularités individuelles au cours de mon exposé. Je ne voudrais pas limer ces différences sociales endogènes et il existe tout autant une lutte des places internes. Néanmoins, ces grandes forces sociales décrites plus haut incluent ces différences individuelles. À cet égard, elles doivent être étudiées et placées au centre de l'analyse en ce qu'elles définissent l'étendue possible des ajustements individuels. De plus, pour ce qui nous intéresse particulièrement ici, elles définissent les termes de la comparaison entre les deux rives.

---

<sup>452</sup> Ici, je parle du désir en termes d'attrait pour des modes de vie attachés à l'idée de modernité et à ses pendants pratiques : le salariat et la ville.

<sup>453</sup> Voir aussi (Formoso, 2016a).

### *Un espace social thaï-lao ?*

Dans le cadre de l'espace frontalier thaï-lao, le point de vue de l'ethnicité, celui d'une indifférenciation culturelle et linguistique entre les deux groupes en question, ne permet pas de saisir la complexité et l'ambivalence des processus de distinction et d'indistinction. Blok met très justement en lien l'idée de distance sociale et d'identité culturelle en affirmant que « social distance and identity go hand in hand (Blok, 1998, p. 41) » et cite Pierre Bourdieu en affirmant que l'identité sociale repose sur la différence et que la différence est établie, renforcée et défendue contre ce qui est le plus proche et que ce qui est le plus proche constitue la plus grande menace (*ibid.*, p. 49). Il reste néanmoins à définir comment est constitué la proximité, d'où la distinction peut émerger. Dans cette optique, la théorie de la pratique de Pierre Bourdieu me paraît particulièrement efficace et adaptée pour mettre en lien le jeu des différences objectives et subjectives au sein de ce qu'il nomme un espace social : « La distance objective minimale dans l'espace social peut coïncider avec la distance subjective maximale : cela, entre autres raisons, parce que le plus « voisin » est ce qui menace le plus l'identité sociale, c'est-à-dire la différence (et aussi parce que l'ajustement des espérances aux chances tend à circonscrire au voisinage immédiat les prétentions subjectives) (Bourdieu, 1980b, p. 238). » Selon Bourdieu, « on peut ainsi représenter le monde social sous la forme d'un espace (à plusieurs dimensions) construit sur la base de principes de différenciation ou de distribution constitués par l'ensemble des propriétés agissantes dans l'univers social considéré (Bourdieu, 1984). » Pour résumer, l'espace social est donc conçu comme une structure de différences, comme un espace construit comme une structure de positions définies par la place qu'elles occupent dans la distribution de certaines espèces de capitaux (Lenoir, 2004). Ce qui nous intéresse ici, c'est de déterminer quel est le lien entre la structure de ces différences et les modalités de distinction et d'indistinction, d'édification ou d'abaissement des frontières dans le contexte frontalier thaï-lao.

Entendu au sein d'un espace social thaïlandais ou thaï-lao, les agriculteurs isan occupent une position plutôt subordonnée, aussi bien du point de vue des conditions matérielles d'existence, que du point de vue symbolique (les deux étant difficilement dissociables dans la pratique). Perçus comme des représentants idéal-typiques de la ruralité thaïlandaise en comparaison à une modernité urbaine (malgré le fait qu'un grand nombre d'individus originaires de la région de l'Isan travaillent en zone urbaine et à Bangkok), ils sont simultanément perçus (et se perçoivent aussi) comme une frange de la population moins détentrice de ce que l'on pourrait nommer un capital culturel légitime. L'attrait pour le salariat en zone urbaine, la

disqualification des corps féminins Isan, la qualification et l'auto-qualification de « *khon ban nok* », etc. ; tous ces éléments participent à dessiner un espace social thaïlandais où les habitants de l'Isan sont particulièrement disqualifiés et dont les habitants endossent pour partie les critères de la disqualification. Cela ne signifie pas que les habitants de Ban Hat Sai emploient mot pour mot les termes de cette disqualification et de cette hiérarchie mais plutôt que ces dernières sont incorporées et représentent l'un des cadres principaux d'interprétation de leur propre position. Aussi, comme l'on décrit des auteurs comme Charles F. Keyes dans *Finding their voice* (C. Keyes, 2014) notamment, Eli Elinoff ou Claudio Sopranzetti plus récemment (Elinoff, 2012; Elinoff & Sopranzetti, 2012), les habitants de l'Isan revendiquent de plus en plus leur place au sein des processus de décision politique nationale et ne peuvent être simplement renvoyés à une marginalité sociale et territoriale. De même, les cadres de la disqualification nationale telle que la marginalité, la ruralité ou la différenciation régionale, peuvent être couramment et quotidiennement revendiqués comme une fierté. Les habitants de l'Isan peuvent se décrire comme étant de meilleurs bouddhistes en raison de leur éloignement quant à une modernité capitaliste corruptrice, se décrire comme une classe laborieuse, indépendante dont le cadre de vie dépend de leurs propres forces de travail face à une classe moyenne urbaine perçue comme oisive ou indolente. De même, ce que montre les discussions concernant la propension au *bun* et au nombre de jours dédiés aux festivités durant le calendrier agricole, c'est qu'en même temps qu'ils se perçoivent majoritairement comme une classe laborieuse – comme en témoigne l'affection et la fierté particulière de Pho Thawi quant à ses origines et au mode de vie rural –, certains peuvent souligner la propension des Isan à préférer les espaces et moments de festivités collectives (qui sont en même temps, et pour partie, en adéquation avec l'acquisition de mérites). Ils soulignent ainsi l'importance de la solidarité familiale et villageoise face aux préoccupations, jugées matérialistes, de la vie urbaine représentée par le centre thaïlandais mais surplombée par une certaine hégémonie culturelle *farang* (et qui se positionne par rapport à elle). Cependant, l'appréciation positive de certaines de ces différences décrivent la structure d'un espace social où l'on doit justifier et légitimer sa position par rapport à d'autres positions d'un espace social partagé en fonction d'un répertoire défini. Ce que montre ainsi les aspirations politiques contemporaines mais aussi la forme des relations transfrontalières, c'est que ces processus de distinction ou de revendication de promotion sociale sont structurés selon des termes qui placent, à l'échelle frontalière, les habitants de Ban Hat Sai dans une position intermédiaire.

De même, si l'étude présentée ici, ne se focalise pas sur les représentations émises à l'encontre des Isan par d'autres franges de la population thaïlandaise, on peut néanmoins

évoquer le fait que la position adoptée par les médias et les centres de pouvoir vis-à-vis de la population de l'Isan peut aussi se transformer en une certaine forme d'admiration teintée de condescendance où ceux-ci sont perçus comme étant les représentants les moins corrompus d'une certaine autochtonie nationale thaïlandaise, comme les traces d'un mode de vie thaï originel, non atteint par une modernité capitaliste, présentée sur le mode d'un quasi-colonialisme culturel de l'Ouest<sup>454</sup>. C'est dans un tel cadre que M. Herzfeld parle des « *slightly coy pleasures* » (des petits plaisirs timides) de l'intimité culturelle des résidents de Bangkok où ceux-ci mangent du riz gluant à la main dans les restaurants isan de la capitale et se racontent entre proches que l'Isan constituerait la seule partie du pays qui a su échapper aux influences néfastes du consumérisme d'influence occidentale (Herzfeld, 2010, p. 180). Ce genre de détournement où l'Isan et son mode de vie se retrouvent désirables à certains moments, ne remet en rien en cause la structuration symbolique de l'espace social thaïlandais. Si la différence, souvent disqualifiante, peut s'avérer, en certains moments et en certains lieux, être enviable ou valorisée, cela n'atténue pas la structuration même des différences et donc l'espace social en question.

Mais le répertoire des attributs de la catégorisation symbolique entre Centre et Nord-Est se trouve être aussi reporté dans l'ajustement des frontières symboliques à la frontière thaï-lao. Ruraux, les habitants de Ban Hat Sai perçoivent les habitants de Ban Na Daeng et du Laos en général comme étant les représentants d'une ruralité encore plus exacerbée, trop vulgairement rurale<sup>455</sup>. Et alors même que les marqueurs culturels tels que la propension aux festivités communautaires est revendiquée face à un Occident ou à un Centre jugé trop matérialiste, ces mêmes marqueurs sont attribués à la rive laotienne pour leur défaut de capital économique en même temps que culturel. À cet égard, certains des stéréotypes qui qualifient simultanément les Lao comme étant des paysans et comme étant dotés du point de vue économique apparaissent particulièrement représentatifs de la position intermédiaire telle qu'elle est perçue par les Isan. En même temps, qu'ils se perçoivent comme étant moins arriérés, plus modernes, plus Thaïlandais que les habitants du Laos, ils qualifient les Laotiens comme étant plus riches, tout comme les habitants du Centre Thaïlandais, se positionnant ainsi comme une population plus laborieuse qui lutte pour sa promotion sociale, au contraire des Laotiens. On retrouve cette même ambiguïté dans la qualification des corps féminins Isan.

---

<sup>454</sup> Voir à ce sujet l'ouvrage collectif dirigé par Rachel Harrison, *The ambiguous allure of the West* (Harrison & Jackson, 2010).

<sup>455</sup> Comme en témoigne la réaction de Pho Thawi suite à son séjour familial dans le sud laotien (Cf. De Hat Sai à Salavan : les origines de la distinction).

Ensuite, du côté de la rive laotienne, on retrouve ce même type d'ambiguïté où les habitants se qualifient volontiers de ruraux, de *khon ban nok* au même titre que les habitants de Ban Hat Sai tout en ayant incorporé très largement une position subordonnée par rapport à la rive d'en face. De manière similaire aux Isan, cela ne signifie pas pour autant que les habitants laotiens endossent traits pour traits les disqualifications symboliques qui leur sont adressées et dont ils connaissent l'existence. Ils s'incluent eux-mêmes au sein de la classe laborieuse, parfois avec fierté, luttant pour leur propre existence et se qualifient de particulièrement indépendants (*issara*), etc. Néanmoins, de manière similaire, les cadres de la distinction et le répertoire utilisé sont sensiblement les mêmes que ceux décrits jusque-là pour les habitants de l'Isan. Et tout comme, l'expression *phinong kan* institue, par le stéréotype, une relation binaire hiérarchisée entre les deux États et les deux populations, on retrouve une même structuration symbolique de la distinction entre les deux rives. Sans adopter tel quel le binarisme substantielle de l'expression *phinong kan* pour analyser la réalité sociale à la frontière, son usage répété témoigne de son efficacité pratique au quotidien, de sa performativité dans l'interprétation simultanée, par les acteurs frontaliers, des similarités culturelles évidentes en même temps que des différences sociales à la frontière. Cela ne veut pas dire que les Lao endossent mécaniquement la position de cadet par rapport à l'autre rive, plusieurs expressions peuvent apparemment contrecarrer ou subvertir cette disqualification symbolique qui opère simultanément à l'échelle des rhétoriques nationalistes respectives et à l'échelle localisée des relations individuelles. Néanmoins, leur place dans l'économie globale du travail par rapport aux habitants de l'autre rive, mais aussi l'incorporation de la rhétorique nationaliste laotienne qui institue le peuple laotien comme ayant subi des ingérences et des invasions à répétition desquelles il a fallu s'émanciper, par exemple, font que la position subordonnée du Laos et de sa population est largement intégrée par les habitants de Na Daeng. De même, le sens de ce qui est désirable fournit des indications quant à la structuration symbolique de l'espace social. L'attrait quasi-généralisé pour la Thaïlande en tant que représentante de la forme la plus locale de l'urbanité moderne peut s'incarner sous des multitudes de formes : la consommation des produits culturels thaïlandais, les traversées effectives vers la rive thaïlandaise pour acquérir des biens de consommation jugés plus désirables (même le riz !), les migrations de travail de plus ou moins longue durée vers la Thaïlande et la formulation explicite, par les plus jeunes, d'un désir d'installation vers l'autre rive. Le sens, la direction de ce qui est désirable permettent de donner quelques indications sur la teneur de cet espace social transfrontalier et de la structure de la distinction. Tout comme il y a un désir de positions, il y a aussi des positions du désir.

Les usages du qualificatif de « lao » sont particulièrement représentatifs de ce continuum socialement discontinu, de cet espace socialement structuré, qui intègre simultanément centre thaïlandais, Isan et Laos, mais aussi en arrière-plan l'Occident tel qu'il est perçu sous sa forme localisée du *farang*. À l'échelle nationale thaïlandaise, et telle que cela peut être constaté à la frontière, le qualificatif de « lao » joue le rôle, dans une certaine mesure, d'un *shifter* ethnique (Galaty, 1982). « Le sens d'un *shifter* ethnique dépend des relations qui relient le groupe social en question (événement narratif) à l'identité sociale caractéristique du locuteur (événement parlé) (Herzfeld, 2007, p. 96). » Cela ne signifie pas que le terme de lao en lui-même est un signifiant vide, bien au contraire, mais plutôt que, dans notre cas (celui des habitants de Ban Hat Sai et dans une certaine mesure, ceux de Ban Na Daeng) il s'insère au sein d'un système oppositionnel dont, simultanément, il informe l'étendue. Dans notre cas, les habitants de Hat Sai peuvent éventuellement être définis comme « lao » par les habitants du centre tout comme ils peuvent se définir comme « lao » (au moins partiellement) dans une volonté de distinction notamment politique et morale vis-à-vis du centre. Mais à d'autres égards, les habitants de Hat Sai peuvent réserver la qualification de « lao » à ceux de la rive opposée (ou à ceux, récemment arrivés, originaires de la rive opposée) dans un souci de distinction avec les habitants laotiens. En fonction de ces différents contextes, il peut simultanément constituer une fierté revendiquée, en même temps qu'une identité à mettre à distance. Et, on voit bien que le déplacement de ces catégories dans le cadre thaïlandais est aussi un enjeu de définition des frontières morales. La qualification des habitants du Nord-Est comme étant « lao » par certains habitants du centre<sup>456</sup> est aussi une disqualification morale en ce qu'elle peut servir à remettre en question la loyauté des Isan par rapport aux institutions les plus reconnues de l'État et à la nation thaïe, tout comme l'utilisation de cette qualification à l'égard des habitants de Na Daeng par ceux de Hat Sai constitue aussi une mise à distance renvoyant les premiers à une ruralité marginale. Ce que je souhaiterais mettre en avant ici, c'est que les déplacements consécutifs de ce qualificatif, en même temps qu'ils soulignent l'existence de ces couples d'oppositions, nous informe aussi sur l'étendue de l'espace social au sein duquel il opère. Du centre de l'État thaïlandais, jusqu'aux rives laotiennes<sup>457</sup>, en passant par le nord-est thaïlandais, le terme de « lao » constitue un enjeu

<sup>456</sup> On l'a vu, les classifications officielles de l'État, elles, ne peuvent se permettre de désigner comme explicitement « lao » une partie de sa population même si l'on voit bien qu'implicitement l'existence d'une marge différenciée permet simultanément aux tenants de l'appareil d'État de souligner la nécessité de loyauté à l'égard de ce dernier en raison d'une identité thaïe (*ekkalak thai*).

<sup>457</sup> De par l'existence de dispositifs de réification particulièrement forts qui sont particuliers aux États-nations, la désignation de « lao » possède nécessairement une définition relativement plus fixée au sein de l'État-nation laotien en ce qu'il définit la nation en même temps que le groupe ethnique, néanmoins, on imagine aisément (la qualification tripartite adoptée précédemment par les gouvernements laotiens en témoigne) que l'enjeu de la



définatoire d'importance qu'il soit revendiqué ou qu'il serve à désigner un ensemble social relativement extérieur. Autrement dit, la manipulation des éléments caractéristiques et des désignations d'un ensemble lao, en même temps qu'ils délimitent des frontières entre les groupes, rendent compte d'un espace social plus large au sein duquel il apparaît nécessaire de se positionner (et d'être positionné). C'est en ce sens que l'on peut parler, du point de vue de la pratique, d'un espace social thaï-lao, en tant que continuum social et symbolique. Autrement dit, ce que permet de souligner l'ethnographie de l'espace frontalier thaï-lao, ce n'est pas seulement une continuité due à une proximité culturelle et linguistique manifeste entre les deux rives, mais c'est aussi l'existence de luttes pour la définition au sein d'un espace social plus large. Je qualifie ce continuum de socialement discontinu dans la mesure où, bien que l'expression puisse apparaître paradoxale, elle met justement l'accent sur les contradictions, les hiérarchies et les frontières sociales et symboliques qui le traversent.

### *Conclusion : la frontière comme interface*

Quel rôle joue la frontière d'État au sein de ce continuum socialement discontinu ? En effet, bien qu'un certain ensemble thaï-lao s'étende au travers de la frontière, cela ne signifie pas pour autant que la frontière et le fleuve qui le représente ne constituent simplement que des ponts entre les deux rives et entre les deux populations. On l'a vu dans le chapitre V notamment, la frontière elle-même constitue un espace largement organisé en fonction des structures régionales du travail, de l'alliance entre les deux rives et conséquemment des différentes aspirations et du sens du désir des acteurs à la frontière. Et, si elle apparaît comme étant un espace relativement permissif de traversées, particulièrement pour les ressortissants laotiens, il n'en reste pas moins qu'au cours de ces traversées, elle sert, elle aussi, d'opérateur classificatoire entre les deux populations en fonction de facteurs qui opèrent simultanément à plusieurs échelles. En ce sens, la frontière fonctionne comme un dispositif, une interface au sein de laquelle opèrent plusieurs régimes de régulation et de classification.

En effet, bien qu'elle soit relativement tolérante aux traversées et témoigne d'une certaine « fluidité » sociale que permet l'interconnaissance locale entre les deux rives (la régulation distante des notables de Hat Sai mais aussi, dans une moindre mesure, la permission du genre

---

définition de l'ensemble lao y est particulièrement importante et donne lieu à de nouveaux ensembles oppositionnels à l'intérieur de son propre territoire.

accordée à Ban Na Daeng), la régulation de l'étranger qui opère à l'échelle nationale est néanmoins fortement présente. On l'a vu, certaines femmes mariées depuis plusieurs années à un époux thaïlandais ne peuvent encore bénéficier de la nationalité thaïlandaise, demeurent sous la tutelle administrative de ce dernier et sont restreintes au travail domestique. De même, cette fluidité du passage à l'échelle locale, pour les Laotiens qui viennent travailler à l'intérieur du territoire thaïlandais, n'éluide pas la menace éventuelle d'un contrôle ultérieur et, ainsi, du rappel à l'ordre de l'État thaïlandais. De plus, le sens (direction) des flux qui transitent au sein de cet espace frontalier témoigne du statut d'ouvrier non-qualifié (agricole ou non) qu'adoptent les migrants laotiens au sein du marché national thaïlandais, mais aussi local, une fois passé de l'autre côté. Ensuite, le passage d'une rive à l'autre transforme les structures de l'alliance faisant des femmes laotiennes des partenaires désirables quand leurs homologues masculins deviennent indésirables une fois passé la limite de leur État. Sur l'autre rive, si le choix du partenaire ne semble pas être affecté directement, les règles de résidence le sont nécessairement dans le cadre d'un mariage mixte entre femmes laotiennes et hommes thaïlandais. Dans un tel cadre, la traversée de la frontière a aussi un effet sur les hommes thaïlandais, principalement. Bien que leur position de gendre leur permettent de résider temporairement dans l'enceinte du village, ils deviennent néanmoins des suspects à surveiller, des éléments exogènes placés sous la responsabilité de leurs beaux-parents. Là encore, la frontière opère comme un filtre classificatoire qui a à voir simultanément avec le dispositif policier étatico-national et l'interconnaissance locale. Ainsi, comme le théorise Michael Kearney, à propos de la frontière mexicano-états-unienne :

Boundaries and their corresponding border regimes have two main missions. The first of these missions is *classificatory* in the sense of defining, categorizing and otherwise affecting the *identities* of persons who are circumscribed and divided by borders and who cross them. Such kinds of identity are ethnicity, nationality, the cultural experience, markers of social class and so on. The second mission is also classificatory, but in the sense of affecting the economic CLASS [souligner dans le texte] positions and relationships of migrants who cross borders (Kearney, 2004, p. 133).

Comme on l'a vu dans le cadre du *ya ba* et d'autres économies transfrontalières informelles, ce sont aussi les objets particuliers qui sont affectés par la fonction classificatoire de la frontière et

qui, en retour, transforme la nature frontalière en la rendant plus poreuse ou au contraire violemment imperméable.

Enfin, la frontière opère comme une interface au travers de laquelle les appartenances et les classifications des identités ethnolinguistiques, ethnonationales ou ethnorégionales, qui opèrent simultanément à des échelles plus grandes, sont négociées et manipulées par les acteurs en présence. Elle devient le lieu où ces identités, et notamment celle désignée par le qualificatif de « lao », deviennent un enjeu d'importance soit pour se qualifier, soit pour disqualifier. Alors que ces catégorisations peuvent apparaître relativement fixes et non problématiques lorsque l'on adopte un point de vue plus extérieur et éloigné, en vertu notamment de certains critères culturels et linguistiques, la description détaillée de l'espace isan-lao permet de souligner à quel point la limite frontalière fonctionne comme une interface au travers de laquelle sont manipulées ces éléments classificatoires.

# CONCLUSION

### *Un dualisme fondateur*

« *hai charoen tho chang phap hu tho ngu laep lin*<sup>458</sup> ». On se souvient de la prophétie énoncée par le héros Sri Khottabong durant son agonie à l'adresse du roi de Vientiane et de sa fille Nang Khiao Khom qui avaient tous deux comploté son assassinat. Elle venait conclure le récit d'un héros surhumain, natif de la rive droite du Mékong, ayant sauvé Vientiane d'une horde dévastatrice de pachydermes mais dont la force le rendait suspect de vouloir renverser le trône et, ainsi, de prendre la place de son beau-père. La méfiance déplacée du roi et l'acte démeritoire par excellence qu'il avait réalisé à l'égard de son gendre avait conduit à ce que son royaume ne puisse jamais connaître que des périodes fugitives de faste « comme le mouvement rapide des oreilles d'un éléphant ou celui de la langue d'un serpent ». Ce mythe et la prophétie qu'il colporte ont été réactualisés à plusieurs étapes de l'histoire laotienne pour interpréter la mise à sac de Vientiane après l'épisode de Chao Anouvong, comme nous le narre Charles Archambault, puis pour expliquer les guerres et leurs conséquences sur le territoire laotien au cours du XX<sup>e</sup>, comme en rendent compte les habitants des deux rives.

Ce mythe de Sri Khottabong et les réinterprétations successives dont il a fait l'objet jusqu'à aujourd'hui me paraissent synthétiser une partie des enjeux que j'ai souhaité mettre en relief tout au long de cette étude. Il illustre le partage d'un répertoire commun dans un ensemble culturel et linguistique qui lie la majorité de la population du Plateau de Khorat à celle de la Plaine de Vientiane. Cette généalogie commune que nombre d'auteurs ont constaté au travers du partage d'éléments ayant traits à l'organisation sociale, rituelle et linguistique, constitue une caractéristique régionale qui englobe les populations des deux rives au sein d'un continuum ethnolinguistique. La délimitation frontalière issue d'un arbitraire colonial a ainsi concomitamment conduit à la constitution de deux espaces étatico-nationaux distincts et à séparer cet ensemble à l'intérieur de deux territoires circonscrits. La région de l'Isan, dont une grande partie de la population est décrite comme représentant la part majoritaire de cet ensemble ethnolinguistique, a ainsi longtemps été perçue comme une marge lao au sein du territoire national thaïlandais. Outre le fait que cette région a jusque dans les années 1960 été une préoccupation minimale de l'État thaïlandais et a donc connu un développement de ses infrastructures relativement tardif par rapport au reste du territoire national, les liens historiques qui liaient sa population à l'autre rive ont longtemps été interprétés comme des facteurs

---

<sup>458</sup> « [Le royaume] se développera de la même manière que le mouvement rapide des oreilles de l'éléphant ou celui de la langue d'un serpent. »

explicatifs de son supposé défaut de loyauté à l'égard de la nation. Du fait de cette proximité ethnolinguistique, le Mékong apparaissait constituée une frontière relativement poreuse, tributaire d'une longue tradition d'échanges entre ces deux populations à la parenté commune.

Considérant que la grande majorité des études sur les populations isan se sont attelées à la description d'unités villageoises situées à l'intérieur de la région et où le lien avec les populations laotiennes étaient décelables plutôt dans le partage d'éléments culturels communs que dans des relations pratiquement effectives, l'objectif premier de ma recherche a été de décentrer l'étude de la population du nord-est thaïlandais vers sa relation avec ses co-frontaliers. Autrement dit, il s'agit ici de questionner la pertinence et l'étendue effectives de l'espace frontalier thaï-lao au travers d'une analyse de l'économie de la pratique frontalière par l'étude localisée de deux unités villageoises situées de part et d'autre du fleuve. Sans remettre en question la pertinence de la proximité ethnolinguistique des deux populations, particulièrement évidente et maintes fois étudiée, ce que cette étude tend à montrer c'est que cet espace frontalier constitue un espace particulier, hiérarchisé, de classement et de négociation de frontières sociales et symboliques entre les populations, au sein d'un continuum social et sémantique, qui ne saurait se résumer, dans la pratique, à une parenté culturelle commune. Cette parenté constitue justement les cadres à l'intérieur desquelles ces processus classificatoires opèrent.

La particularité des frontières est que ces dernières mettent en jeu des logiques qui opèrent et qui ont des effets à plusieurs échelles et imposent à ceux qui en font leur objet d'étude de rendre compte de cette intersection des échelles dans l'analyse. En tant que limite territoriale, elles renvoient à la centralité souveraine d'un État-nation tout autant qu'elles représentent des marges éloignées de ses centres de pouvoir. Mais, en accord avec les théories frontalières des vingt-dernières années, elles représentent simultanément des espaces définis par la circulation des biens et des personnes en leur sein (*borderlands*). Aussi, elles ont tout autant à voir avec les logiques locales de l'échange qu'avec les dispositifs les plus réglementés du pouvoir étatique. Dans un tel cadre, j'ai souhaité, tout au long de ce texte, rendre compte des différentes échelles à laquelle les effets de la frontière pouvaient opérer. Dans cette optique, la démarche comparative a rythmé ce travail sous différents aspects. En premier lieu, pour comprendre les structures pratiques de la frontière, il me fallait décrire les logiques différenciées des espaces qu'elle sépare ou rapproche. Ces premiers cadres comparatifs établis et pour saisir les logiques pratiques de la relation frontalière, mon travail s'est attelé à décrire les structures de la comparaison telle qu'elles sont émises et constatées par les acteurs frontaliers, afin d'analyser les modalités selon



lesquelles pouvaient s'ériger des frontières symboliques au sein de cette espace-limite que constitue la frontière souveraine.

Les deux ensembles villageois de Ban Hat Sai et Ban Na Daeng constituent ainsi, dans l'analyse, les deux premiers termes de la comparaison. Tous deux dépendant principalement du fleuve pour l'irrigation, leurs territoires sont organisés selon le modèle de « villages-rue » autour desquels rayonnent la majeure partie du terroir rizicole. La riziculture constitue encore la part majoritaire de l'activité au sein de ces deux villages. Ils sont aussi organisés autour de différents *wat/vat* qui constituent des pôles religieux et séculaires d'importance. Leur géographie respective est aussi structurée par un ensemble d'entités spirituelles tutélaires (*phi*) dont le fleuve constitue un des creusets locaux d'importance. Sur la base de plusieurs équivalences, qui sont notamment du ressort de l'organisation spatiale, spirituelle et socio-politique, ces deux unités villageoises constituent deux termes pouvant justifier la comparaison.

Les cadres de la comparaison établie, la structuration socio-économique des deux villages témoigne néanmoins de transformations différenciées initiées depuis la seconde moitié du siècle dernier. Le village thaïlandais subit depuis plusieurs décennies la désertion de ses classes d'âge intermédiaires qui s'installent durablement en ville, ainsi que le vieillissement généralisé de la population à l'échelle nationale. Si du point de vue de la structuration des revenus, la riziculture représente une part équivalente dans les deux villages, on a vu que le salariat s'était installé durablement et représentait la part la plus importante des revenus thaïlandais, tandis que l'agriculture en général et le petit commerce représentaient les domaines les plus importants de l'économie du village laotien. La part du salariat est à mettre en partie en adéquation avec celle du fonctionnariat qui s'est développé à Ban Hat Sai ces dernières décennies avec l'apparition de l'administration locale du *tambon* (OBT). Ses conséquences ne sont pas seulement économiques en tant que telle, bien que les maisonnées les plus dotées se trouvent parmi celles ayant eu accès à des emplois salariés réguliers, elles sont aussi liées à une transformation du régime de désirabilité au sein des deux localités où le salariat, bien que le travail rizicole constitue une fierté, devient un des vecteurs de promotion sociale particulièrement désirable. Cet attrait pour le salariat est concomitant à un taux de scolarisation de plus en plus élevé de part et d'autre du fleuve, même si les plus jeunes accèdent plus facilement au supérieur du côté de la rive thaïlandaise. Ce taux de scolarisation et la portée des titres scolaires est à mettre en relation avec une volonté d'accéder aux métiers liés à l'administration publique, particulièrement représentée et mise en scène sur la rive thaïlandaise. De part et d'autre, il est rare de ne pas avoir dans son entourage quelqu'un qui a partie liée avec les institutions de l'État, ne serait-ce que de manière

indirecte, que ce soit dans le cadre des organisations de masses liées au contrôle politique du Parti unique laotien ou, en Thaïlande, par la présence de fonctionnaires et autres membres d'organisation, qui, si ces dernières ne font pas à proprement parler de la fonction publique, sont liées à l'administration locale dans leur fonctionnement. Cette manifestation des organismes de l'État au sein des deux villages participe à véhiculer des représentations de la nation dont les fondements sont à trouver dans l'histoire et l'historiographie de la délimitation frontalière, des territoires que cette dernière a participé à élaborer et des constructions et reconstructions généalogiques des populations qu'elle participe à diviser.

### *Variation d'échelles*

Un aspect important de l'approche que je préconise ici, comme dans tout mon travail, concerne les parallèles qui subsistent entre de multiples niveaux d'identité. Lorsque nous étudions une communauté villageoise, sans intention d'en revendiquer quelque caractère « typique » que ce soit, nous n'étudions pas *seulement* cette communauté ; nous sommes confrontés à plusieurs autres entités sociales, concentriques ou se chevauchant, clairement ou faiblement définies, officiellement reconnues ou contraires aux valeurs sociales de l'État bureaucratique.

(Herzfeld, 2007, p. 137)

La question de l'origine commune des populations thaïlandaises et laotiennes au sein d'un creuset Tai émergent du sud chinois a constitué, à l'appui de la linguistique historique, le paradigme dominant permettant d'interpréter les équivalences, les proximités et les divergences de populations que l'histoire migratoire différenciée et les influences extérieures ont contribué à distinguer. Ce paradigme de l'origine commune, en même temps qu'il explique que la part majoritaire de la population lao se retrouve en terre isan, a constitué un enjeu particulier des constructions nationales respectives tout comme la délimitation frontalière, de part et d'autre, a justifié la revendication de territoires perçus comme perdus. Cette généalogie commune et cette proximité manifeste ont conduit chacun des États à thaïser et à laociser sa population selon des procédés distincts. Ainsi, dans une certaine mesure, le paradigme ethnolinguistique a aussi servi un agenda nationaliste de part et d'autre, nourri par l'arbitraire de la délimitation coloniale de

la frontière. Ces lectures nationalistes de l'histoire sont importantes, car elles soulignent à quel point elles se sont construites dans une opposition structurelle avec l'autre rive. Ce changement d'échelle spatiale et temporelle permet alors d'analyser la manière dont ces différentes lectures nationalistes hégémoniques se trouvent être interprétées et réinterprétées par les acteurs frontaliers. À cette échelle localisée, la place de l'Isan dans le discours nationaliste thaïlandais vient redoubler le dualisme constitutif qui avait servi à la construction des deux rhétoriques nationalistes. L'ambiguïté que les discours des habitants de Ban Hat Sai manifeste quant à la nature des territoires isan montre à quel point les deux lectures sont simultanément opérantes : celle d'appartenir à une nation thaïlandaise unifiée sous l'égide d'un monarque, et la conscience d'appartenir à des territoires autrefois laotiens (sans souhaiter que ces territoires soient revendiqués par le Laos). Les interprétations contemporaines de la légende de Sri Khottabong viennent encore confirmer l'idée d'une opposition constitutive entre les deux rives, mais cette fois-ci en rendant compte d'un état des rapports de force, de l'asymétrie structurante qui est inscrite dans cette relation fondatrice. La réactivation du mythe de Sri Khottabong s'inscrit localement comme un des répertoires partagés permettant d'interpréter l'avènement de la guerre du Vietnam et ses conséquences laotiennes, en la rattachant à la loi bouddhique de rétribution des actes et en l'étendant à la nation toute entière (l'acte malveillant du monarque se répercute sur la destinée du royaume)<sup>459</sup>.

Cet épisode de la guerre du Vietnam (ou « guerre américaine ») en territoire laotien a eu de considérables conséquences en provoquant de nombreuses migrations laotiennes de l'intérieur du pays jusque vers les zones frontalières et au travers de la frontière. Une partie de ces migrants laotiens se sont retrouvés internés dans le camp de Nong Khai situé à moins de vingt kilomètres du village de Ban Hat Sai, qui a constitué un pôle d'attractivité économique durant quelques années pour les locaux thaïlandais, tout comme le camp militaire d'Udon Thani avant lui. Si cet épisode violent du XX<sup>e</sup> siècle dans la péninsule a eu des conséquences importantes sur la nature de la frontière thaï-lao, il a aussi provoqué plusieurs mouvements transfrontaliers, par la fuite de la population laotienne mais aussi, dans une bien moindre mesure, par la venue de certains ressortissants thaïlandais dans le cadre d'opérations militaires. Durant cette période, Hat Sai a accueilli quelques ressortissants laotiens en nombre limité. L'immigration laotienne à Ban Hat Sai a principalement été structurée par l'existence de liens

---

<sup>459</sup> C. Archaimbault recherche dans les différentes versions du mythe, les actes passés du héros Sri Khottabong qui pourrait expliquer son issue tragique selon cette même idéologie de la causalité (Archaimbault, 1980). Ces causes déméritoires se trouvent apparemment dans les assassinats systématiques fomentés par le roi Khottabong – dont on ne sait si, dans les textes, il désigne le héros Sri Khottabong en question, son père ou un autre homonyme – après que celui-ci ait eu vent d'une prophétie qui annonçait qu'un enfant à naître allait lui prendre son trône.

généalogiques préexistants. En effet, la grande majorité des habitants d'origine laotienne présents aujourd'hui étaient issus soit d'un mariage mixte, soit de parents ou de grands-parents dont l'un des membres était originaire de Hat Sai ou des environs. Ces configurations familiales sont largement héritées d'une époque pré-conflit où les mobilités frontalières dans les deux sens étaient courantes. L'échelle biographique adoptée dans le troisième chapitre a permis de rendre compte de ces configurations familiales mais aussi de montrer comment l'origine laotienne, à cette époque, ne semble pas avoir limité l'intégration au sein des villages. À l'inverse, le suivi d'une famille en visite dans sa localité laotienne d'origine rend compte des différents procédés de distinction déployés afin de mettre à distance une origine rurale laotienne, en même temps que le côtoiement ponctuel dans le cadre d'actions méritoires d'anciens Laotiens de la famille ayant migré dans un pays-tiers rend compte de l'adoption d'une position subordonnée par les résidents de Hat Sai.

La Seconde Guerre d'Indochine et le changement de régime laotien ont considérablement transformé la nature des flux frontaliers en même temps qu'ils s'insèrent dans la logique plus globale des changements régionaux des mobilités de travail, qui ont impacté la structure des villages en question. Les migrations de travail vers la ville ont durablement influencé la structure des maisonnées thaïlandaises qui, depuis les années 1990, sont de plus en plus nombreuses à être organisées selon le modèle des *skipped generation household* ou composées d'une seule génération. Les mobilités temporaires de travail à l'intérieur du pays ou à l'international sont inscrites de longue date dans les itinéraires individuels des habitants de Ban Hat Sai. Ce qui change néanmoins aujourd'hui, c'est la durée de ces migrations, leur impact durable sur les maisonnées et la structure villageoise ainsi que le choix des pays de destination à l'international. Au Laos, les migrations sont, elles aussi, inscrites de longue date dans les biographies mais au contraire de Ban Hat Sai, ce sont les maisonnées nucléaires qui sont les plus nombreuses en contradiction avec certaines lectures développementalistes des transformations sociales. L'organisation des migrations laotiennes extérieures diffèrent grandement de celles constatées en Thaïlande puisqu'elles sont exclusivement dirigées vers l'autre rive qui suscite un attrait tout particulier en tant que représentante la plus locale de la modernité capitaliste. Ces migrations laotiennes de travail vers la Thaïlande entrent dans une logique de diversification des revenus de la maisonnée plutôt qu'elles ne sont le signe d'installations durables, comme c'est le cas pour les ressortissants thaïlandais. La plupart des migrations vers la Thaïlande sont le fait de jeunes femmes et cette tendance témoigne, par ailleurs, des transformations contemporaines des structures de l'alliance. En effet, si l'uxorilocalité caractéristique de la région demeure encore

une tendance statistique constatée au sein des deux unités villageoises et explique pour partie les migrations masculines à l'intérieur des villages, elle ne semble plus opérer à l'échelle transfrontalière comme c'était le cas auparavant. Lorsqu'un mariage entre un homme thaïlandais et une femme laotienne se noue aujourd'hui, c'est systématiquement la jeune femme qui migre vers la maison de l'époux en dépit des difficultés d'accession à la nationalité thaïlandaise. De plus, alors que par le passé, les hommes laotiens pouvaient tout aussi bien constituer des partenaires potentiels pour les femmes de la rive droite, cela ne semble plus être le cas aujourd'hui où la perception des hommes laotiens comme représentatifs d'une paysannerie arriérée les évacue de la cohorte des partenaires potentiels. Ces changements dans les dynamiques de l'alliance transfrontalière témoignent de la structuration asymétrique de l'espace frontalier, comme en témoigne le fait que les propriétaires thaïlandais peuvent embaucher des travailleurs laotiens lorsque l'inverse ne se réalise jamais.

Une ethnographie assidue des usages quotidiens à la frontière montre l'étendue différenciée de l'espace frontalier selon que l'on est un ressortissant de la rive droite ou de la rive gauche. Aussi bien du point de vue de la circulation fluviale, de l'administration de la pêche que de la régularité et du volume des traversées, la frontière thai-lao représentée par le Mékong apparaît presque être un prolongement de l'espace villageois de Ban Na Daeng. En effet, les habitants de ce village portent un intérêt particulier à la frontière et au territoire thaïlandais, que ce soit du point de vue de l'emploi, du commerce et de la consommation. À l'inverse, les Thaïlandais ne peuvent traverser qu'à condition d'avoir acquis le statut de gendre vis-à-vis du village laotien et, même à cette condition, ne peuvent prétendre sortir des limites villageoises. On retrouve un intérêt distinct à la frontière, déjà inscrit dans les récits fondateurs des deux villages qui s'insèrent respectivement soit dans un ordre national et régional, par la référence à la lutte contre la révolte laotienne de Chao Anou, pour Ban Hat Sai, soit dans un régime transfrontalier dans le cas de Ban Na Daeng. Cette épaisseur différenciée de la frontière donne lieu à des modalités de régulation, qui, si elles reposent sur les mêmes mécanismes, sont établies par des personnalités aux statuts différents entre les deux rives. Ces modes de régulation témoignent de ce que Soimart Rungmanee a pu constater ailleurs sur la frontière thai-lao, à savoir des traversées laotiennes qui sont perçues comme licites à défaut d'être légales (Rungmanee, 2014). En même temps que l'observation des circulations quotidiennes laissent penser que l'on a affaire à une frontière poreuse, fluidifiée par l'interconnaissance des villageois qu'elle met en commun au sein d'un territoire situé en périphérie de l'État, la nature des échanges et des biens échangés peuvent simultanément impacter ponctuellement la fermeture

de la frontière et les protagonistes de l'échange. Aussi, la frontière peut, à bien des égards, constituer un dispositif de régulation particulièrement violent, le théâtre du rappel à l'ordre de l'État.

### *Contradictions logiques, cohérence pratique*

La logique pratique n'a rien d'un calcul logique qui serait à lui-même sa fin. Elle fonctionne dans l'urgence, et en réponse à des questions de vie ou de mort. C'est dire qu'elle ne cesse de sacrifier le souci de la cohérence à la recherche de l'efficacité, tirant tout le parti possible des doubles ententes et des coups doubles qu'autorise l'indétermination des pratiques et des symboles.

(Bourdieu, 1980b, pp. 426–427)

On le voit déjà apparaître dans les formes de la régulation, la frontière isan-lao constitue un espace traversé par de nombreuses contradictions logiques où elle est simultanément le lieu de la coopération informelle et celle de la réglementation officielle. Il en est de même, il me semble, pour la description des différentes appartenances en jeu à la frontière. La description des stéréotypes, ceux-ci étant définis comme des procédés mutuels de réification et servant aux acteurs pour se décrire et décrire leurs co-frontaliers, permet de rendre compte de ce comparatisme pratique. L'image, sans doute la plus répandue, qui sert à qualifier le rapport des deux États laotiens et thaïlandais aussi bien que celui de leurs deux populations, est illustrée par l'expression de *phinong kan* qui fonde la constitution des deux entités considérées au sein d'une relation familiale hiérarchisée. Je ne reviendrai pas ici dans le détail sur ces différents procédés de réification qui permettent, dans certains cas et jusqu'à un certain degré, de faire d'une image plutôt dévalorisante une fierté et de poser les fondements d'une socialité commune. Ces apparentes contradictions ou ambiguïtés apparaissent d'autant plus dans les traits sous lesquelles les Isan peuvent décrire les habitants de l'autre rive. Ils sont alors simultanément dépeints sous les traits de la paysannerie la plus marginalisée et comme une catégorie qui « s'en sort mieux qu'eux ». De même, la condition rurale sert d'explication à la disqualification physique des femmes isan par rapport aux laotiennes (et aux populations sino-thaïes du centre) alors même que les conditions d'existence de ces dernières sont décrites comme étant plus radicalement



rurales. Le qualificatif de lao, lorsqu'il est appliqué à la langue, peut servir simultanément à désigner le parler ordinaire des Isan, tout en ayant conscience de sa position subordonnée par rapport au parler central, qu'être mis à distance comme étant un registre de langue particulièrement disqualifié et disqualifiant que l'on caricature. Ces mêmes constats peuvent être étendus à la qualification des groupes entre eux. La parenté linguistique et culturelle entre les deux rives ne permet pas d'expliquer comment ce continuum ethnolinguistique est traversé par la délimitation des frontières symboliques et sociales entre les groupes (qui instituent différents groupes). Ce que permet de montrer la description de ces différents procédés de classifications et de classements, c'est qu'ils s'insèrent au sein d'un espace social thaï-lao élargi, d'une structure de différences où se négocient positions et perceptions des positions.

La valorisation que certains de mes interlocuteurs isan peuvent faire du calendrier rituel agricole propre aux populations du Nord-Est et du Laos (soulignant l'importance des *bun* en tant qu'actions méritoires mais aussi en tant que fête et espace-temps de réunion communautaire et familiale) face à la figure du *farang* que je représentais localement, témoignent de certaines des injonctions contradictoires qui s'imposent et qui sont renégociés dans cet espace intermédiaire que constitue l'Isan. Cette valorisation témoigne, en négatif, de la portée du stigmatisme de paysan rural qui est adressé aux Isan en opposition à la modernité du centre thaïlandais et indirectement de l'image d'un Occident telle qu'elle est constituée localement. Les contradictions qui sont inhérentes à certaines positions intermédiaires sont flagrantes lorsque cette même propension aux *bun* et à la fête est réutilisée par ces mêmes Isan pour expliquer les dépenses monétaires des Laotiens et leur impossibilité à s'extraire d'une condition paysanne.

C'est pour ces raisons qu'en parallèle des enquêtes systématiques utilisées pour qualifier les tendances migratoires et les transformations socio-économiques à l'œuvre au sein des deux villages, ce travail a souhaité donner une place centrale aux anecdotes. Outre qu'elles sont rendues accessibles par un travail ethnographique quotidien, de suivi et d'attention aux interactions qui peuvent apparaître les plus anodines, elles permettent de souligner les apparentes contradictions logiques qui émergent dans l'intimité de la vie sociale. Elles permettent de montrer que ces contradictions possèdent leur propre cohérence pratique et montrer que les individus, simultanément, endossent et subvertissent, toujours dans une certaine mesure, les places et les identités qui leurs sont assignées. Les anecdotes permettent de rendre compte de l'ajustement de la perception de la position, à celle de la position qui est caractéristique de la vie sociale.

### *Limites et horizons*

Mon attention s'est concentrée autour d'un espace frontalier où les traversées et les modalités de la régulation sont en grande partie négociées à l'échelle locale. Le choix d'une enquête qui s'est principalement focalisée sur deux localités situées de part et d'autre du fleuve plutôt que d'effectuer une comparaison avec d'autres territoires communs situés le long du fleuve, se justifie, il me semble, par cette nécessité d'avoir accès au registre de l'intimité sociale et, ainsi, permettre de rendre compte de ces contradictions de la vie pratique. Mais on pourrait s'interroger sur la généralisation de ces modalités de la régulation des traversées licites mais illégales, constatées par ailleurs (Rungmanee, 2014), à d'autres territoires frontaliers, qu'ils soient situés le long du fleuve où ce dernier est plus étendu et plus difficile à contrôler (High, 2009) ou que ces territoires soient séparés par une frontière abstraite comme c'est le cas au nord (là où justement les dernières tensions territoriales sont apparues et où la diversité ethnique est plus manifeste) et au sud du Laos. De même, si j'ai pu évoquer le poste-frontière située entre Nong Khai et Tha Nalaeng, une étude plus approfondie de ces espaces frontaliers officiels permettrait sans aucun doute de rendre compte d'une densité des flux et une structure des circulations toutes différentes que celles constatées entre les deux villages. Il y a fort à parier que dans ces espaces de régulation marqués du sceau de l'officiel et de la légalité, de nombreux stratagèmes informels s'opèrent pour fluidifier les dispositifs étatiques de régulation. De même, on peut se demander comment peuvent opérer l'interconnaissance et la parenté généalogique entre les protagonistes des deux rives au sein de ces espaces. Ensuite, on peut s'interroger sur l'impact et la portée de la construction de la *Greater Mekong Subregion* sur ces modalités et sur l'apparition de nouveaux acteurs de la régulation et de l'échange dans un tel cadre (Sangkhamanee, 2009).

Mon enquête fait peu mention des conflits frontaliers qui ont eu lieu entre les deux États dans les années 1980 et de leurs impacts sur les représentations et les relations des acteurs à la frontière. La proximité de l'ancien camp de réfugiés à Nong Khai a sans doute eu pour conséquences que le conflit indochinois et ses conséquences demeurent bien plus dans les mémoires des acteurs frontaliers de Hat Sai et de Na Daeng que ces disputes plus récentes. Une enquête située près des zones qui étaient au cœur du conflit à l'époque rendrait sans doute compte de relations transfrontalières bien différentes.

L'échelle locale, qui a été adoptée ici, a permis de rendre compte de certains effets des mobilités villageoises sur l'économie des localités et la structure des maisonnées, ainsi que sur

le capital symbolique dont elles pouvaient faire bénéficier certains protagonistes de retour au village. Ce choix méthodologique impliquait nécessairement de mettre de côté l'idée d'un suivi ethnographique des migrants eux-mêmes dans leurs mobilités et qui auraient permis de complexifier l'analyse et de rendre compte des contraintes et des opportunités qui pèsent sur les migrants en ville ou à l'international. Il est clair qu'une telle enquête aurait pu faire l'objet d'une toute autre thèse. Plusieurs auteurs se sont déjà attelés à cette tâche dans le cadre thaïlandais (Mills, 1997, 2012; Porst & Sakdapolrak, 2018) mais à l'exception des travaux concernant les migrations transfrontalières (Huijsmans, 2010; Molland, 2010b, 2010a), ces enquêtes restent à faire dans le cadre des migrations laotiennes de travail à l'intérieur du territoire thaïlandais.

Le choix de deux localités frontalières s'est justifié dans le projet qui est ici le mien dans la mesure où il permet de décentrer la question du « problème isan » en questionnant la relation effective des habitants du Nord-Est avec leurs co-frontaliers. Mais on pourrait s'interroger à juste titre sur la portée des mécanismes de distinction constatés entre les deux rives. Les habitants de localités isan situées plus à l'intérieur des terres, où les conditions climatiques capricieuses peuvent avoir des effets indésirables sur la riziculture et l'économie des maisonnées, déploient-ils autant d'efforts que les frontaliers pour se distinguer des Laotiens quand ce qui compte apparaît être la lutte politique pour la représentation au sein d'un État-nation fortement centralisé ? Il est probable que cette nécessité de distinction avec l'autre rive apparaisse moins cruciale dans ce type de configuration. Néanmoins, si la nécessité et les modalités de cette distinction vis-à-vis de l'autre rive est sans doute moins prégnant, on peut légitimement émettre l'hypothèse que l'appartenance lao ou un répertoire commun à l'autre rive, puissent être mobilisés, là aussi, pour se distinguer des centres.

La description des modalités de production d'un certain localisme rapporté à une identité régionale isan dans le cadre du *homestay* de Ban Hat Sai, témoigne à mon sens des reconfigurations contemporaines de la valeur (économique aussi bien que culturelle) attachée à certaines identités dans le cadre national thaïlandais. Dans un tel cadre, l'ambiguïté caractéristique des répertoires lao et isan et de leurs déplacements sémantiques à l'échelle nationale apparaissent prendre une nouvelle importance. Plusieurs auteurs constatent une résurgence au sein des médias *mainstream* et parmi les élites intellectuelles de l'Isan et du Centre, d'éléments culturels du répertoire du nord-est thaïlandais (Mitchell, 2009, 2015; Draper & Nilaiyaka, 2015; Draper & Mitchell, 2017; Draper & Kamnuansilpa, 2018; Draper et al., 2019). De tels phénomènes pourraient apparaître comme les signes d'un changement significatifs dans

la catégorisation ethnique des populations thaïlandaises (Draper & Mitchell, 2017). Il me semble qu'il est un peu tôt pour le dire. On l'a vu à l'échelle villageoise, l'auto-qualification de lao par les agriculteurs isan n'est pas sans ambiguïté et sans contradiction. Pour le moment, la promotion d'une identité isan-lao dans le nord-est apparaît être le fait d'une certaine élite intellectuelle de la région et il reste à enquêter sur la manière dont cette forme de promotion des élites peut avoir un impact sur les populations rurales. Il ne s'agit pas ici de douter de la pertinence d'une identité régionale ni de sa légitimité ou de sa capacité de subversion à l'égard du formalisme des catégories d'État. L'objectif est plutôt s'interroger sur le fait de savoir si la valeur émergente du localisme à l'échelle nationale thaïlandaise ne sert pas simultanément un projet nationaliste. Tout autant que les populations du nord-est peuvent être disqualifiées par leur proximité avec l'autre rive, elles peuvent être représentées comme étant la figure contemporaine d'une identité thaïe originelle. Les volontés politiques de construction d'une identité thaïe (*ekkalak thai*) autour du thaïsme (*thai niyom*) témoignent, il me semble, de ses nouvelles configurations nationalistes et de ces contradictions constitutives, décelables aussi bien à l'échelle villageoise qu'au niveau le plus officiel de la nation. On voit bien dès lors comment le répertoire *lao* peut simultanément être relégué à une paysannerie arriérée en même temps qu'être constitué comme un des fondements de la nation permettant la distinction vis-à-vis d'un univers occidental (*farang*) corrupteur. Tout autant que ces répertoires peuvent être produits comme les fondements d'un localisme national, ils constituent un atout politique et économique à faire valoir dans le cadre des transformations régionales initiées par la RGM où ils prennent une nouvelle valeur touristique et économique au sein d'un marché régional. On peut d'ailleurs se demander quel rôle cette construction régional va avoir sur le dualisme hiérarchisé qui fonde la relation thaï-lao et, plus localement isan-lao.



# ANNEXES







**Farm size and land use ຂະໜາດຂອງທຳນາດແລະການໃຊ້ທີ່ດິນ**

	Total operated agricultural land ຮ່ວມຂອງທີ່ດິນດູ້ເສືອກະສິການ				Land rented out ທີ່ດິນໄຫ້ເຊົ່າ				Land rented in ທີ່ດິນນຳເຊົ່າ				Non operated land ທີ່ດິນຂອງຕົນເອງ
	surface ຜູ້ເຊົ່າ/ໄຮ່	Title ກຳມະສິດທີ່ດິນ	Mode of acquisition ການໄດ້ມາ	prod. of last agr. year 2015 ຜະລິດພັນ 2015	surface ຜູ້ເຊົ່າ/ໄຮ່	total rent ໃຫ້ເຊົ່າ (K)	free use ໃຫ້/ໃຊ້ ເປັນອິດສະລະ	prod. of last agr. year 2015 ຜະລິດພັນ 2015	surface ຜູ້ເຊົ່າ/ໄຮ່	total rent ໃຫ້ເຊົ່າ (K)	free use ໃຫ້/ໃຊ້ ເປັນອິດສະລະ		
rainfall rice land ນາວະດູພັນ													
irrigated rice land/wet season ນາຊົນວະປະທານ/ນາວະດູພັນ													
irrigated rice land/dry season ນາຊົນວະປະທານ/ວະດູແຈ້ງ													
orchard (sugar cane, other, specify) ສວນອ້ອມ, ບໍ່, ອື່ນໆ (ວະບຸ)													
kitchen garden ສວນເຮືອນຄົວ													
land under tree crop ສວນບ່າ (ວະບຸ)													
fish pond/farm system ຫນອງປາ/ວະບົນກະສິກຳ													
dry land ray ການທຳໄຮ່													
grazing land ທ່າງຊືນຊ້າງສັດ													

ໃຫ້ໃຊ້ສັນຍະລັກຕາມນີ້: ກຳມະສິດທີ່ດິນ: 1. ການກະທຳ; 2. ອື່ນໆ (ວະບຸ) ■ ການໄດ້ມາ: A. ໄດ້ຮັບມາຈາກທັດດິນ; B. ໄດ້ຮັບມາຈາກທັດດິນໃຫ້ໃຊ້ເປັນປະໂຫຍດໂດຍບໍ່ຄິດມູນຄ່າ; C. ຄອບຄອງທັດດິນ; D. ຊື້ທັດດິນ; E. ອື່ນໆ (ວະບຸ)

hire labor in agriculture ຈັງຄົນອື່ນໃຫ້ກະສິກາ	How many people ? ຈັງຄົນຕໍ່ປີ	nb. of days worked ຈຳນວນມື້ທີ່ຈັງຄົນ ເຮັດງານ	cash/day ຄ່າຈັງຄົນຕໍ່ ໃຫ້ຕໍ່ມື້	Which months ຈັງຄົນເຮັດງານໃດ	Relations to Head of the house ຄວາມສຳພັນກັບ ຫົວໜ້າບ້ານຄົວເຮືອນ	Place of living ທີ່ຢູ່ອາໄສ	Particular task ໜ້າທີ່

ໃນໃບສື່ສັນພະຍາກວດສຳລັບປີ ຄວາມສຳພັນລູກຫຼານຄົວເຮືອນ: 1. ທ້າຍທ້າຍ 2. ທຸກຄົນ 3. ຄົນອື່ນ ທີ່ຢູ່ບ້ານຈຸດນີ້: A. ບ້ານຈຸດນີ້ B. ເມັດຈຸດນີ້ C. ແຂວງຈຸດນີ້ D. ຄົນບໍ່ເຮັດໜີ້ E. ອື່ນໆ (ອື່ນໆ)

Structure of incomes of the household during the most recent year ໂຄງສ້າງລາຍໄດ້ຂອງຄົວເຮືອນປີທີ່ແລ້ວ

	quantity sold ຈຳນວນຂາຍ	price per unit ລາຄາຕໍ່ຫມໍ້	where sold ສະຖານທີ່ຂາຍ	to whom sold ຜູ້ຮັບຊື້
<b>Agriculture</b> ການກະສິກຳ				
rice ຄຳ		/ກິໂລ		
cash crops ເຄື່ອງສັກວອງ (ລະບຸ)		/ຕັນ		
cattle/poultry ການລ້ຽງສັດ (ລະບຸ)				
other ອື່ນໆ (ລະບຸ)				
<b>craftmanship ງານສີມື</b> (ລະບຸ)				
<b>other incomes</b> ວາຍໄດ້ອື່ນ				
hired labor in agriculture ລູກຈ້າງເຮັດການກະສິກຳ	nb. of days worked ຈຳນວນມື້ໄດ້ເຮັດວຽກ ເຮັດວຽກ	cash/ day ຄ່າເຮັດວຽກ ຕໍ່ມື້	place ສະຖານທີ່	
hired labor out of agriculture ລູກຈ້າງອື່ນໆນອກເໜືອຈາກການກະສິກຳ (ລະບຸ)				
wage/pension per month ເງິນເດືອນ/ບ່ານນາຕໍ່ເດືອນ				
trade (% of total incomes) ການຊື້ຂາຍ (% ຂອງລາຍຮັບທັງໝົດ)				
money received from parents ລາຍໄດ້ທັງໝົດທີ່ໄດ້ຮັບຈາກພໍ່ແມ່ທີ່ ເຮັດງານທີ່ອື່ນໆ				
land sold out ຂາຍທີ່ດິນ				

ໃຫ້ໃສ່ສັນຍະລັກຕອບຄື: ຂະຖານທີ່ຂາຍ: 1. ຢູ່ໃນໜຸ່ມບ້ານທີ່ຢູ່ບົດຈຸບັນນີ້; 2. ຢູ່ໃນເມັດຂອງທີ່ຢູ່ບົດຈຸບັນນີ້; 3. ຢູ່ໃນເມັດຂອງທີ່ຢູ່ບົດຈຸບັນນີ້; 4. ຢູ່ໃນເມັດຂອງ 5. ຢູ່ໃນເມັດຂອງ 6. ຜູ້ຮັບຊື້: A. ຜູ້ຮັບຊື້ຄົນກາງໃນເມັດຂອງທີ່; B. ຜູ້ຮັບຊື້ຄົນກາງທີ່ມາຈາກຕະຫລາດໃນເມັດຂອງ; C. ຜູ້ຮັບຊື້ຄົນກາງທີ່ມາຈາກຕະຫລາດອື່ນໆ; D. ຜູ້ຮັບຊື້ຄົນກາງທີ່ມາຈາກຕະຫລາດອື່ນໆ; E. ສະໜັບສະໜູນຈາກພໍ່ແມ່; F. ຜູ້ຮັບຊື້ຄົນກາງທີ່ມາຈາກຕະຫລາດອື່ນໆ

**Farm and domestic equipment ເຄື່ອງໃຊ້ພາຍໃນຄົວເຮືອນກະສິກຳ**

ເຄື່ອງມືທີ່ໃຊ້- equipment	bought / ຊື້		hired/ ຈ້າງ		borrowed/ ຂໍອື່ນ		given/ ມີຄົນໃຫ້
	ຈຳນວນ	ລາຄາຕໍ່ຫນ່ວຍ	ຈຳນວນ	ລາຄາຕໍ່ມື້	ຈຳນວນ	ທີ່ໃຊ້ຕໍ່ວລາຍື່ນ	
tractor ລົດໄຖ							
hand tractor ລົດຕ່ອກ							
power pump ເຄື່ອງສູບນ້ຳ							
irr. water ລົບລະປະທານ							
harvester ເຄື່ອງງາງວຂ້າວ							
thresher ເຄື່ອງນວດເຂົ້າ							
home rice mill ໂຮງສົດເຂົ້າ							
farm truck ລົດສົນຄຳ							
rot song tew ລົດສອງແຖວ							
truck ກ໌ໜຸງທຸກ							
chemical fert. ປຸ່ຍ							
ຜິດທີ່ໄດ້ຮັບການຄັດເລືອກແລ້ວ							
insecticide ຢາຂ້າແບງໄມ້							
ໃຫ້ອາຫານສັດ							
other (specify) ອື່ນໆ (ລະບຸ)							
motorcycle ລົດຈັກ							
car ລົດ							
mobile phone ໂທລະສັບມືຖື							
Computer/Internet							

Type of house :  traditional ຄບບທ້ອງຖິ່ນໃຕ້ຖານເປີດໂລ່ງ  with walls between piles ໃຕ້ຖານກ້ອກກ່າວແພງຮອບ  with second floor ບ້ານສອງຊັ້ນ  villa



**Savings, loans, and debts** ດົນຜ່າກປະຮັດແລະເງິນກູ້ຢືມ

- A. Do you have any debts at the present time ? ທ່ານ (ຫົວໜ້າຂອງຄົວເຮືອນ) ຫນີ່ສິນຫຼືບໍ່ໄດ້ໃນນີ້ yes \_\_\_\_\_ no \_\_\_\_\_ ສ່ວນເສັ້ນ : 1. ຜົນໜັງ; 2. ຄົວອນບ້ານ;
- B. If yes from whom did you borrow the money ? ຄົນມີຫນີ່ສິນທ່ານໄປຂໍຢືມເງິນຈາກໃຜ \_\_\_\_\_ ສ່ວນເສັ້ນ : 1. ຜົນໜັງ; 2. ຄົວອນບ້ານ; 3. ຜູ້ອື່ນ; 4. ຜູ້ໃຫ້ເງິນບໍ່ມີປະຈຳ; 5. ຕົວເອງຮ້ານຕາງໜ້າໃນເຂດຕະເວນ; 6. ທະນາຄານ; 7. ທະນາຄານເພື່ອການກະເສດ; 8. ການບໍ່ອາໄສເຮືອນ; 9. ອື່ນໆ (ລະບຸ)
- C. What is the length of the time for the loan ? ໄລຍະເວລາຂອງການກູ້ຢືມເງິນ \_\_\_\_\_ : ສ່ວນເສັ້ນ 1. 1-2 ຕົວອນ; 2. 3-4 ຕົວອນ; 3. 5-6 ຕົວອນ; 4. 7-12 ຕົວອນ; 5. 1-2 ປີ; 6. 3-5 ປີ; 7. ປີຂຶ້ນໄປ; 8. ບໍ່ມີກຳໜົດເວລາ
- D. What rate of interest do you pay on this loan per month ? ທ່ານຈ່າຍ ດອກເບ້ຍຈຳເທິງເດືອນສຳລັບເງິນກູ້ນີ້ \_\_\_\_\_ ສ່ວນເສັ້ນ : 1 ບໍ່ມີດອກເບ້ຍ; 2. 1-2% ; 3. 3-4% ; 4. 5-6% ; 5. 7-8% ; 6. 9-10% ; 7. 11-14% ; 8. 15-18% ; 9. 19% ຂຶ້ນໄປ (ລະບຸ)
- E. What security was required to make the loan ? ທ່ານມີຫລັກປະກັນຫຍັງໃນການກູ້ເງິນ \_\_\_\_\_ ສ່ວນເສັ້ນ : 1. ບໍ່ມີ; 2. ທີ່ດິນ (ກັດໝາຍວ່າດ້ວຍ); 3. ລົງທະບຽນຂອງສິ່ງ; 4. ຜູ້ອື່ນປະກັນໄພເຊນກຸ່ມຊາວບາ; 5. ຂອງສິ່ງຕາງໜ້າເຊນເຄື່ອງເພີດ; 6. ອື່ນໆ (ລະບຸ)
- F. Do you have any money lent out at the present time ? ທ່ານໃຫ້ຜູ້ອື່ນກູ້ຢືມເງິນໃນປັດຈຸບັນ yes ໄດ້ \_\_\_\_\_ no ບໍ່ໄດ້ \_\_\_\_\_ ສ່ວນເສັ້ນ : 1. ຜົນໜັງ; 2. ຄົວອນບ້ານ; 3. ຊາວບ້ານຄົນອື່ນ 4. ສະຫະກອນກະເສດ ; 5. ກຸ່ມຫຼືສະຖານທີ່ອື່ນໆ (ລະບຸ); 6. ຄົນຜ່ານອາກ
- G. If yes to whom did you lent this money ? ຄັນແມ່ນແຈ້ວ, ທ່ານໃຫ້ເງິນກັບໃຜ \_\_\_\_\_ ສ່ວນເສັ້ນ : 1. ຜົນໜັງ; 2. ຄົວອນບ້ານ; 3. ຊາວບ້ານຄົນອື່ນ 4. ສະຫະກອນກະເສດ ; 5. ກຸ່ມຫຼືສະຖານທີ່ອື່ນໆ (ລະບຸ); 6. ຄົນຜ່ານອາກ
- H. How much interest do you receive on this money per month ? ທ່ານໄດ້ຮັບໂດຍບໍ່ເດີນວະເທິງໄດ້ຈາກເງິນທີ່ໃຫ້ກູ້ນີ້ \_\_\_\_\_ ໃຊ້ສັນຍາລັກຄຽງກັບຂໍ້D.
- I. Do you or any member of your household deposit savings in a bank or other formal saving institution ? ທ່ານຫລືສະມາຊິກຄົວເຮືອນຂອງທ່ານຜ່າກເງິນໃນທະນາຄານຫລືສະຖານບັນເລີຍການອາໄສເຮືອນທີ່ເປັນທາງການອັນໃດໜຶ່ງ yes ແມ່ນ \_\_\_\_\_ no ບໍ່ແມ່ນ \_\_\_\_\_ ທ່ານຫລືສະມາຊິກຄົວເຮືອນຂອງທ່ານຜ່າກເງິນໃນທະນາຄານຫລືສະຖານບັນເລີຍການອາໄສເຮືອນທີ່ເປັນທາງການອັນໃດໜຶ່ງ during the last agricultural year ? ບໍ່ມາແຈ້ວ, ຄົວເຮືອນຂອງທ່ານຊອບເຮັດບຸນຕາງໜ້າເງິນສົດຫລືສິ່ງຂອງຄິດບັນຈຳນວນເທິງ \_\_\_\_\_ ສ່ວນເສັ້ນ 1. 100 000-200 000 K; 2. 200 000-1 000 000 K; 3. 1 000 000 K ຂຶ້ນໄປ
- J. How much did your household contribute to merit-making activities in cash or goods during the last agricultural year ? **Associations** ສະມາຄົມ Are you member of a local association ? ທ່ານເປັນສະມາຊິກຂອງສະມາຄົມຫລືກຸ່ມຂອງທ່ານບ້ານຫລືບໍ່ yes ແມ່ນ \_\_\_\_\_ no ບໍ່ແມ່ນ \_\_\_\_\_ If yes : type of association ຄັນແມ່ນປະເພດຂອງກຸ່ມ/ສະມາຄົມ \_\_\_\_\_ ສ່ວນເສັ້ນ 1. ກັມມະການຫມູ່ບ້ານ; 2. ກັມມະການວັດ; 3. ກັມມະການໂຮງຮຽນ; 4. ກັມມະການຊາວບາ ຊາວໄຮ່; 5. ກຸ່ມທາງການເງິນ (ລະບຸ); 6. ກັມມະການສະຫະກອນ; 7. ອື່ນໆ (ລະບຸ)





## Farm size and land use ขนาดของฟาร์มและการใช้ที่ดิน

	Total operated agricultural land ที่ดินที่ใช้ทำการเกษตรทั้งหมด				Land rented out ที่ดินให้เช่า				Land rented in ที่ดินที่เช่า				Non operated land ที่ดินของคนอื่น
	surface เนื้อที่/ไร่	Title กรรมสิทธิ์ ที่ดิน	Mode of acquisition การได้มา	prod. of last ager- year ผลผลิตระหว่าง พ.ศ.๕๕-๕๘	surface เนื้อที่/ไร่	total rent ค่าเช่า (฿)	free use เช่าฟรี	prod. of last ager- year ผลผลิตระหว่าง พ.ศ.๕๕-๕๘	surface เนื้อที่/ไร่	total rent ค่าเช่า (฿)	free use เช่าฟรี	เช่าฟรี	
rainfall rice land นาฤดูฝน													
irrigated rice land/wet season นาชลประทาน/ฤดูฝน													
irrigated rice land/dry season นาชลประทาน/ฤดูแล้ง													
orchard (sugar cane, other, specify) สวนอ้อย, ไม้, อื่นๆ (ระบุ)													
kitchen garden สวนครัว													
land under tree crop สวนผลไม้ (ระบุ)													
fish pond/farm system) บ่อดักปลา/ระบบฟาร์ม													
dry land ray ท่าไร่													
grazing land ทุ่งหญ้าเลี้ยงสัตว์													

1. ไร่ใช้เลี้ยงสัตว์ตามเนื้อที่ : การผสมที่ที่ดิน : 1. โคนด ; 2. ครางอง ; 3. ส.ค.๑ ; 4. น.ส.๓ ; 5. อื่นๆ (ระบุ) ■ การได้มา : A. ได้รับมรดกที่ดิน ; B. ได้รับที่ดินให้เป็นประโยชน์โดยไม่ได้มูลค่า ; C. จ้างเช่าที่ดิน ; D. ซื้อที่ดินเพิ่ม ; E. อื่นๆ (ระบุ)

4

hire labor in agriculture จ้างคนอื่นทำกสิกรรม	How many people? จำนวนคน	nb. of days worked จำนวนวันที่ใช้ในงาน	cash/day ค่าจ้างที่ได้รับต่อวัน	Which months เดือนไหน	Relations to Head of the house ความสัมพันธ์กับหัวหน้าครัวเรือน	Place of living ที่พำนัก	Particular task งานอะไร

ความสัมพันธ์กับหัวหน้า ครัวเรือน : 1. พี่น้องกัน 2. ญาติกัน 3. เพื่อนกัน 4. คนอื่น ที่พำนักที่ : A. บ้านเดียวกับ B. ตำบลเดียวกับ C. อำเภอเดียวกับ D. คนประเภท E. อื่นๆ (ระบุ)



## Structure of incomes of the household during the most recent year โครงสร้างรายรับต้นของครัวเรือนปีล่าสุด

	quantity sold จำนวนที่ขาย	price per unit ราคาต่อหน่วย	where sold สถานที่ขาย	to whom sold ผู้รับซื้อ
<b>Agriculture</b> การเกษตรปลูก				
rice ข้าว		/กิโล		
cash crops พืชผลต่างๆ (ระบุ)		/ตัน		
cattle/poultry การเลี้ยงสัตว์ (ระบุ)				
other อื่นๆ (ระบุ)				
<b>craftmanship งานฝีมือ (ระบุ)</b>				
<b>other incomes รายได้อื่น ๆ</b>	nb. of days worked จำนวนวันที่ทำงาน	cash/day ค่าจ้างที่ได้รับต่อวัน	place สถานที่	
hired labor in agriculture ลูกจ้างที่การเกษตร				
hired labor out of agriculture ลูกจ้างอื่น ๆ นอกเหนือจากการเกษตร(ระบุ)				
wage/pension per month เงินเดือน/เงินบำนาญต่อเดือน				
trade (% of total incomes) การค้าขายของ (%ของรายได้ทั้งหมด)				
money received from parents รายได้ทั้งหมดที่ได้รับจากญาติที่ทำงานที่อื่น ๆ				
land sold out ขายที่ดิน				

รายละเอียดเพิ่มเติม: 1. อยู่ในวงเล็บของระบุจะมี ; 2. อยู่ในวงเล็บของระบุจะมี ; 3. อยู่ในวงเล็บของระบุจะมี ; 4. อยู่ในวงเล็บของระบุจะมี ■ ผู้รับซื้อ : A. พ่อครัวหรือช่างทำอาหารในท้องถิ่น ; B. พ่อครัวหรือช่างทำอาหารจากตลาดจากองค์กรอื่น (ระบุ) ; C. อื่นๆ ; D. ผู้ซื้อนำไปขายต่อหรือใช้ทำอาหารที่อื่น



**Farm and domestic equipment เครื่องใช้ในฟาร์มและในครัวเรือน**

เครื่องมือที่ใช้ - equipment	bought / ซื้อ		ราคาต่อหน่วย	hired/ จ้าง		borrowed/ ยืม		given/ มีคนให้
	จำนวน	ราคาต่อหน่วย		จำนวน	ราคาต่อวัน	จำนวน	ระยะเวลาที่ยืม	
tractor รถไถลื้อ								
hand tractor ควายเหล็ก								
power pump เครื่องสูบน้ำ								
irt. water การชลประทาน								
harvester เครื่องเกี่ยวข้าว								
thresher เครื่องนวดข้าว								
home rice mill เครื่องสีข้าว								
farm truck รถบรรทุกเล็ก								
rot song tew รถสองแถว								
truck รถบรรทุก								
chemical fert. ปุ๋ยเคมี								
พันธุ์พืชที่ได้รับการคัดเลือกแล้ว								
insecticide ยาฆ่าแมลง								
อาหารสัตว์สำเร็จรูป								
other (specify) อื่นๆ (ระบุ)								
motorcycle รถจักรยานยนต์								
car รถยนต์								
mobile phone มือถือ								
เครื่องไฟฟ้าคอมพิวเตอร์ - การเชื่อมต่ออินเทอร์เน็ต								

**Type of house** :  traditional แบบท้องถิ่น  ได้ทุนเปิดโด่ง  with walls between piles ได้ทุนก่อกำแพงรอบ  with second floor บ้านสองชั้น  villa บ้านพักตากอากาศ



## ENQUETE SOCIO-ECONOMIQUE

## LIEUX DE NAISSANCE DES HABITANTS DE HAT SAI

Ce tableau montre une répartition similaire à celle constatée par l'enquête généalogique [Cf. Chapitre IV] concernant la part des hommes et des femmes nés à Ban Hat Sai. Cela confirme la tendance à l'uxorilocalité. On constate quelques différences néanmoins dans la part plus faible des hommes venant du Laos par rapport à celles des femmes. La part des hommes venant d'autres localités de l'Isan est plus forte que celle constatée dans les généalogies (au détriment de ceux venant des localités voisines).

Lieu de naissance			Sexe		Total général
			F	H	
Laos			10 4%	2 1.1%	12 2.8%
Isan	Province de Nong Khai	Ailleurs dans la province de Nong Khai	10 4%	20 11%	30 6.9%
		Villages voisins	7 2.8%	32 17.6%	39 9%
		Hat Sai	216 86.1%	102 56%	318 73.4%
	Ailleurs en Isan		7 2.8%	19 10.4%	26 6%
Nord			0	1 0.5%	1 0.2%
Centre			1 0.4%	4 2.2%	5 1.2%
Bangkok			0	2 1.1%	2 0.5%
Sud			0	0	0
Total général			251 100%	182 100%	433 100%

Tableau 22. Lieux de naissances des habitants de Ban Hat Sai par sexe, corpus socio-économique.

## REVENUS ET MIGRATION – HAT SAI

Tranches des revenus bruts	Migration d'un membre de la maisonnée		Total général
	Non	Oui	
10 000-100 000	17 29.8%	41 34.2	58 32.8%
100 000-200 000	11 19.3%	32 26.7%	43 24.3%
200 000-300 000	8 14%	16 13.3%	24 13.6%
+300 000	21 36.8%	31 25.8%	52 29.4%
<b>Total général</b>	<b>57 100%</b>	<b>120 100%</b>	<b>177 100%</b>

Tableau 23. Migration d'un membre de la maisonnée en fonction de la tranche de revenus bruts, Hat Sai.

Probabilité khideux	0,44122
Khideux	2,69418317
Khideux seuil critique de 5%	7,8147279
Khideux seuil critique de 1%	11,3448667

Tranches des revenus bruts par actif	Migration d'un membre de la maisonnée		Total général
	Non	Oui	
-40 000	15 26.3%	31 25.8%	46 26%
40 000-70 000	10 17.5%	33 27.5%	43 24.3%
70 000-120 000	17 29.8%	24 20%	41 23.2%
+120 000	15 26.3%	32 26.7%	47 26.6%
<b>Total général</b>	<b>57 100%</b>	<b>120 100%</b>	<b>177 100%</b>

Tableau 24. Migration d'un membre de la maisonnée en fonction de la tranche de revenus bruts par actif, Hat Sai.

Probabilité khideux	0,36292
Khideux	3,1922972
Khideux seuil critique de 5%	7,8147279
Khideux seuil critique de 1%	11,3448667

Les deux tableaux présentés ici comparent la tranche de revenus (bruts et par actifs) des maisonnées en fonction du départ ou non d'un des enfants de la maisonnée, afin de déterminer si un profil économique émerge parmi les maisonnées qui « produisent » des migrants. Les tests de khideux réalisés sur les deux tableaux ne permettent pas (de loin) de rejeter l'indépendance des deux variables. Il n'y a donc pas de lien avéré entre la migration et le profil économique des maisonnées recensées à Hat Sai.

## RECEPTION DE FONDS ET REVENUS – HAT SAI

Tranches de revenus bruts	Réception de fonds		Total général
	Non	Oui	
- 100 000	21 27.3%	37 37%	58 32.8%
100 000-200 000	19 24.7%	24 24%	43 24.3%
200 000-300 000	6 7.8%	18 18%	24 13.6%
+300 000	31 40.3%	21 21%	52 29.4%
<b>Total général</b>	<b>77 100%</b>	<b>100 100%</b>	<b>177 100%</b>

Tableau 25. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus bruts des maisonnées, Hat Sai.

Probabilité khideux	0,01773
Khideux	10,1000108
Khideux seuil critique de 5%	7,8147279
Khideux seuil critique de 1%	11,3448667

Tranches de revenus bruts par personne	Réception de fonds		Total général
	Non	Oui	
- 25 000	17 22.1%	25 25%	42 23.7%
25 000-50 000	21 27.3%	28 28%	49 27.7%
500 000-100 000	18 23.4%	21 21%	39 22%
+100 000	21 27.3%	26 26%	47 26.6%
<b>Total général</b>	<b>77 100%</b>	<b>100 100%</b>	<b>177 100%</b>

Tableau 26. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus bruts par personne, Hat Sai.

Probabilité khideux	0,959481
Khideux	0,302907
Khideux seuil critique de 5%	7,8147279
Khideux seuil critique de 1%	11,3448667

Tranches de revenus bruts par actif	Réception de fonds		Total général
	Non	Oui	
- 40 000	20 26%	26 26%	46 26%
40 000-70 000	13 16,9%	30 30%	43 24,3%
70 000-120 000	21 27,3%	20 20%	41 23,2%
+ 120 000	23 29,9%	24 24%	47 26,6%
<b>Total général</b>	<b>77 100%</b>	<b>100 100%</b>	<b>177 100%</b>

Tableau 27. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus par actif, Hat Sai.

Probabilité khideux	0,20023
Khideux	4,63883
Khideux seuil critique de 5%	7,8147279
Khideux seuil critique de 1%	11,3448667

Les trois tableaux ci-dessus comparent la tranche de revenus (bruts, par individu et par actif) des maisonnées en fonction de la réception ou non de fonds de migrants issus de la maisonnée. Le but est de déterminer si un profil économique émerge parmi les maisonnées qui reçoivent des fonds. Si le premier tableau tend à montrer une relative dépendance des deux variables (seuil critique de 5%), les deux tableaux suivants la rejettent largement. Aussi, il est difficile de dire qu'il y a un lien entre le profil économique des maisonnées et le fait de recevoir ou non des fonds d'un membre extérieur.



## TYPES DE MAISONNEES ET REVENUS – HAT SAI

Tranches des revenus bruts	Étendue	Liang Lan	Nucléaire	Tronquée	Total général
10 000-100 000	10 15.2%	8 50%	17 33.3%	23 52.3%	58 32.8%
100 000-200 000	18 27.3%	6 37.5%	12 23.5%	7 15.9%	43 24.3%
200 000-300 000	6 9.1%	0 0%	7 13.7%	11 25%	24 13.6%
+300 000	32 48.5%	2 12.5%	15 29.4%	3 6.8%	52 29.4%
<b>Total général</b>	<b>66 100%</b>	<b>16 100%</b>	<b>51 100%</b>	<b>44 100%</b>	<b>177 100%</b>

Tableau 28. Répartition des types de maisonnées en fonction de la répartition des revenus bruts, Hat Sai.

Probabilité du khideux	1,68E-05
Khideux	40,2543
Khideux seuil critique de 5%	16,9189776
Khideux seuil critique de 1%	21,6659943

Ce tableau présente la répartition des types de maisonnées constatés dans l'échantillon en fonction de la tranche de revenus bruts des maisonnées. Le test de khideux permet de rejeter l'hypothèse d'une indépendance des deux variables entre elles. Il y a donc un lien entre le type de maisonnées et leurs revenus bruts. Cette conclusion paraît assez logique dans la mesure où les maisonnées étendues, composées par nature de plus de personnes que les maisonnées *liang lan* et tronquées, multiplient les potentielles sources de revenus. Ainsi, ce tableau ne permet pas, en tant que tel, de trancher pour un impact de la structure des maisonnées sur leur place économique. Le tableau présenté dans le corps du texte [Chapitre IV] sur la tranche de revenus par actif en fonction du type de maisonnée fournit une analyse plus claire et plus mesurée de la dépendance des deux variables.

## RECEPTION DE FONDS ET REVENUS – NA DAENG

Tranche de revenus bruts	Réception de fonds de migrants		Total général
	Non	Oui	
-30 000	20 28.6%	7 24.1%	27 27.3%
30 000-60 000	16 22.9%	5 17.2%	21 21.2%
60 000-120 000	15 21.4%	7 24.1%	22 22.2%
+120 000	19 27.1%	10 34.5%	29 29.3%
<b>Total général</b>	<b>70 100%</b>	<b>29 100%</b>	<b>99 100%</b>

Tableau 29. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus bruts des maisonnées, Na Daeng.

Probabilité khideux	0,82603299
Khideux	0,89749205
Khideux seuil critique de 5%	7,8147279
Khideux seuil critique de 1%	11,3448667

Tranche de revenus bruts par actif	Réception de fonds de migrants		Total général
	Non	Oui	
-8 000	20 28.6%	5 17.2%	25 25.3%
8 000-23 000	16 22.9%	9 31%	25 25.3%
23 000-53 000	17 24.3%	8 27.6%	25 25.3%
+53 000	17 24.3%	7 24.1%	24 24.2%
<b>Total général</b>	<b>70 100%</b>	<b>29 100%</b>	<b>99 100%</b>

Tableau 30. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus par actif des maisonnées, Na Daeng.

Probabilité khideux	0,64273453
Khideux	1,67397783
Khideux seuil critique de 5%	7,8147279
Khideux seuil critique de 1%	11,3448667

Les deux tableaux présentés ici comparent la tranche de revenus (bruts et par actif) des maisonnées en fonction de la réception ou non de fonds de migrants issus de la maisonnée, afin de déterminer si un profil économique émerge parmi les maisonnées qui reçoivent des fonds. Les tests de khideux réalisés sur les deux tableaux ne permettent pas (de loin) de rejeter

l'indépendance des deux variables. Il n'y a donc pas de lien avéré entre le fait de recevoir des fonds de migrants et le profil socio-économique des maisonnées au moment de l'étude à Na Daeng. Néanmoins, on peut se demander si le fait de recevoir des fonds de migrants n'implique pas une homogénéisation économique des maisonnées entre elles. Autrement dit, on peut se demander si le fait de recevoir des fonds de migrants n'a pas permis à certaines des maisonnées qui étaient parmi les moins dotées du corpus de s'extraire des tranches de revenus les plus faibles. L'analyse de la réception de fonds migrants en fonction des revenus auxquels on a soustrait la somme des revenus reçus de l'extérieur permettrait de déterminer si la réception de fonds migrants se réalisent préférentiellement parmi les maisonnées qui, sans eux, seraient représentées dans les tranches de revenus les plus faibles. C'est l'objet des deux prochains tableaux.

RECEPTION DE FONDS ET TRANCHE DE REVENUS (SANS LES ENVOIS DE FONDS) – NA DAENG

Tranche de revenus bruts (sans les envois de fonds)	Réception de fonds de migrants		Total général
	Non	Oui	
-21 000	15 21.4%	10 34.5%	25 25.3%
21 000-53 000	17 24.3%	8 27.6%	25 25.3%
53 000-125 000	22 31.4%	2 6.9%	24 24.2%
+125 000	16 22.9%	9 31%	25 25.3%
<b>Total général</b>	<b>70 100%</b>	<b>29 100%</b>	<b>99 100%</b>

Tableau 31. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus bruts (sans les envois de fonds), Na Daeng.

Probabilité khideux	0,06860805
Khideux	7,1055665
Khideux seuil critique de 5%	7,8147279
Khideux seuil critique de 1%	11,3448667

D'après ce second tableau, qui compare la réception de fonds de migrants avec la répartition des tranches de revenus bruts auxquels on a soustraits la somme des envois de fonds, on ne peut exclure l'indépendance des deux variables. Aussi, il est impossible de dire que les maisonnées recevant des fonds feraient parties des maisonnées les moins dotées si elles n'en recevaient pas.

## L'ITINERAIRE TRANSFRONTALIER DES PHIMMASONE

Loin d'être la seule dans ce cas, la famille Phimmasone illustre bien le phénomène décrit (Cf. Chapitre III et IV) à propos des familles dont les parents ou les grands-parents avaient migré dans un premier temps pour trouver du travail et/ou des terres sur le territoire laotien avant qu'ils ne reviennent, ou que leurs enfants reviennent à Ban Hat Sai (ou dans les environs) à la suite du conflit dans la péninsule et le changement de régime au Laos.

Le schéma suivant (Figure 43) représente la famille Phimmasone sur quatre générations, indiquant les lieux de naissance et de résidence (ou de décès quand c'est le cas) des individus qui la composent. La mère de Yai Wat est originaire de Ban Hat Sai. Elle s'est mariée à un homme de Ban Kham, le village situé immédiatement en aval de Hat Sai. Ils ont eu plusieurs enfants (qui n'ont pas pu être tous représentés ici) dont Yai Wat qui est leur aînée. Cette dernière s'est mariée avec un homme du même village, Ban Kham. Ils y ont eu leur premier enfant. Les parents de Yai Wat, avec plusieurs de leurs enfants (dont Yai Wat, son époux et leur premier fils), ont émigré vers Ban Na Daeng pour y trouver des terres et du travail. Yai Wat et Pho Tu Thaeng ont vécu plusieurs années à Vientiane où ils y ont eu quatre autres enfants. Lors du changement de régime, le couple et leurs enfants sont retournés vivre et finir leurs jours à Ban Kham. Ils y ont eu deux autres enfants. Le premier fils s'est marié avec une femme de la province de Nong Khai avec qui il vit toujours. Le second fils, Pho Tiek, s'est marié avec une femme de Vientiane avec qui il a eu ses deux premières filles, Tu et Pan. Celles-ci, nées au Laos, et dont la mère est elle-même laotienne, ne pouvaient pas prétendre à la nationalité thaïlandaise. Aussi, leurs deux parents ont décidé d'inscrire leur première fille (Tu) sur le livret de famille du frère de Pho Tiek qui s'est, lui, marié avec une femme de Ban Hat Sai. Leur seconde fille (Pan) est, elle, officiellement la fille d'une branche de la famille de Pho Tiek demeurée à Ban Kham. Plusieurs des frères et sœurs de Yai Wat se sont réinstallés, eux aussi, à Ban Kham. Deux de ses frères se sont installés à Ban Hat Sai. Une de ses sœurs est demeurée à Na Daeng et une autre s'est installée aux USA après être passée par le camp de réfugiés de Nong Khai.

| 520 |

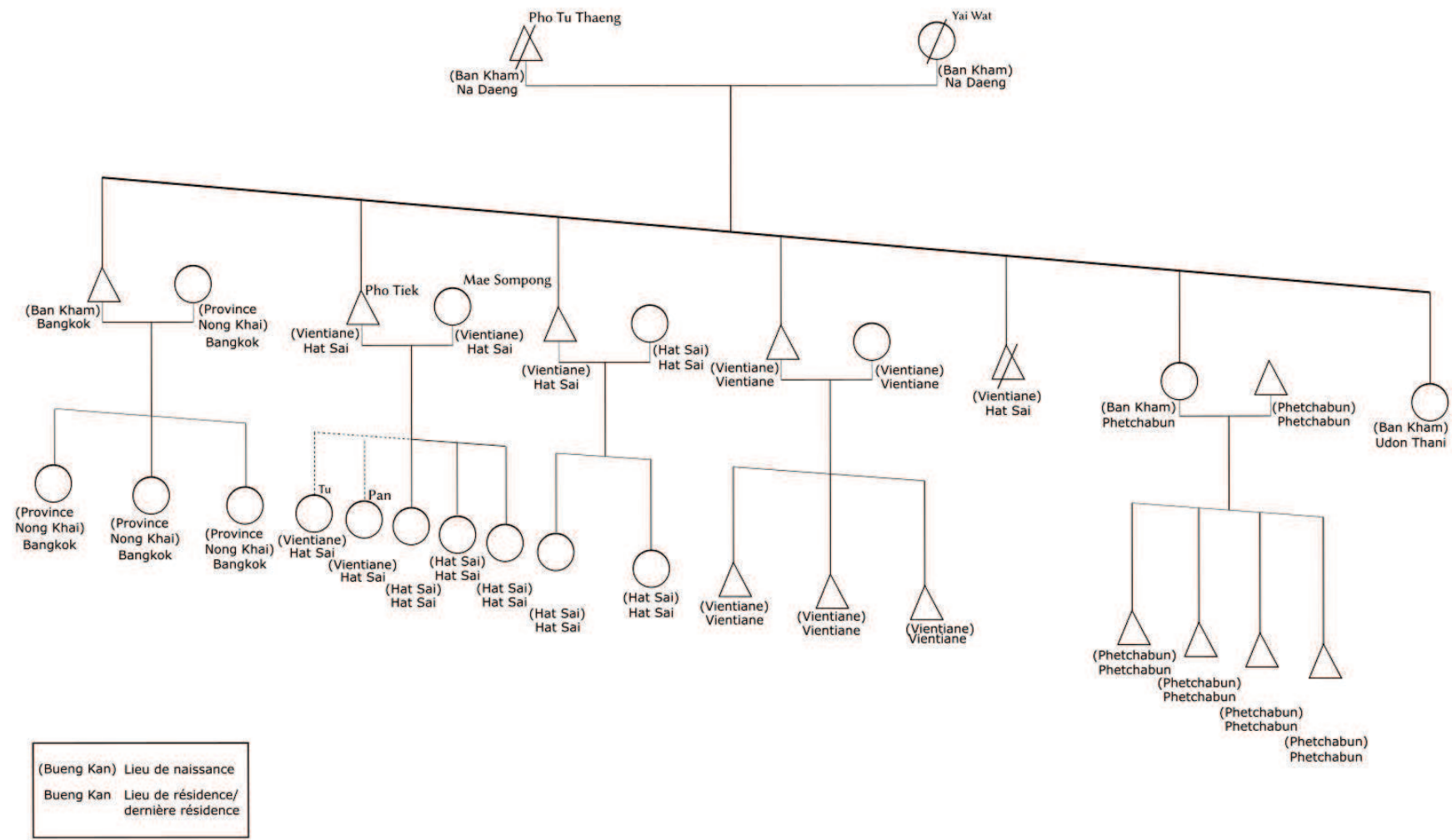


Figure 43. Schéma de parenté de la famille Phimmasone.

## CHRONIQUE D'UNE CAMPAGNE ELECTORALE – HAT SAI

Le 13 octobre 2013 se tenait l'élection des deux représentants locaux qui allaient siéger dans les instances du *tambon*. Un premier poste était à pourvoir parmi les *phu yai ban* des différents villages du *tambon*, celui du *kamnan OBT* (*ongkan borihan suan tambon*). Ce poste celui du chef de l'administration du *tambon* (OBT) et fait partie de son comité exécutif et siège à son conseil. Il est chargé de voter le budget et sa répartition à l'échelle du sous-district. Le second poste à pourvoir m'était décrit comme étant celui de *samachik* (membre). Chacun des villages composant le *tambon* en élit un qui siège au conseil de l'OBT, au côté des *phu yai ban* de chacun des villages, et est chargé de faire remonter les doléances de ses co-villageois et de plaider pour eux au conseil.

Peu de temps après mon arrivée au village de Ban Hat Sai, durant le mois de septembre 2013, j'ai appris que Mae Thom s'engageait pour la candidature au poste de *samachik* et qu'elle allait donc mener une campagne (*ha siang*) de plus d'un mois qui allait lui coûter, comme elle me le dit, toutes ses économies. En tant que cheffe du groupe des *mae ban* (*klum mae ban*) de Ban Hat Sai mais aussi en tant que fille d'une des familles les plus importantes du village par son père (mais aussi par son ancien mari), elle bénéficiait d'une petite notabilité qui lui permettait, *a priori*, de prétendre au poste. Pendant toute la durée de la campagne, on pouvait régulièrement entendre par alternance les slogans, les incitations au vote et le tube musical du moment<sup>460</sup>, diffusés par les haut-parleurs de pick-up surmontés de panneaux à l'effigie des candidats. Mae Thom n'avait pas les moyens de cette communication dispendieuse, réservée aux candidats au poste de *kamnan*. La méthode utilisée par Mae Thom pour aller chercher des voix (c'est le sens littéral de l'expression *ha siang*) consistait à organiser des dîners chez les habitants eux-mêmes, plusieurs semaines avant le jour du scrutin. Elle payait nourriture et bières et faisait en sorte que les voisins et membres affiliés de la maison visitée soient aussi présents, afin de toucher le plus de monde. Les discussions qui avaient cours durant ces repas ne prenaient jamais le ton auquel on pourrait s'attendre au cours d'une campagne politique. Ainsi, Mae Thom ne

---

<sup>460</sup> En l'occurrence la chanson *kho chai thoe laek boe tho* interprétée par la chanteuse de *luk thung*, Yinglee Srijumpol qui était au sommet des ventes pendant plusieurs mois lors de cette période, a été diffusée très régulièrement.



mettait jamais en avant les raisons qui feraient d'elle une meilleur candidate que les autres, ni n'explicitait son projet si jamais elle parvenait à accéder au poste convoité.

Les maisonnées visées par Mae Thom lors de sa campagne étaient, en premier lieu, celles de personnalités proches de son réseau et de son cercle de clients habituels, membres du *klum mae ban*, membres de la famille de son père et voisins. Ses visites journalières consistaient alors à tenter de confirmer sa position en tant que patron de ce réseau (pour ce qui est des *mae ban*), en montrant qu'elle était tout à fait à même d'assurer la redistribution matérielle que ce statut lui impose, en même temps qu'il impose la subordination (et les voix qui vont avec) de ses clients. La situation n'était pas si claire lorsque Mae Thom allait visiter les membres de sa famille, plus âgés ou en position d'aînés, à qui elles devaient nécessairement respect et subordination. Il lui fallait ainsi reconnaître leurs avis, conseils ou injonctions tout en étant capable de montrer qu'elle serait à même de faire valoir leur avis éclairé si elle parvenait au poste de *samachik*. Comme me le dit Bat, le fils de Mae Thom, cette campagne ne se jouait pas sur des arguments politiques à proprement parler, mais sur la capacité des candidats à faire valoir leur générosité, leur intelligence et leur capacité de leadership. L'objectif était alors moins de susciter l'adhésion à un projet que d'entretenir ou de produire, toujours sous les traits du désintéressement, les cadres d'une relation au sein de laquelle le candidat témoigne des qualités propres à un bon leader et à la redistribution que cela engage.

Du point de vue de ma propre enquête, cette campagne politique a été une opportunité. Récemment arrivé à Ban Hat Sai, suivre Mae Thom dans ses déplacements quotidiens m'a permis de connaître et de me faire connaître auprès d'une grande partie des habitants. Pour Mae Thom, m'emmener avec elle lors de ses visites constituait, de son point de vue, une manière de faire-valoir l'initiative *homestay* dont elle était la leader et de montrer que cette initiative pouvait engranger de nouveaux revenus pour les habitants en faisant venir des touristes, notamment étrangers, dans l'enceinte du village. Outre que cela me permettait d'interroger les personnes rencontrées sur un mode informel, cela permettait à Mae Thom de montrer qu'elle avait parmi son réseau de clients un jeune *farang*, témoignant ainsi de sa capacité à susciter l'adhésion auprès de personnes extérieures au village, qualité recherchée pour un *samachik* dont l'une des prérogatives principales est d'être capable de faire-valoir son avis, et partant, celui de la communauté villageoise au sein du conseil de l'OBT.

Deux semaines avant le jour de l'élection, la famille de Mae Thom, son frère cadet, son fils, son époux et un ami à lui, imprimèrent une carte du village représentant les différentes maisonnées. Ils y notèrent le nom des différentes familles ainsi que leur intention de vote.

L'annotation de cette carte donna lieu à de nombreux commentaires de la part de ces hommes (le frère cadet était notamment chargé de recenser, de manière informelle, les intentions de vote des habitants) mais aussi des femmes, voisines et *mae ban* proches de Mae Thom, sur le degré de certitude à l'égard des différentes intentions de vote des familles. Au sein de cette logistique électorale improvisée devant la maison de Mae Thom, il y a une sorte de division sexuée du travail. En effet, les différents hommes se chargent d'annoter et de modifier la carte assortis de quelques commentaires, tandis que les femmes jugent de la qualité des relations entre les habitants et les candidats. Elles évaluent la qualité des liens, la proximité, le degré de confiance à accorder aux intentions de vote, la proximité familiale de certains électeurs et l'obligation qu'elle entraîne, les rumeurs d'achats de voix, etc.

Consciente d'appartenir à un réseau familial important dans le village et que les différentes *mae ban* du village constituent un cercle de clientes importantes, Mae Thom avait de bonnes chances de l'emporter. Cependant, parmi les trois autres candidats auxquels elle faisait face (deux hommes et une femme), celle-ci était opposée à l'ancien *phu yai ban* du village qui, lui aussi, faisait partie de la même famille élargie. En raison des liens établis avec les autorités durant ses précédentes mandatures et de l'existence d'un réseau familial d'importance, celui-ci constituait le candidat idéal. Et, effectivement, une dizaine de jours avant le scrutin, des tensions commencèrent à émerger parmi les personnes qui aidaient Mae Thom durant sa campagne, notamment entre cette dernière et son frère cadet. Celui-ci commençait à lui indiquer que sa position au sein de la famille ne pouvait rivaliser avec celle de l'ancien *phu yai ban* qui était simultanément lié à la famille de Mae Thom mais aussi à une des autres familles d'importance du village. L'issue du scrutin commença à se faire ressentir de plus en plus quand Mae Thom apprit qu'un de ses voisins, qui lui avait promis son vote et qui lui avait dit qu'il participerait à faire valoir sa candidature, s'était retourné contre elle. Une semaine avant le scrutin, une rumeur circula, que les proches de Mae Thom attribuèrent à l'homme en question, affirmant que celle-ci avait été payée pour rester dans la course et faire de l'ombre à la candidature de l'ancien *phu yai ban*. Dans la même journée, une petite manifestation fut organisée où une trentaine de personnes, dont une partie de celles et ceux qui avaient promis leur vote à Mae Thom, notamment des femmes du *klum mae ban* dont les voix semblaient acquises, criaient le nom de son adversaire dans les rues du village. Les membres de la maisonnée de Mae Thom n'hésitèrent pas à expliquer ces différents retournements par le fait que son rival achetait ses voix. Les proches de Mae Thom lui conseillèrent alors d'en faire de même, ce qu'elle se résigna à faire. Il existe tout un barème, certes informel mais connu de tous, sur les tarifs appliqués en ce qui

concerne l'achat de voix. 300 THB peuvent suffire pour acheter une voix, 500 THB sont nécessaires pour acheter une voix de manière exclusive et assurée et enfin, 1 000 THB sont requis pour faire venir des personnes qui habitent ailleurs mais qui sont encore inscrits sur les listes électorales de Ban Hat Sai.

Ce changement de stratégie ne suffira pas à Mae Thom pour remporter l'élection, d'autant que ces achats de voix tardifs venaient confirmer les rumeurs de corruption à son égard. Ce fut donc l'ancien *phu yai ban* qui obtint le poste de membre au conseil de l'OBT. Le fils de Mae Thom me dira que celui-ci n'a jamais organisé de dîners comme avait pu le faire Mae Thom, « c'est l'argent qui a gagné ».

Dans cette configuration, tout le monde semble avoir été conscient de l'existence de l'achat de voix et la plupart des habitants savent que c'est ainsi que l'on parvient à accéder aux postes à responsabilité, même à l'échelle locale. Ce qui est nécessaire néanmoins pour que cela puisse fonctionner dans le cadre d'une candidature, c'est que ce procédé, connu de tous et à la grille tarifaire particulièrement définie, demeure caché. S'il devient trop visible, il met à mal les qualités morales du candidat qui sont pourtant les traits principaux attendus d'un leader. Au côté des qualités morales, c'est aussi la redistribution matérielle qui est attendu d'un leader, dont l'achat de voix en est un des avatars. Espérer gagner une élection repose ainsi sur des stratégies subtiles où qualités morales et logiques redistributives doivent être maniées avec précaution pour ne pas se faire devancer, ni subir l'opprobre des accusations de corruption.



## REPIQUAGE DU RIZ - NA DAENG



Figure 44. Jeunes plants de riz prêts à être repiqués, Na Daeng.



Figure 45. Dam na laeo : parcelle déjà repiquée sur la droite, Na Daeng.



LA MISE EN SCENE DU LOCAL – HAT SAI



Figure 46. Basi-sukhuan organisé à l'occasion d'un tournage promotionnel pour l'initiative homestay, Hat Sai.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABE, Y. (1985). Quelques considérations sur les riz gluants (*Oryza sativa* L. var. *glutinosa*), étude préliminaire. *Journal d'agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, (32), 43–59.
- ADAMS, N. S., & MCCOY, A. W. (1970). *Laos: war and revolution*. New York-London: Harper & Row.
- ADB (Asian development Bank). (2004). *Technical assistance for the Greater Mekong Subregion tourism sector strategy*.
- ADB (Asian development Bank). (2011). *Greater Mekong Subregion. Tourism sector assessment, strategy and road map*. Manila.
- AGIER, M. (2014). Introduction. L'encampement du monde. *Un Monde de Camps*. (11–28). Paris: La Découverte.
- ALARY, P. (2015). Un régime monétaire traditionnel contesté par la monnaie d'État: l'histoire du kip au Nord-Laos de 1975 à 2000. *Revue de La Régulation. Capitalisme, Institutions, Pouvoirs.*, 18, 1–28.
- ALEXANDER, S. T., & MCCARGO, D. (2014). Diglossia and identity in Northeast Thailand: Linguistic, social, and political hierarchy. *Journal of Sociolinguistics*, 18(1), 60–86.
- ALVAREZ, R. R. (1995). The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands. *Annual Review of Anthropology*, 24(1), 447–470.
- ANGELES, L. C., & SUNANTA, S. (2009). Demanding daughter duty: Gender, Community, Village Transformation, and Transnational Marriages in Northeast Thailand. *Critical Asian Studies*, 41(4), 549–574.
- ARCHAIMBAULT, C. (1958). V. Les techniques rituelles de la pêche du palõ'm au Laos. *Bulletin de l'Ecole*, 49(1), 297–336.
- ARCHAIMBAULT, C. (1971). *The new year ceremony at Basak (South Laos)*. New York: Ithaca.
- ARCHAIMBAULT, C. (1980). *Contribution à l'étude d'un cycle de légende lau*. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient.



- ARCHAIMBAULT, C. (2014). Le royaume de Vieng Čăn. In J. Lemoine & B. Formoso (Eds.), *Bouddhas, Nāgas et Lieux de Mémoire en RDP Lao. Essais à la mémoire de Charles Archaimbault. Cosmogonie, Structures Religieuses et Rituel. Par Charles Archaimbault.* (pp. 264–298). Bangkok: OI Publishing.
- ASHLEY, S. (2013). Narrating identity and belonging : buddhist authenticity and contested ethnic marginalization in the mountains of Northern Thailand. *Sojourn : Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 28(1), 1–35.
- ASSAF, L., & CAMELIN, S. (2017). Introduction. *Ateliers d'anthropologie*, 44 (Shopping malls : l'avènement de la modernité?), 1–14.
- BAIRD, I. G. (2014). The cult of Phaya Narin Songkhram: Spirit mediums and shifting sociocultural boundaries in northeastern Thailand. *Journal of Southeast Asian Studies*, 45(1), 50–73.
- BAIRD, I. G., LEEPREECHA, P., & YANGCHEEPSUTJARIT, U. (2017). Who should be considered 'Indigenous'? A survey of ethnic groups in northern Thailand. *Asian Ethnicity*, 18(4), 543–562.
- BARNAUD, C., TRÉBUIL, G., DUFUMIER, M., & SUPHANCHAIMART, N. (2006). Rural poverty and diversification of farming systems in Upper northeast Thailand. *Moussons*, (9–10), 157–187.
- BARNEY, K. (2009). Laos and the making of a 'relational' resource frontier. *The Geographical Journal*, 175(2), 146–159.
- BARNEY, K. (2012). Land, livelihoods, and remittances. A political ecology of youth out-migration across the Lao-Thai Mekong border. *Critical Asian Studies*, 44(1), 57–83.
- BARTH, F. (1998a). Introduction. In Fredrik Barth (Ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference* (pp. 9–38). Long Grove: Waveland Press Inc.
- BARTH, F. (1998b). Preface 1998. In Fredrik Barth (Ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference* (pp. 5–7). Long Grove: Waveland Press Inc.
- BAUD, M., & VAN SCHENDEL, W. (1997). Toward a comparative history of borderlands. *Journal of World History*, 8(2), 211–242.
- BAZIN, J. (1985). A chacun son bambara. In J.-L. Amselle & E. M'bokolo (Eds.), *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique.* (pp. 87–127). Paris: La Découverte.

- BLOCH, M. (1995). Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné. *Enquête*, (2), 59–76. <http://enquete.revues.org/document309.html>
- BLOK, A. (1998). The narcissism of minor differences. *European Journal of Social Theory*, 1 (1), 33–56.
- BOCHATON, A. (2009). “*Paï Thaï, paï fang nan*”. “*Aller en Thaïlande, aller de l’autre côté.*” *Construction d’un espace sanitaire transfrontalier: le recours aux soins des Laotiens en Thaïlande*. Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- BOONWANNO, T. (2014). *Les frontières d’un ethnisme des frontières: les Thaï-Ko-Kong*. Aix-Marseille Université.
- BOUAHOM, B., DOUANGSAVANH, L., & RIGG, J. (2004). Building sustainable livelihoods in Laos: Untangling farm from non-farm, progress from distress. *Geoforum*, 35, 607–619.
- BOURDIEU, P. (1975). L’ontologie politique de Martin Heidegger. *Actes de La Recherche En Sciences Sociales*, 1 (5–6), 109–156.
- BOURDIEU, P. (1979a). *La Distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les Editions de Minuit.
- BOURDIEU, P. (1979b). Les trois états du capital culturel. *Actes de La Recherche En Sciences Sociales*, 30 (1), 3–6.
- BOURDIEU, P. (1980a). L’identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l’idée de région. *Actes de La Recherche En Sciences Sociales*, 35 (1), 63–72.
- BOURDIEU, P. (1980b). *Le sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit.
- BOURDIEU, P. (1984). Espace social et genèse des “classes.” *Actes de La Recherche En Sciences Sociales*, 52–53, 3–14.
- BOURDIEU, P. (1986). L’illusion biographique. *Actes de La Recherche En Sciences Sociales*, 62 (1), 69–72.
- BOURDIEU, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Editions Fayard.
- BOURDIEU, P. (2012). *Sur l’Etat*. Paris: Editions Raisons d’agir/Editions du Seuil.
- BOURDIEU, P. (2015). *Sociologie générale, volume 1. Cours au Collège de France 1981-1983*. Paris: Editions Raisons d’agir/Editions du Seuil.

- BOUSQUET, G. (1991). *Behind the bamboo hedge : the impact of homeland politics in the Parisian Vietnamese community*. Ann Harbor: University of Michigan Press.
- BOUTÉ, V. (2010). Names and territoriality among the Phunoy. How the state creates ethnic group. In C. Culas & F. Robinne (Eds.), *Inter-ethnic dynamics in Asia. Considering the Other through ethnonyms, territories and rituals* (pp. 79–99). London: Routledge.
- BOWIE, K. A. (2008). Vote buying and village outrage in an election in Northern Thailand : recent legal reforms in historical context. *The Journal of Asian Studies*, 67(2), 469–511.
- BRANFMAN, F. (1970). Présidential war in Laos, 1964-1970. In N. S. Adams & A. W. McCoy (Eds.), *Laos : war and revolution* (pp. 212–280). New York-London: Harper & Row.
- BREAZEALE, K. (2012). Historical Population Movements in North and Northeast Thailand. *Journal of Population and Social Studies*, 20(2), 109–144.
- BREAZEALE, K., & SMUKARN, S. (1988). *A culture in search of survival: the Phuan of Thailand and Laos*. New Haven: Yale University, Southeast Asia Studies, Monograph Series, N°31.
- BRUBAKER, R. (2014). Beyond ethnicity (Symposium on “Ethnic Boundary Making”). *Ethnic and Racial Studies*, 37(5), 804–808.
- CANDEA, M. (2007). Arbitrary locations : in defence of the bounded field-site. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 167–184.
- CANDEA, M. (2016). De deux modalités de comparaison en anthropologie sociale. *L’Homme*, (218), 183–218.
- CHAI, P. (2017). Household dynamics, the capitalist economy, and agricultural change in rural Thailand. *Southeast Asian Studies*, 6(2), 247–274.
- CHAMARATANA, T., AYUWAT, D., KNIPPENBERG, L., & JONG, E. DE. (2010). Connecting the Disconnected: Background, Practices and Motives of Labour Brokers in Isan, Thailand - an Explorative Study. *The International Journal of Interdisciplinary Social Sciences*, 5, 359–372.
- CHAMBERLAIN, J. R. (1991). The efficacy of the P/PH distinction for Tai languages. In *The Ram Khamhaeng controversy : collected papers*. (pp. 453–486). Bangkok: Siam Society.
- CHANTHAVYSOUK, K. (2006). *Export of Migration : A Contribution to Lao Development*. Vientiane.UNDP

- CHARPENTIER, S., & CLEMENT, P. (1978). *Éléments comparatifs sur les habitations des ethnies de langues thai*. Paris: CERA.
- CHAVAROCHETTE, C., DEMANGET, M., & GIVRE, O. (2015). Introduction. In *Faire frontière(s). Raisons politiques et usages symboliques*. (pp. 7–28). Paris-Montpellier: Editions Karthala/MSH-M.
- CHORON-BAIX, C. (1983). *Mo Lam du Sud Laos réfugiés en France*. EHESS.
- CHORON-BAIX, C. (1991). De forêts en banlieues. La transplantation du bouddhisme lao en France. *Archives Des Sciences Sociales Des Religions*, 73(1), 17–33.
- CHORON-BAIX, C. (1992). Espace social et exil. Les réseaux de sociabilité des Lao réfugiés en France. In J. Matras-Guin & C. Taillard (Eds.), *Habitations et habitat d'Asie Sud-Est continentale* (pp. 257–283). Paris: L'Harmattan.
- CHORON-BAIX, C. (1993). Dans le secret des dieux. Une esquisse de la figure du maître en Extrême-Orient. In C. Pétonnet & Y. Delaporte (Eds.), *Ferveurs contemporaines. Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gurwith*. (pp. 157–166). Paris: L'Harmattan.
- CHOUVY, P.-A., & MEISSONNIER, J. (2002). *Yaa baa. Production, trafic et consommation de méthamphétamine en Asie du Sud-Est continentale*. Bangkok: Institut de recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine. L'Harmattan.
- CLEMENT-CHARPENTIER, S., & CLEMENT, P. (1990). *L'habitation lao dans les régions de Vientiane et de Louang Prabang*. Paris: SELAF-Peeters.
- COEDES, G. (1962). *Les peuples de la péninsule indochinoise. Histoire, civilisations*. Paris: Dunod.
- COEDES, G. (1989). *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*. Paris: De Boccard.
- COHEN, E. (2007). The “postmodernization” of a mythical event : Naga fireballs on the Mekong river. *Tourism Culture & Communication*, 7(3), 169–181.
- COHEN, P. T. (2017). Introduction. Charismatic monks of Lanna buddhism. In P. T. Cohen (Ed.), *Charismatic monks of Lanna buddhism*. (pp. 1–25). Copenhagen: NIAS Press.
- COLE, J. W., & WOLF, E. R. (1999). *The hidden frontier. Ecology and ethnicity in an alpine valley*. Berkeley - Los Angeles - London: University of California Press.
- COLLINS, S., & MCDANIEL, J. (2010). Buddhist “nuns” (mae chi) and the teaching of Pali in contemporary Thailand. *Modern Asian Studies*, 44(6), 1373–1408.

- COMAROFF, J., & COMAROFF, J. (2010). *Zombies et frontières à l'ère néolibérale. Le cas de l'Afrique du Sud post-apartheid*. Paris: Les Prairies Ordinaires.
- CONDOMINAS, G. (2006 [1980]). *L'espace social. À propos de l'Asie du Sud-Est*. Paris: Les Indes Savantes.
- CONDOMINAS, G. (1968). Notes sur le Bouddhisme populaire en milieu rural lao (II). *Archives Des Sciences Sociales Des Religions*, 26 (1), 111–150.
- CONDOMINAS, G. (1980). Les Lao. In G. Condominas (Ed.), *L'espace social. A propos de l'Asie du Sud-Est*. (pp. 165–183). Paris: Flammarion.
- CONDOMINAS, G., & GAUDILLOT, C. (2000). *La plaine de Vientiane. Etude socio-économique*. Paris: Seven Orient.
- CONNORS, M. K. (2005). Ministering culture. Hegemony and the politics of culture and identity in Thailand. *Critical Asian Studies*, 37(4), 523–551.
- COOK, J. (2009). Hagiographic narrative and monastic practice: Buddhist morality and mastery amongst Thai Buddhist nuns. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15 (2), 349–364.
- CREAK, S. (2015). *Embodied nation. Sport, masculinity of modern Laos*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- DEELEN, L., & Vasuprasat, P. (2010). *Migrant workers' remittances from Thailand to Cambodia, Lao PDR and Myanmar. Synthesis report on survey findings in three countries and good practices*. [http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---asia/---ro-bangkok/documents/publication/wcms\\_122089.pdf](http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---asia/---ro-bangkok/documents/publication/wcms_122089.pdf)
- DELAPLACE, G. (2018). Les fantômes sont des choses qui arrivent. Surgissement des morts et apparitions spectrales. *Terrain*, 69, 4–23.
- DI, D., & SANCHEZ-MAZAS, A. (2011). Challenging views on the peopling history of East Asia : the story according to HLA markers. *American Journal of Physical Anthropology*, 145, 81–96.
- DILLER, A. (2002). What makes central thai a national language ? In C. J. Reynolds (Ed.), *National identity and its defender : Thailand today* (pp. 71–104). Chiang Mai: Silkworm Books.

- DONNAN, H., & WILSON, T. W. (1999). *Borders: Frontiers of identity, Nation and State*. Oxford - New York: Berg.
- DORE, A. (1987). *Aux sources de la civilisation Lao. Contribution ethno-historique à la connaissance de la culture Louang-Phrabanaise*. Cercle de culture et de recherches laotiennes.
- DRAPER, J., GARZOLI, J., KAMNUANSILPA, P., LEFFERTS, L., MITCHELL, J., & SONGKÜNNATHAM, P. (2019). The Thai Lao – Thailand’s largest unrecognized transboundary national ethnicity. *Nations and Nationalism*, (Rtg 2011), 1–46.
- DRAPER, J., & KAMNUANSILPA, P. (2018). The Thai Lao question: the reappearance of Thailand’s ethnic Lao community and related policy questions. *Asian Ethnicity*, 19(1), 81–105.
- DRAPER, J., & MITCHELL, J. (2017). Report on the completion of the isan culture maintenance and revitalization programme. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 32(1), 200–220.
- DRAPER, J., & NILAIYAKA, A. (2015). Culture and language promotion in Thailand: implications for the Thai Lao minority of introducing multilingual signage. *Asian Ethnicity*, 16(2), 203–234.
- ELINOFF, E. (2012). Smouldering aspirations: burning buildings and the politics of belonging in contemporary Isan. *South East Asia Research*, 20(3), 381–397.
- ELINOFF, E., & SOPRANZETTI, C. (2012). Introduction. *South East Asia Research*, 20(3), 299–303.
- ENFIELD, N. J. (2002). How to define “lao”, “thai”, and “isan” language? A view from linguistic science. *Tai Culture*, VII(1), 62–67.
- EVANS, G. (1988). “Rich peasants” and cooperatives in socialist Laos. *Journal of Anthropological Research*, 44(3), 229–250.
- EVANS, G. (1990). *Lao peasants under Socialism*. New Haven: Yale University Press.
- EVANS, G. (1999). *Laos. Culture and society*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- EVANS, G. (2002a). *A short history of laos. The land in between*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- EVANS, G. (2002b). Immobile memories. Statues in Thailand and Laos. In S. Tanabe & C. F. Keyes (Eds.), *Cultural crisis and social memory. Modernity and identity in Thailand and Laos* (pp. 154–179). Honolulu-Londres: University of Hawaii Press.



- EVANS, G. (2003). Different paths : Lao historiography in historical perspective. In C. E. Goscha & S. Ivarsson (Eds.), *Contesting visions of the Lao past. Lao historiography of the crossroads*. (pp. 97–110). Copenhagen: NIAS Press.
- EVANS, G. (2014). The Ai-Lao and Nan Chao / Tali Kingdom : A Re-orientation. *Journal of the Siam Society*, 102(1994), 221–256.
- EVANS, G. (2016). The Tai original diaspora. *Journal of the Siam Society*, 104, 1–25.
- EVARD, O. (2006). *Chroniques des cendres. Anthropologie des sociétés khmou et dynamiques interethniques du Nord-Laos*. Paris: IRD Éditions.
- FAMING, M. (2008). *National integration: education for ethnic minorities of the Lao People's Democratic Republic*. University of Hong Kong.
- FARRELLY, N. (2009). Tai community and thai border subversions. In *Tai lands and Thailand: Community and state in Southeast Asia*. (pp. 67–86). Honolulu: University of Hawaii Press.
- FERLUS, M. (1983). Essai de phonétique historique du Môn. *Mon-Khmer Studies*, 12, 1–90.
- FERLUS, M. (2006). Sur l'origine de la dénomination "Siam." *Aséanie*, 18, 107–117.
- FISHMAN, J. A. (1967). Bilingualism with and without diglossia; diglossia with and without bilingualism. *Journal of Social Issues*, 23 (2), 29–38.
- FORMOSO, B. (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. *Etudes Rurales*, (107/108), 137–170.
- FORMOSO, B. (1990). Alliance et séniorité Le cas des Lao du nord-est de la Thaïlande. *L'Homme*, 30(115), 71–97.
- FORMOSO, B. (1992). Le bun pha We:t des Lao du nord-est de la Thaïlande. *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, 79(2), 233–260.
- FORMOSO, B. (1993). Les repas de fête des paysans Isan du Nord-Est de la Thaïlande. In N. Krowolski (Ed.), *Autour du riz. Le repas chez quelques populations d'Asie du Sud-Est* (pp. 83–118). Paris: Editions l'Harmattan.
- FORMOSO, B. (1997a). *Ban Han et Ban Amphawan : le devenir de deux villages rizicoles du Nord-Est thaïlandais*. (B. Formoso, Ed.). Paris: Editions Recherches sur les Civilisations et CNRS Editions.

- FORMOSO, B. (1997b). Introduction. In B. Formoso (Ed.), *Ban Amphawan et Ban Han. Le devenir de deux villages rizicoles du Nord -Est thaïlandais*. (pp. 1–26). Paris: CNRS Editions.
- FORMOSO, B. (1998a). Bad death and malevolent spirits among the Tai peoples. *Anthropos*, 93, 3–17.
- FORMOSO, B. (1998b). La légende du Mékhong et de la rivière Nan. In G. Condominas & C. Vogel (Eds.), *Hommage à Raymond Eches. Au hasard des amitiés*. (pp. 41–44). Toulouse: Octares Editions.
- FORMOSO, B. (2000a). *Identités en regard. Destins chinois en milieu bouddhiste thaï*. Paris: CNRS Editions ; Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- FORMOSO, B. (2000b). *Thaïlande. Bouddhisme renonçant, capitalisme triomphant*. Paris: La Documentation Française.
- FORMOSO, B. (2002). Le prince-serpent , ou l ' impossible métamorphose : malemort , royauté et autochtonie chez les Lao et les Tai Lü. *Archives Des Sciences Sociales Des Religions*, (119), 127–145.
- FORMOSO, B. (2010). Zomians or zombies? What future exists for the peoples of the Southeast Asian Massif? *Journal of Global History*, 5(2), 313–332.
- FORMOSO, B. (2016a). Are Thai peasants still farmers? The socioeconomic transformation of two villages of Northeastern Thailand. *Moussons*, 28, 39–60.
- FORMOSO, B. (2016b). Thai Buddhism as the promoter of spirit cults. *South East Asia Research*, 24(1), 119–133.
- FORMOSO, B. (2018). La dette des agriculteurs passée au crible. Le cas de deux villages du nord-est de la Thaïlande. *Etudes Rurales*, (202), 140–157.
- FOUCAULT, M. (1976). *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Editions Gallimard.
- FUKUI, H. (1991). The rice/population balance in a Northeast Thai village. *Southeast Asian Studies*, 28(4), 68–84.
- FUKUI, H. (1996). Expansion of arable land and its cessation: The case of Northeast Thailand. *Southeast Asian Studies*, 33(4), 675–702.
- FUNAHASHI, K. (1996). Farming by the older generation: The exodus of young labor in Yasothon Province, Thailand. *Southeast Asian Studies*, 33(4), 625–639.

- FUNAHASHI, K. (2009). *Changes in income among peasants in Northeast Thailand: Poverty reduction seen through a panel analysis*. Kyoto.
- GALATY, J. G. (1982). Being "Maasai"; being "People-of-Cattle": ethnic shifters in East Africa. *American Ethnologist*, 9(1), 1–20.
- GAYRAL-TAMINH, M. (2010). Voyage au bout de la mer: les boat people en France. *Hommes et Migrations*, (1285), 1-10. <http://hommesmigrations.revues.org/1200%0ACe>
- GIL-WHITE, F. J. (2001). Are ethnic groups biological "species" to the human brain? *Current Anthropology*, 42(4), 515–554.
- GOSCHA, C. E., & IVARSSON, S. (2003a). *Contesting visions of the lao past*. Copenhagen: NIAS Press.
- GOSCHA, C. E., & IVARSSON, S. (2003b). Introduction. In C. E. Goscha & S. Ivarsson (Eds.), *Contesting visions of the Lao past. Lao historiography of the crossroads* (pp. ix–xxix). Copenhagen: NIAS Press.
- GOUDINEAU, Y. (2000). Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule indochinoise: considérations à partir du Laos. *AutrepartAutrepart*, (14), 17–31.
- GRABOWSKY, V. (1995a). *Regions and national integration in Thailand, 1892-1992*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- GRABOWSKY, V. (1995b). the Isan up to its integration into the Siamese State. In V. Grabowsky (Ed.), *Regions and national integration in Thailand, 1892-1992*. (pp. 107–129). Wiesbaden: Harrassowitz.
- GRABOWSKY, V. (2007). Buddhism, power and political order in pre-twentieth century Laos. In I. Harris (Ed.), *Buddhism, power and political order* (pp. 121–142). London: Routledge.
- GRABOWSKY, V., & TAPPE, O. (2011). "Important kings of Laos": translation and analysis of a lao cartoon pamphlet. *Journal of Lao Studies*, 2(1), 1–44.
- GRANDSTAFF, T. B., GRANDSTAFF, S., LIMPINUNTANA, V., & SUPHANCHAIMAT, N. (2008). Rainfed revolution in Northeast Thailand. *Southeast Asian Studies*, 46(3), 289–376.
- GUNN, G. C. (1988). Sambran (the White Python): the Kha (Lao Theung) Revolt of 1936-1939. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 3(2), 207–216.

- GUPTA, A. (2015). Blurred boundaries : the discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined State. *American Ethnologist*, 22(2), 375–402.
- HARRISON, R., & JACKSON, P. A. (2010). *The ambiguous allure of the west : traces of the colonial in Thailand*. Hong Kong-New York: Hong Kong University Press.
- HASSOUN, J.-P. (1988). Les Hmong à l'usine. *Revue Française de Sociologie*, 29(1), 35–53.
- HASSOUN, J.-P. (1995). Le choix du prénom chez les Hmong au Laos puis en France: Diversité, complexification et processus d'individuation. *Revue Française de Sociologie*, 36(2), 241–271.
- HASSOUN, J.-P. (1997). *Hmong du Laos en France. Changement social, initiatives et adaptations : de l'autre côté du monde*. Paris: Presses universitaires de France.
- HAUT COMMISSARIAT AUX REFUGIES. (1990). La fuite de l'Indochine. In *Les réfugiés dans le monde : cinquante ans d'action humanitaire* (pp. 79–103). <http://www.unhcr.fr/4ad2f957e.html>
- HAYASHI, Y. (2003). *Practical buddhism. Religion in the making of a region*. Melbourne: Kyoto University Press and Trans Pacific Press.
- HERZFELD, M. (1985). *The poetics of manhood : contest and identity in a Cretan mountain village*. Princeton: Princeton University Press.
- HERZFELD, M. (1987). *Anthropology through the looking-glass. Critical ethnography in the margins of Europe*. Cambridge, New-York, Melbourne: Cambridge University Press.
- HERZFELD, M. (1992). La pratique des stéréotypes. *L'Homme*, 32(121), 22–27.
- HERZFELD, M. (2001). Performing comparisons: Ethnography, globetrotting, and the spaces of social knowledge. *Journal of Anthropological Research*, 57(3), 259–276.
- HERZFELD, M. (2007). *L'intimité culturelle. Poétique sociale dans l'Etat nation*. Québec: Les Presses de l'Université de Laval.
- HERZFELD, M. (2010). The Conceptual Allure of the West : Dilemmas and Ambiguities of Crypto-Colonialism in Thailand. In R. Harrison & P. Jackson (Eds.), *The Ambiguous Allure of the West. traces of he Colonial in Thailand*. (pp. 173–186). Hong Kong - New York: Hong Kong University Press.

- HERZFELD, M. (2015). The village in the world and the world in the village: Reflections on ethnographic epistemology. *Critique of Anthropology*, 35 (3), 338–343.
- HEWISON, K., & KITIRIANGLARP, K. (2010). “Thai-Style Democracy”, the royalist struggle for Thailand’s politics. In Søren Ivarsson & L. Isager (Eds.), *Saying the unsayable. Monarchy and democracy in Thailand*. (pp. 179–202). Copenhagen: NIAS Press.
- HIGH, H. (2006). “Join together, work together, for the common good - solidarity”: village formation processes in the rural south of Laos. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 21 (1), 22–45.
- HIGH, H. (2009). Dreaming beyond borders: the Thai/Lao borderlands and the mobility of the marginal. In M. Gainsborough (Ed.), *On the borders of state power*. (pp. 75–100). London-New York: Routledge.
- HIGH, H. (2013). Experimental Consensus: Negotiating with the Irrigating State in the South of Laos. *Asian Studies Review*, 37(4), 491–508.
- HIGH, H. (2014). *Fields of desire. Poverty and policy in Laos*. Singapore: NUS Press.
- HOANG, T. H. H. (2016). *Le culte à Trần Hưng Đạo: construction politique et religieuse d’un héros national au Vietnam*. Université Paris Ouest Nanterre La Défense.
- HOLT, J. C. (2009). *Spirits of the place. Buddhism and Lao religious culture*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- HOLT, J. C. (2017). *Theravada traditions. Buddhist ritual cultures in contemporary Southeast Asia and Sri Lanka*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- HOLY, L. (1987). Description, generalization and comparison: two paradigms. In L. Holy (Ed.), *Comparative Anthropology* (pp. 1–21). Oxford: Basil Blackwell.
- HONGSUWAN, P. (2011). Sacralization of the Mekong river through folk narratives. *Manusya: Journal of Humanities*, (19), 33–45.
- HORSTMANN, A. (2006). States, Peoples and Borders in Southeast Asia. *Kyoto Review of Southeast Asia*, (7), 1–7.
- HORSTMANN, A., & WADLEY, R. L. (2006). *Centering the margin. Agency and narrative in Southeast Asian borderlands*. New York-Oxford: Berghahn Books.

- HOSHINO, T. (1986). *Pour une histoire médiévale du Moyen Mékong*. Bangkok: Editions Duang Kamol.
- HUIJSMANS, R. (2010). *Migrating Children, Households, and the Post-Socialist State: An ethnographic study of migration and non-migration by children and youth in an ethnic Lao village*. (Durham University). <http://theses.dur.ac.uk/420/>
- HUIJSMANS, R. (2013a). “Doing Gendered Age”: older mothers and migrant daughters negotiating care work in rural Lao PDR and Thailand. *Third World Quarterly*, 34 (10), 1896–1910.
- HUIJSMANS, R. (2013b). Gender, masculinity and safety in the changing Lao-Thai migration landscape. In T.-D. Truong, D. Gasper, J. Handmaker, & S. I. Bergh (Eds.), *Migration, gender and social justice: perspectives on human insecurity*. (pp. 333–349).
- HUIJSMANS, R. (2014). Becoming a young migrant or stayer seen through the lens of “householding”: households “in flux” and the intersection of relations of gender and seniority. *Geoforum*, 51, 294–304.
- HUU KHOA, L. (1985). *Les Vietnamiens en France*. Paris: L’Harmattan.
- IJIMA, A. (2018). The Invention of “ Isan ” History. *Journal of the Siam Society*, 106.
- INSTITUT DES SCIENCES DE L’EDUCATION [ສະຖາບັນຄົ້ນຄວ້າວິທະຍາສາດການສຶກສາ]. (2015). *Manuel d’Histoire. Première année du secondaire. [ແບບຮຽນປະຫວັດສາດຊັ້ນມັດທະຍົມ ປີທີ 1]*.
- INSTITUT DES SCIENCES ET DE L’EDUCATION [ສະຖາບັນຄົ້ນຄວ້າວິທະຍາສາດການສຶກສາ]. (2015). *Manuel d’Histoire. Sixième année du secondaire. [ແບບຮຽນປະຫວັດສາດຊັ້ນມັດທະຍົມສຶກສາປີທີ6]*.
- INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION AND UNITED NATIONS DEVELOPMENT PROGRAMME. (2018). *What’s the incentive? Comparing regular and irregular migrant work experiences from the Lao People’s Democratic Republic to Thailand*.
- INTERNATIONAL MONETARY FUND. (2019). IMF data - Exports and imports by Areas and Countries. <http://data.imf.org/regular.aspx?key=61013712>
- ISHII, Y. (1986). *Sangha, state, and society: Thai Buddhism in history*. Honolulu: University of Hawaii Press.



- ISHIKAWA, N. (2010). *Between frontiers. Nation and identity in a southeast asian borderland*. Athens: Ohio University Press.
- IVANOFF, J. (2011). Une modernisation sans développement. Construction ethnique et ethnorégionalisme en Thaïlande. In S. Dovert & J. Ivanoff (Eds.), *Thaïlande contemporaine* (pp. 473–516). Bangkok: IRASEC/Les Indes Savantes.
- IVARSSON, S. (2008). *Creating Laos. the making of lao space between Indochina and Siam, 1860-1945*. Copenhagen: NIAS Press.
- IVARSSON, S., & GOSCHA, C. E. (2007). Prince Phetsarath ( 1890-1959 ): nationalism and royalty in the making of modern Laos. *Journal of Southeast Asian Studies*, 38 (1), 55–81.
- IVARSSON, S., & ISAGER, L. (2010). Introduction. Challenging the standard total view of the Thai monarchy. In Soren Ivarsson & L. Isager (Eds.), *Saying the unsayable. Monarchy and democracy in Thailand*. (pp. 1–26). Copenhagen: NIAS Press.
- IZIKOWITZ, K. G. (1998). Neighbours in Laos. In Fredrik Barth (Ed.), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference* (pp. 135–153). Long Grove: Waveland Press Inc.
- JACKSON, P. (1999). Royal spirits, Chinese gods, and magic monks: Thailand's boom-time religions of prosperity. *South East Asia Research*, 7 (3), 245–320.
- JACKSON, P. (2010). Virtual divinity. A 21st-century discourse of Thai royal influence. In Søren Ivarsson & L. Isager (Eds.), *Saying the unsayable. Monarchy and democracy in Thailand*. (pp. 29–60). Copenhagen: NIAS Press.
- JAMPAKLAY, A. (2016). How does leaving home affect marital timing? An event-history analysis of migration and marriage in Nang Rong, Thailand. *Demography*, 43 (4), 711–725.
- JENNY, M. (2012). The Mon language : recipient and donor between Burmese and Thai. *Journal of Language and Culture*, 31 (2), 5–33.
- JORY, P. (2007). From Melayu Patani to Thai muslim : the spectre of ethnic identity in southern Thailand. *South East Asia Research*, 15 (2), 255–279.
- KEARNEY, M. (2004). The classifying and value-filtering missions of borders. *Anthropological Theory*, 4 (2), 131–156.

- KEERATIPONGPAIBOON, T. (2012). *Population ageing: changes in household composition and economic behaviour in Thailand*. University of London.
- KEMP, J. (1989). Peasants and Cities, Cities and Peasants: Rethinking Southeast Asian models. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 4(1).
- KEYES, C. F. (2002). National Heroine or Local Spirit? The Struggle over Memory in the Case of Thao Suranari of Nakhon Ratchasima. In T. Shigeharu & C. Keyes (Eds.), *Cultural crisis and social memory. Modernity and identity in Thailand and Laos* (pp. 113–136). Honolulu: University of Hawaii Press.
- KEYES, C. F. (2012). 'Cosmopolitan' villagers and populist democracy in Thailand. *South East Asia Research*, 20(3), 343–360.
- KEYES, C. (2014). *Finding their voice. Northeastern Villagers and the Thai State*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- KEYES, C. F. (1966a). *Peasant and nation. A Thai-Lao village in a Thai state*. Cornell University.
- KEYES, C. F. (1966b). *Peasant and Nation. A Thai-Lao village in a Thai State*. Cornell University.
- KEYES, C. F. (1976). Towards a new formulation of the concept of ethnic group. *Ethnicity*, 3, 202–213.
- KEYES, C. F. (1983). Economic action and buddhist morality in a Thai village. *The Journal of Asian Studies*, 42(4), 851–868.
- KEYES, C. F. (1995). Who are the Tai? Reflections on the invention of identities. In L. Romanucci-Ross & G. A. De Vos (Eds.), *Ethnic identity: creation, conflict, and accomodation*. (pp. 136–160). Walnut Creek: AltaMira Press.
- KEYES, C. F. (1997). Cultural diversity and national identity in Thailand. In M. E. Brown & S. Ganguly (Eds.), *Government policies and ethnic relations in Asia and Pacific* (pp. 197–232). Cambridge: MIT Press.
- KHAMVONGSA, C., & RUSSELL, E. (2009). Legacies of war. Cluster bombs in Laos. *Critical Asian Studies*, 41(2), 281–306.
- KING, V. T., & WILDER, W. D. (2003). *The modern anthropology of southeast Asia. An introduction*. London-New York: RoutledgeCurzon.

- KIRSCH, T. A. (1966). Development and mobility among the Phu Thai of Northeast Thailand. *Asian Survey*, 6(7), 370–378.
- KITIARSA, P. (2006). Faiths and films : countering the crisis of thai buddhism from below. *Asian Journal of Social Science*, 34(2), 264–290.
- KITIARSA, P. (2010). An ambiguous intimacy : Farang siamese occidentalism. In R. Harrison & P. Jackson (Eds.), *The Ambiguous Allure of the West. traces of he Colonial in Thailand*. (pp. 57–74). Hong Kong - New York: Hong Kong University Press.
- KONO, Y., ARUNEE, P., & RAMBO, T. (Eds.). (2017). Rural Northeast Thailand in transition : recent changes and their implications for the long-term transformation of the region. *South East Asian Studies*, 6(2), 199.
- KOURILSKY, G. (2005). *L'écriture tham du Laos : rencontre du sacré et de la technologie*. Paris: Les Cahiers de Péninsule.
- KOURILSKY, G. (2015). *La place des ascendants familiaux dans le bouddhisme des Lao*. Ecole Pratique des Hautes Etudes.
- KRITTIKARN, S. (2010). Entertainment nationalism. The royal gaze and the gaze at the royals. In L. Isager & S. Ivarsson (Eds.), *Saying the unsayable. Monarchy and democracy in Thailand*. (pp. 61–87). Copenhagen: NIAS Press.
- KROWOLSKI, N. (1999). Même le ciel ne foudroie pas à table. Le repas vietnamien. In J. Cobbi & J.-L. Flandrin (Eds.), *Tables d'hier, tables d'ailleurs* (Odile Jacob, pp. 405–419). Paris.
- LADWIG, P. (2011). The genesis and demarcation of the religious field : monasteries, state schools, and the secular sphere in Lao Buddhism (1893-1975). *Sojourn : Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 26(2), 196–223.
- LADWIG, P. (2012). Feeding the dead : ghosts, materiality and merit in a Lao Buddhist festival for the deceased. In P. Williams & P. Ladwig (Eds.), *Buddhist Funeral Cultures of Southeast Asia and China* (pp. 119–141).
- LADWIG, P. (2014). Millennialism, charisma and utopia: Revolutionary potentialities in pre-modern Lao and Thai Theravāda Buddhism. *Politics, Religion and Ideology*, 15(2), 308–329.
- LADWIG, P. (2016). Contemporary Lao buddhism. In M. Jerryson (Ed.), *The Oxford handbook of contemporary buddhism*. (pp. 274–295). Oxford: Oxford University Press.

- LAINÉ, E. (2011). Les villes frontalières thaïlandaises dans la régionalisation. Planification et production de nouvelles formes urbaines. *Moussons*, (18), 51–75.
- LAINÉ, E. (2013). *le rôle des villes frontalières de la vallée du Mékong dans la stratégie thaïlandaise de commandement de la région du Grand Mékong*. Institut National des Langues et Civilisations Orientales.
- LAMONT, M., & MOLNAR, V. (2002). The study of boundaries in the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 28, 167–195.
- LAO STATISTICS BUREAU. (2016). The 4th Population and Housing Census (PHC) 2015. In *Lao statistics Bureau*.
- LAOTHAMATAS, A. (1996). A tale of two democracies: conflicting perceptions of elections and democracy in Thailand. In R. H. Taylor (Ed.), *The politics of elections in Southeast Asia*. (pp. 201–223). Cambridge: Cambridge University Press.
- LAUNGARMSRI, P. (2003). Ethnicity and the politics of ethnic classification in Thailand. In C. Mackerras (Ed.), *Ethnicity in Asia* (pp. 157–173). London-New York: Routledge-Curzon.
- LAUNGARMSRI, P. (2014). Contested citizenship: Cards, colors, and the culture of identification. In J. A. Marston (Ed.), *Ethnicity, borders, and the grassroots interface with the state. Studies on mainland southeast Asia in honor of Charles F. Keyes* (pp. 143–162). Chiang Mai: Silkworm Books.
- LAUNGARMSRI, P. (2015). Commodifying sovereignty: special economic zones and the neoliberalisation of the Lao frontier. In Y. Santasombat (Ed.), *Impact of China's rise on the Mekong region*. (pp. 117–146). New York: Palgrave Macmillan.
- LEACH, E. R. (1964). *Political systems of Highland Burma. A study of Kachin social structure*. London: London School of Economics and Political Science.
- LEBAR, F. M., HICKEY, G. C., & MUSGRAVE, J. K. (1964). *Ethnic groups of mainland Southeast Asia*. New Haven: Human Relations Area Files Press.
- LEBAR, F. M., & SUDDARD, A. (1960). *Laos: its people, its society, its culture*. New Haven: Human Relations Area Files Press.
- LEFFERTS, L. (2017). Northeast thai-lao theravada buddhism. Peripheral, central, or varietal? *Journal of Global South Studies*, 34(2), 225–248.

- LENOIR, R. (2004). Espace social et classes sociales chez Pierre Bourdieu. *Sociétés & Représentations*, (17), 385–396.
- LEVY-WARD, A. (1993). Etes-vous capables de manger la nourriture Isan ? In N. Krowolski (Ed.), *Autour du riz. Le repas chez quelques populations d'Asie du Sud-Est* (pp. 17–81). Paris: Editions l'Harmattan.
- LONG, M. F. (1966). Economic development in Northeast Thailand: problems and prospects. *Asian Survey*, 6(7), 355–361.
- LORRILLARD, M. (2006). Lao history revisited Paradoxes and problems in current research. *South East Asia Research*, 14(3), 387–401.
- LORRILLARD, M. (2008). Écritures et histoire : le cas du Laos. *Aséanie*, 22, 63–84.
- LYTTLETON, C. (1994). The Good People of Isan: Commercial Sex in Northeast Thailand. *The Australian Journal of Anthropology*, 5(1–2), 257–279.
- MANSRISUK, C. (2012). Decentralisation in Thailand and the limits of the functionalist perspective of institutional reform. *European Journal of East Asian Studies*, 11(1), 71–97.
- MARCUS, G. E. (1995). Ethnography in/of the World System: the emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- MCCARGO, D. (2010). Autonomy for southern Thailand: Thinking the unthinkable? *Pacific Affairs*, 83(2), 261–282.
- MCCARGO, D., & HONGLADAROM, K. (2004). Contesting Isan-ness: discourses of politics and identity in Northeast Thailand. *Asian Ethnicity*, 5(2), 219–234.
- MERIEAU, E. (2013). *Les chemises rouges de Thaïlande*. Bangkok: IRASEC.
- MERIEAU, E. (2014). Comprendre l'instabilité politique thaïlandaise: constitutionnalisme et coups d'État. *Politique Étrangère*, (3), 135–149.
- MILLS, M. B. (1997). Contesting the margins of modernity: women, migration and consumption in Thailand. *American Ethnologist*, 24(1), 37–61.
- MILLS, M. B. (2012). Thai mobilities and cultural citizenship. *Critical Asian Studies*, 44(1), 85–112.

- MINISTRY OF FOREIGN AFFAIRS OF THE LAO PEOPLE'S DEMOCRATIC. (1984). *The truth about Thai-Lao relations*. Vientiane.
- MINISTRY OF INFORMATION, CULTURE AND TOURISM (2018). *Statistical report on tourist in Laos*. Vientiane.
- MISSION ETIENNE AYMONIER. (1895). *Voyage dans le Laos. Tome premier*. Paris: Ernest Leroux, Editeur.
- MITCHELL, J. L. (2009). Thai television and pleeng luuk tung: the role of television in the Isan cultural revival. *Perfect Beat*, 10(1), 81–101.
- MITCHELL, J. L. (2015). *Luk thung. The culture and politics of Thailand's most popular music*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- MIZUNO, K. (1968). Multihousehold compounds in Northeast Thailand. *Asian Survey*, 8 (10), 842–852.
- MOERMAN, M. (1965). Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue? *American Anthropologist*, 67(5), 1215–1230.
- MOERMAN, M. (1969). A Thai village headman as a synaptic leader. *The Journal of Asian Studies*, 28(3), 535–549.
- MOLLAND, S. (2010a). 'The perfect business': Human trafficking and Lao–Thai cross-border migration. *Development and Change*, 41 (5), 831–855.
- MOLLAND, S. (2010b). the value of bodies: deception, helping and profiteering in human trafficking along the Thai-Lao Border. *Asian Studies Review*, 34, 211–229.
- MORRIS, R. (2004). Intimacy and corruption in Thailand's age of transparency. In *Off stage/on display. Intimacy and ethnography in the age of public culture*. (pp. 225–243). Stanford: Stanford University Press.
- MUECKE, M. A. (1992). Monks and mediums: religious syncretism in Northern Thailand. *Journal of the Siam Society*, 80 (2), 97–104.
- MURDOCH, J. B. (1974). The 1901-1902 "Holy Man's" rebellion. *Journal of the Siam Society*, 62 (1), 47–66.
- NARUEMON, T., & MCCARGO, D. (2011). Urbanized villagers in the 2010 Thai redshirts protests. *Asian Survey*, 51 (6), 993–1018.



- NATIONAL STATISTICAL OFFICE. (2013). *2013 Agricultural Census Whole Kingdom*.
- NATIONAL STATISTICAL OFFICE. (2016). *The 2015 household socio-economic survey. Whole Kingdom*. Ministry of Information and Communication Technology, Bangkok.
- NATIONAL STATISTICAL OFFICE. (2018). *The 2017 household socio-economic survey: whole kingdom*.
- NEOFOTISTOS, V. P. (2010). Cultural intimacy and subversive disorder : the politics of romance in the Republic of Macedonia. *Anthropological Quarterly*, 83(2), 279–315.
- NGAOSYVATHN, M., & NGAOSYVATHN, P. (2009). *The enduring sacred landscapes of the Naga*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- NGAOSYVATHN, M., & NGAOSYVATHN, P. (1989). Lao historiography and historians : case study of the war between Bangkok and the Lao in 1827. *Journal of Southeast Asian Studies*, 20(1), 55–69.
- NGAOSYVATHN, P. (1985). Thai-lao relations. A lao view. *Asian Survey*, 25(12), 1242–1259.
- OHNUKI-TIERNEY, E. (1994). Rice as metaphor of the Japanese self. In R. Harms, J. Miller, D. Newbury, & M. Wagner (Eds.), *Paths toward the past* (pp. 455–472). Atlanta: The African Studies Association Press.
- PARNWELL, M. J. T. (2006). Eco-localism and the shaping of sustainable social and natural environments in North-East Thailand. *Land Degradation & Development*, (17), 183–195.
- PARNWELL, M. J. T., & KHAMANARONG, S. (1990). Rural Industrialisation and Development Planning in Thailand. *Southeast Asian Journal of Social Science*, 18(2), 1–28.
- PESSES, A. (2004). *Les Karen: Horizons d'une population frontière. Mises en scène de l'indigénisme et écologie en Thaïlande*. Université Paris X-Nanterre.
- PESSES, A. (2011). Women abilities. Feminism and the ethics of sustainable development among Karen highlanders. *Tai Culture*, 19, 183–196.
- PHELINAS, P. (1995). La fin de la frontière agricole en Thaïlande. *Économie Rurale*, (229), 38–42.
- PHOLSENA, V. (2002). Nation/Representation : Ethnic classification and mapping nationhood in contemporary Laos. *Asian Ethnicity*, 3(2), 175–197.

- PHOLSENA, V. (2006). *Post-war Laos. The politics of culture, history and identity*. Singapour: Institute of Southeast Asian Studies.
- PHOLSENA, V. (2009). Nommer pour contrôler au Laos, de l'Etat colonial au régime communiste. *Critique Internationale*, (n°45), 59–76.
- POPLACK, S. (2015). Code Switching: Linguistic. In *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences: Second Edition* (Second Edition, Vol. 3).
- PORST, L., & SAKDAPOLRAK, P. (2018). Advancing adaptation or producing precarity? The role of rural-urban migration and translocal embeddedness in navigating household resilience in Thailand. *Geoforum*, 97(April), 35–45.
- POTTIER, R. (2007). *Yù dí mǐ hòng: "Être bien, avoir de la force". Essai sur les pratiques thérapeutiques Lao*. Paris: Ecole Française d'Extrême-Orient.
- POUILLON, J. (1979). Remarques sur le verbe "croire". In *La fonction symbolique, essai d'anthropologie* (pp. 43–51). Paris: Gallimard.
- POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J., & BARTH, F. (1995). *Théories de l'ethnicité. Suivi de Les groupes ethniques et leurs frontières*. Paris: Presses Universitaires de France.
- PRESCOTT, J. R. V. (1990). *Political frontiers and boundaries*. London: Unwin Hyman.
- PRICE, D. H. (2012). Counterinsurgency and the M-VICO System. Human Relations Area Files and anthropology's dual-use legacy. *Anthropology Today*, 28(1), 16–20.
- RAJADHON, P. A. (1955). Me Posop, the rice mother. *Journal of the Siam Society*, 43(1), 55–61.
- RAJCHAGOOL, C. (1999). Tambon administration : are the people in the dramatis personae or in the audience. *Transport and Communication Bulletin for Asia and the Pacific.*, (69), 29–58.
- RAMBO, T. A. (2017). The agrarian transformation in Northeastern Thailand : a review of recent research. *Southeast Asian Studies*, 6(2), 211–245.
- RENDE TAYLOR, L. (2005). Dangerous trade-offs. The behavioral ecology of child labor and prostitution in rural northern Thailand. *Current Anthropology*, 46(3), 411–432.
- RENNESSON, S. (2006). La boxe thaïlandaise : assurer le spectacle et ne pas perdre la face. *Ethnologie Française*, 36(4), 643–650.

- RENNESSON, S. (2007). Violence et immunité. La boxe thaïlandaise promue en art d'autodéfense national. *L'Homme*, 2(182), 163–186.
- REYNOLDS, C. J. (1992). The plot of Thai history : theory and practice. In G. Wijeyewardene & E. C. Chapman (Eds.), *Patterns and illusions. Thai history and thought*. (p. 332). Canberra: The Richard Davis Fund and the Department of Anthropology, Research School of Pacific Studies, The Australian National University.
- REYNOLDS, C. J. (2002a). Introduction : National identity and its defenders. In C. Reynolds (Ed.), *National identity and its defenders. Thailand today*. (pp. 1–32). Chiang Mai: Silkworm Books.
- REYNOLDS, C. J. (2002b). *National identity and its defenders. Thailand today*. Chiang Mai: Silkworm Books.
- REYNOLDS, C. J. (2006a). A new look at old southeast Asia. In C. J. Reynolds (Ed.), *Seditious histories. Contesting Thai and Southeast Asian pasts* (pp. 3–30). Singapour: University of Washington Press.
- REYNOLDS, C. J. (2006b). *Seditious histories. Contesting Thai and Southeast Asian pasts*. Singapore: University of Washington Press.
- REYNOLDS, C. J., & Lysa, H. (1983). Marxism in Thai historical studies. *The Journal of Asian Studies*, 43(1), 77–104.
- RIGG, J. (1988). Land ownership and land tenure as measures of wealth and marginalisation : evidence from Northeast Thailand. *Area*, 20(4), 339–345.
- RIGG, J. (2007). Moving lives: Migration and livelihoods in the Lao PDR. *Population, Space and Place*, 13, 163–178.
- RIGG, J. (2018). Rice, water and land : strategies of cultivation on the Khorat Plateau. *South East Asia Research*, 1(2), 197–221.
- RIGG, J., & SALAMANCA, A. (2011). Connecting lives, living and locations. Mobility and Spatial Signatures. *Critical Asian Studies*, 43(4), 551–575.
- ROYAL THAI GOVERNMENT. (2011). *Committee on the Elimination of Racial Discrimination. Reports submitted by States parties under article 9 of the Convention. First to third periodic reports of States parties due in 2008: Thailand*. Bangkok.

- RUNGMANEE, S. (2014). *Compromised margin: migration and agrarian transformation in the Northeastern Thai-Lao borderlands*. University of Sidney.
- RUNGMANEE, S. (2016). Illegal but licit: Migrant mobility and the negotiation of legality in the northeast Thai-Lao borderlands. *Asia Pacific Viewpoint*, 57(2), 221–231.
- RUSSELL, E. (2013). Laos. Living with unexploded ordnance : past memories and present realities. In V. Pholsena & O. Tappe (Eds.), *Interactions with a violent past. reading post-conflict landscapes in Cambodia, Laos, and Vietnam*. (pp. 96–134). Singapore: NUS Press-IRASEC.
- RUTH, R. A. (2011). *In Buddha's company. Thai soldiers in the Vietnam war*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- SACKLOKHAM, S., & DUFUMIER, M. (2006). Land-Tenure Policy, Deforestation, and Agricultural Development in Lao PDR: the Case of the Vientiane Plain. *Moussons*, 9–10, 189–207.
- SAHLINS, P. (1996). *Frontières et identités nationales: la France et l'Espagne dans les Pyrénées depuis le XVII siècle*. Paris: Belin.
- SANCHEZ-MAZAS, A., DI, D., & RICCIO, M. E. (2011). A genetic focus on the peopling history of East Asia : critical views. *Rice*, 4, 159–169.
- SANGKHAMANEE, J. (2009). *Mekong border riverscape. Space and identity construction of the Lao long-distance boat traders*. Saarbrücken: VDM Verlag Dr. Müller.
- SANGKHAMANEE, J. (2012). Decolonising the river : transnationalism and the flows of knowledge on Mekong ecology. In S. Huang, M. Hayes, & S. K. Lee (Eds.), *Managing transnational flows in East Asia* (pp. 173–186). Seoul: Jimoondang.
- SANGNAPABOWORN, W. (2007). The development of primary education in Thailand and its present challenges : from quantity to quality through effective management. In A. Yonemura (Ed.), *Universalization of primary education in the historical and developmental perspective*. (pp. 259–303). Institute of Developing Economies.
- SCHLEMMER, G. (2015). Questionner la question ethnique: lecture historique et politique des appartenances culturelles au Laos. *Moussons*, 25, 4–37.
- SCOTT, J. C. (2013). *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*. Paris: Seuil.

- SHARMA, A., & GUPTA, A. (2006). Introduction: rethinking theories of the State in an age of globalization. In *The anthropology of the State. A reader* (pp. 1–41). Malden: Blackwell Publishing.
- SHIRAI, Y., FOX, J., LEISZ, S. J., FUKUI, H., & RAMBO, A. T. (2017). The influence of local non-farm employment on rural household structure in Northeast Thailand. *Journal of Rural Studies*, 54, 52–59.
- SIHLÉ, N. (2015). Towards a Comparative Anthropology of the Buddhist Gift (and Other Transfers). *Religion Compass*, 9(11), 352–385.
- SIMMS, P., & SIMMS, S. (1999). *The kingdom of Laos. Six hundred years of history*. Richmond: Curzon Press.
- SIMON-BAROUH, I. (1983). The Cambodians in Rennes: a study of inter-ethnic relations. *Urban Anthropology*, 12(1), 1–28.
- SIMON-BAROUH, I. (1993). L'alimentation quotidienne des Cambodgiens de Rennes. In *Autour du riz. Le repas chez quelques populations d'Asie du Sud-Est*. (pp. 199–248).
- SINGH, S. (2014). Borderland practices and narratives: illegal cross-border logging in northeastern Cambodia. *Ethnography*, 15(2), 135–159.
- SISOUPHANTHONG, B., & TAILLARD, C. (2000). *Atlas de la république démocratique populaire lao. les structures territoriales du développement économique et social*. Montpellier-Paris: CNRS-GDR Libergéo ; La Documentation française.
- SMALLEY, W. A. (1988). Thailand's hierarchy of multilingualism. *Language Sciences*, 10(2), 245–261.
- SOONTRAVANICH, C. (2003). Sila Viravong's Phongsawadan Lao: a reappraisal. In C. E. Goscha & S. Ivarsson (Eds.), *Contesting visions of the Lao past. Lao historiography of the crossroads*. (pp. 111–128). Copenhagen: NIAS Press.
- SOPRANZETTI, C. (2012a). Burning red desires: Isan migrants and the politics of desire in contemporary Thailand. *South East Asia Research*, 20(3), 361–379.
- SOPRANZETTI, C. (2012b). *Red journeys: inside the thai red-shirt movement*. Chiang Mai: Silkworm Books.

- SOPRANZETTI, C. (2013). *The owners of the map: motorcycle taxi drivers, mobility, and politics in Bangkok*. (Harvard University).
- STENGES, I. (1999). a kingly's cult: Thailand's guiding lights in a dark era. *Etnofoor*, 12 (2), 41–75.
- STRATE, S. (2015). *The lost territories: Thailand's history of national humiliation*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- STRECKFUSS, D. (1993). The mixed colonial legacy in Siam: origins of Thai racialist thought, 1890-1910. In L. J. Sears & J. Smail (Eds.), *Autonomous histories, partial truths: essays in honor of John R. W. Smail*. (pp. 123–153). Madison: University of Wisconsin.
- STRECKFUSS, D. (2012). An “ethnic” reading of “Thai” history in the twilight of the century-old official “Thai” national model. *South East Asia Research*, 20 (3), 419–441.
- STUART-FOX, M. (1993). On the writing of Lao history: continuities and discontinuities. *Journal of Southeast Asian Studies*, 24 (1), 106–121.
- STUART-FOX, M. (2006). The challenge for Lao historiography. *South East Asia Research*, 14 (3), 339–359.
- STUART-FOX, M. (1979). Factors influencing relations between the communist parties of Thailand and Laos. *Asian Survey*, 19 (4), 333–352.
- STUART-FOX, M. (1996). *Buddhist kingdom, marxist state: the making of modern Laos*. Bangkok: White Lotus Press.
- STUART-FOX, M. (2003). Historiography, power and identity: history and political legitimization in Laos. In C. E. Goscha & S. Ivarsson (Eds.), *Contesting visions of the Lao past. Lao historiography of the crossroads*. (pp. 73–95). Copenhagen.
- SUKSAMRAN, S. (1977). *Political buddhism in Southeast Asia: the role of the Sangha in the modernization of Thailand*. New York: St. Martin's Press.
- TAGLIACOZZO, E. (2005). *Secret trades, porous borders. Smuggling and States along a southeast Asia Frontier, 1865-1915*. New Haven-London: Yale University Press.
- TAILLARD, C. (1974). Les berges de la Nam Ngum et du Mékong: systèmes économiques villageois et organisation de l'espace dans le plaine de Vientiane (Laos). *Etudes Rurales*, (53-54-55-56), 119–168.



- TAILLARD, C. (1977). Le Village lao de la région de Vientiane. Un pouvoir local face au pouvoir étatique. *L'Homme*, 17(2), 71–100.
- TAILLARD, C. (1989). *Le Laos. Stratégies d'un Etat-tampon*. Montpellier: G.I.P RECLUS.
- TAMBIAH, S. J. (1969). Animals are good to think and good to prohibit. *Ethnology*, 8 (4), 423–459.
- TAMBIAH, S. J. (1970). *Buddhism and the spirit cults in North East Thailand*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAMBIAH, S. J. (1976). *World conqueror and world renouncer. A study of buddhism and polity in thailand against a historical background*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tambon council and Tambon administrative authority act.* , 2537 §.
- TAPPE, O. (2013). National lieu de mémoire vs. multivocal memories : the case of Viengxay, Lao PDR. In V. Pholsena & O. Tappe (Eds.), *Interactions with a violent past. reading post-conflict landscapes in Cambodia, Laos, and Vietnam*. (pp. 46–76). Singapore: NUS Press-IRASEC.
- TAPPE, O., & PHOLSENA, V. (2013). Introduction. The “American War”, post-conflict landscapes and violent memories. In O. Tappe & V. Pholsena (Eds.), *Interactions with a violent past. reading post-conflict landscapes in Cambodia, Laos, and Vietnam*. (pp. 1–18). Singapore: NUS Press-IRASEC.
- TAYLOR, J. (1993). Buddhist revitalization, modernization and social change in contemporary Thailand. *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 8(1), 62–91.
- TERWIEL, B. J. (2002). Thai nationalism and identity : popular themes of the 1930s. In *National identity and its defender: Thailand today* (pp. 108–125). Chiang Mai: Silkworm Books.
- THAWEESIT, S. (2014). Narrating legitimacy, narrating agencies. Citizenship negotiations among internationally displaced Laotians in northeastern Thailand. In J. A. Marston (Ed.), *Ethnicity, borders, and the grassroots interface with the state. Studies on mainland southeast Asia in honor of Charles F. Keyes* (pp. 165–189). Bangkok: Silkworm Books.
- THEERAPAPISIT, P. (2008). *Tourism planning and policy in the Greater Mekong Subregion: Local perspectives on development and participation. A study of ethnic communities in Northern Thailand*. The University of Melbourne.

- THONGYOU, M., & AYUWAT, D. (2005). Social network of laotian migrant workers in Thailand. In *Working Papers Series* (No. 80).
- TRANKELL, I.-B. (1999). Royal relics. Ritual and social memory in Louang Prabang. In G. Evans (Ed.), *Laos. Culture and society*. (pp. 191–213). Chiang Mai: Silkworm Books.
- TSUNEISHI, T. (2008). Development of border economic zones in Thailand : expansion of border trade and formation of border economic zones. *IDE Discussion Paper*, 153, 1–40.
- TURTON, A. (2000). *Civility and savagery. Social identity in Tai States*. Richmond: Curzon Press.
- VADDHANAPHUTI, C. (2005). the thai state and ethnic minorities : from assimilation to selective integration. In K. Snitwongse & W. S. Thompson (Eds.), *Ethnic Conflicts in Southeast Asia* (pp. 151–166).
- VAN SCHENDEL, W. (2002). Geographies of knowing , geographies of ignorance : jumping scale in Southeast Asia. *Environment and Planning D: Society and Space.*, 20, 647–668.
- VERMEULEN, H., & GOVERS, C. (n.d.). *The anthropology of ethnicity. Beyond “Ethnic groups and boundaries.”* Amsterdam: Het Spinhuis.
- VIRAPHOL, S. (1985). Reflections on thai-lao relations. *Asian Survey*, 25(12), 1260–1276.
- VIRAVONG, M. S. (1964). *History of Laos*. New York: Parangon Book Reprint.
- WALKER, A. (1999). *The legend of the golden boat. Regulation, trade and traders in the borderlands of Laos, Thailand, China and Burma*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- WALKER, A. (2009). Conclusion: are the Mekong frontiers sites of exception? In M. Gainsborough (Ed.), *On the borders of state power. Frontiers in the Greater Mekong Sub-Region*. (pp. 101–111). London-New York: Routledge.
- WALKER, A. (2012). *Thailand’s political peasants. Power in the modern rural economy*. Madison: University of Wisconsin Press.
- WANGKUMHANG, P., SHAW, P. J., CHAICHOOMPU, K., ASSAWAMAKIN, A., NUINOON, M., SRIPICHAJ, O., SVASTI, S., PRAPHANPHOJ, V., TONGSIMA, S. (2013). Insight into the peopling of mainland Southast Asia from Thai population genetic structure. *PLOS One*, 8(11), 1–13.
- WEBER, M. (1995). *Economie et société, Tome 2. L’organisation et les puissances de la société en lien avec l’économie*. Paris: Pocket.

- WENDL, T., & RÖSLER, M. (1999). Introduction. Frontiers and borderlands. The rise and relevance of an anthropological research genre. In T. Wendl & M. Rösler (Eds.), *Frontiers and Borderlands. Anthropological perspectives*. (pp. 1–27). Francfort-sur-le-Main: Peter Lang.
- WIJEYWARDENE, G. (1990). *Ethnic groups across national boundaries in mainland Southeast Asia*. Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.
- WILSON, T. W., & DONNAN, H. (1988). *Border identities. Nation and State at international frontiers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WILSON, T. W., & DONNAN, H. (1998). Nation, state and identity at international borders. In T. M. Wilson & H. Donnan (Eds.), *Border identities. Nation and state at international frontiers* (pp. 1–30). Cambridge: Cambridge University Press.
- WIMMER, A. (2008). The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. *American Journal of Sociology*, 113(4), 970–1022.
- WIMMER, A. (2013). *Ethnic boundary making. Institutions, power, networks*. New York: Oxford University Press.
- WINICHAKUL, T. (1994). *Siam mapped: a history of the geo-body of a nation*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- WINICHAKUL, T. (1995). The changing landscape of the past: new histories in Thailand since 1973. *Journal of Southeast Asian Studies*, 26(1), 99–120.
- WINICHAKUL, T. (2000). The others within: travel and ethno-spatial differentiation of siamese subjects 1885-1910. In A. Turton (Ed.), *Civility and savagery. Social identity in Tai States*. (pp. 38–62). Richmond: Curzon Press.
- WINICHAKUL, T. (2004). A short history of the long memory of the Thai nation.
- WYATT, D. K. (1984). *Thailand. A short history*. New Haven-London: Yale University Press.
- YOUNG, J. R., NAMPANYA, S., KHOUNSY, S., BUSH, R. D., & WINDSOR, P. A. (2014). Improving trade in large ruminants and products by transboundary animal disease control in Lao PDR. *International Journal of Veterinary Science*, 1, 50–58.
- ZAGO, M. (1972). *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste Lao*. Rome: Università Gregoriana Editrice.

## JOURNAUX ET MEDIAS

- BAKER, C. (2011). Regional voting. Retrieved July 30, 2017, from New mandala. New perspectives on Southeast Asia. website: <http://www.newmandala.org/regional-voting/>
- BANGKOK POST. (2014). Thais still top tourists to Laos. Retrieved April 22, 2019, from <https://www.bangkokpost.com/travel/in-thailand/393384/thais-still-top-tourists-to-laos>
- BANGKOK POST. (2019a, April 9). Monk, nun arrested, speed pills seized at temple in Trang. *Bangkok Post*. Retrieved from <https://www.bangkokpost.com/learning/really-easy/1659120/monk-nun-arrested-speed-pills-seized-at-temple-in-trang>
- BANGKOK POST. (2019b, April 10). Drug bust nets monk, nun. *Bangkok Post*. Retrieved from <https://www.bangkokpost.com/news/general/1659392/drug-bust-nets-monk-nun>
- BANGKOK POST. (2019c, April 13). Drug kingpin's son-in-law finally captured. *Bangkok Post*. Retrieved from <https://www.bangkokpost.com/news/general/1660960/drug-kingpins-son-in-law-finally-captured>
- BANGKOK POST. (2019d, April 20). Three held after big meth seizure in Ubon. *Bangkok Post*. Retrieved from <https://www.bangkokpost.com/news/general/1664544/three-held-after-big-meth-seizure-in-ubon>
- BANGKOK POST. (2019e, April 30). Routine breathalyser stop leads to huge methamphetamine bust. *Bangkok Post*. Retrieved from <https://www.bangkokpost.com/news/general/1669760/routine-breathalyser-stop-leads-to-huge-methamphetamine-bust>
- BUCHANAN, J. (2019). Is the era of “Red versus Yellow” over in Thailand? Retrieved August 21, 2019, from New mandala. New perspectives on Southeast Asia. website: <https://www.newmandala.org/is-the-era-of-red-versus-yellow-over-in-thailand/>
- CHAN-O-CHA, P. (2018). PM's weekly adress. From the sufficiency economy to sustainable development goals. January 26, 2018. In *Royal Thai Government*. Retrieved from <http://www.thaigov.go.th/news/contents/details/9672>
- FERNQUEST, J. (2016). Lao tax on border trade : 70-80% fall in trade. *Bangkok Post*. Retrieved from <https://www.bangkokpost.com/learning/advanced/1152928/lao-tax-on-border-trade-70-80-fall-in-trade>

- JORY, P., & HABERKORN, T. (2017). Two critical takes after the royal cremation. Retrieved November 2, 2017, from New mandala. New perspectives on Southeast Asia. website: <http://www.newmandala.org/royal-cremation-2/>
- LAMUBOL, S. (2013, December 10). Academics: Suthep's proposal for Intermediary PM and People's Council "unconstitutional." *Prachathai English*. Retrieved from <https://prachatai.com/english/node/3784>
- PUNDIT, B. (2014). Suthep's claim of sovereign power to choose a PM would be a coup. Retrieved August 31, 2017, from Asian Correspondent website: [https://asiancorrespondent.com/2014/04/suthep-claims-sovereign-power-to-do-as-he-pleases/?utm\\_source=feedburner&utm\\_medium=twitter&utm\\_campaign=Feed%3ABangkokPundit%28BangkokPundit%29](https://asiancorrespondent.com/2014/04/suthep-claims-sovereign-power-to-do-as-he-pleases/?utm_source=feedburner&utm_medium=twitter&utm_campaign=Feed%3ABangkokPundit%28BangkokPundit%29)
- SOMJITTRANUKIT, K. (2018, February 4). Rebranding Thailand: why is junta so obsessed with wordplay? *Prachathai English*. Retrieved from <https://prachatai.com/english/node/7606>
- THAI PBS. (2018). Construction of the 5th Thai-Lao friendship bridge likely to begin this year-end. Retrieved April 23, 2019, from <http://englishnews.thaipbs.or.th/construction-5th-thai-lao-friendship-bridge-likely-begin-year-end/>
- THE NATION. (2018). Tambon Natan to be site of sixth Thai-Lao Friendship bridge. Retrieved April 23, 2019 : <http://www.nationmultimedia.com/detail/breakingnews/30336582>
- THE NATION. (2019a, April 3). 596,000 meth pills found in parked Bangkok car. *The Nation*. <http://www.nationmultimedia.com/detail/breakingnews/30367067>
- THE NATION. (2019b, April 4). Chiang Rai police intercept 9m meth pill shipment. *The Nation*. <http://www.nationmultimedia.com/detail/breakingnews/30367130>
- THE NATION. (2019c, April 29). Checkpoint arrest leads to seizure of 6m meth pills, 440kg of "ice." <http://www.nationmultimedia.com/detail/breakingnews/30368544>
- THE NATION. (2019d, April 30). Drug courier suspect arrested in Kalasin with 134,000 meth pills. <http://www.nationmultimedia.com/detail/breakingnews/30368620>

## TABLE DES FIGURES

Figure 1. Pêche matinale à Ban Hat Sai et rives laotiennes à l'horizon (B. Le Saint). .....	19
Figure 2. Carte administrative de la Thaïlande et de l'Isan. ....	23
Figure 3. Zone dans laquelle se situent Ban Na Daeng (LAO) et Ban Hat Sai (TH). Image satellite (Source <a href="https://landsatlook.usgs.gov/viewer.html">https://landsatlook.usgs.gov/viewer.html</a> ) .....	36
Figure 4. Ban Na Daeng et Ban Hat Sai. Carte des routes et limites administratives (Fond de carte : <a href="https://landsatlook.usgs.gov/viewer.html">https://landsatlook.usgs.gov/viewer.html</a> ). ....	43
Figure 5. Respectivement bâtiment d'ordination (sim) des wat/vat de Ban Hat Sai et de Ban Na Daeng. ....	49
Figure 6. Unité d'habitation principale, Ban Na Daeng. ....	58
Figure 7. Unité d'habitation principale, Ban Hat Sai. ....	59
Figure 8. Bureau d'administration du village (hong kan pokkhong ban), Ban Na Daeng (B. Le Saint : photographie modifiée en accord avec l'exigence d'anonymat des lieux et des personnes). ....	101
Figure 9. Riz gluant comme culture de base et répartition des groupes ethniques dans le nord-est thaïlandais : (Grabowsky, 1995, p. 129). ....	128
Figure 10. Distribution de la population Lao et sites de recherche (Hayashi, 2003, p. 26). ....	130
Figure 11. Extension du royaume du Lan Xang durant le XIVE siècle. Manuel d'histoire, mathayom 1. ....	135
Figure 12. Carte représentant l'état du territoire du royaume de Lan Xang au XIVE siècle. Manuel d'histoire, mathayom 1. ....	136
Figure 13. Portrait du roi Bhumibol Adulyadej sur la façade avant d'une maison de Ban Hat Sai (B. Le Saint). ....	150
Figure 14. Portraits entourant le lieu de réunion publique à Ban Hat Sai (B. Le Saint). .	150
Figure 15. Des bombardements de Xieng Khuang à l'école de Ban Na Daeng. ....	192
Figure 16. Itinéraire supposé d'Ao Lom durant son séjour au Laos. ....	195
Figure 17. Schéma d'un des bâtiments d'habitation, d'après un dessin de Pa Oei. ....	207
Figure 18. Carte des reliefs du Laos, emphase sur le sud laotien (Fond de carte : CartoGIS Services, College of Asia and the Pacific, The Australian National University). ....	212
Figure 19. Schéma du mariage de Luang Pho Sombun et de Yai Chi Mon et de leurs enfants par ordre et lieu de naissance. ....	215



Figure 20. Schéma du terrain de Luang Pho Sombun à proximité du wat central. ....	218
Figure 21. Porte est du wat central, Ban Hat Sai (B. Le Saint). ....	218
Figure 22. Urne disposée à la base du pilier droit de la porte est abritant les cendres d'un ancien habitant du village, Ban Hat Sai (B. Le Saint : photographie modifiée en accord avec l'exigence d'anonymat des lieux et des personnes).....	218
Figure 23. Kuti du chao wat, Wat Noen Phra Nao Vanaram, Nong Khai ( <a href="https://www.facebook.com/watnoenphranao/photos/a.427160000738214.1073741832.367455956708619/427160230738191/?type=3&amp;theater">https://www.facebook.com/watnoenphranao/photos/a.427160000738214.1073741832.367455956708619/427160230738191/?type=3&amp;theater</a> ).....	240
Figure 24. Une des façades du Vat Xieng Thong, Luang Prabang (B. Le Saint, avril 2010). .....	240
Figure 25. Façade Sud de la sala de méditation, Wat Noen Phra Nao Vanaram, Nong Khai ( <a href="https://www.facebook.com/watnoenphranao/photos/a.427160000738214.1073741832.367455956708619/427160977404783/?type=3&amp;theater">https://www.facebook.com/watnoenphranao/photos/a.427160000738214.1073741832.367455956708619/427160977404783/?type=3&amp;theater</a> ).....	240
Figure 26. Somdet Phra Kaeo Phuthasinorotchakon Maha Sangkhapamokthammanyamhathera (Bunthan Buppharat), Sangkarat Lao, photographie prise au Vat May de Luang Prabang (issue d'une page de la brochure officielle concernant la construction du chedi). ....	245
Figure 27. Chedi de l'ancien sangkharat lao, Wat Noen Phra Nao Vanaram, Nong Khai ( <a href="https://www.facebook.com/watnoenphranao.nongkhai/photos/a.708005202613662.1073741828.683777178369798/744946685586180/?type=3&amp;theater">https://www.facebook.com/watnoenphranao.nongkhai/photos/a.708005202613662.1073741828.683777178369798/744946685586180/?type=3&amp;theater</a> ).....	246
Figure 28. Schéma de parenté de Yai Chi à Luang Pu. ....	247
Figure 29. Famille de Yai Buntham. ....	306
Figure 30. Famille de Mae Dam. ....	307
Figure 31. Pêcheur laotien sur le Mékong du point de vue de la rive thaïlandaise (B. Le Saint). ....	331
Figure 32. Récitation des moines avant de laisser l'embarcation contenant l'image du naga naviguer sur le fleuve, Ban Hat Sai (B. Le Saint).....	340
Figure 33. Maquette temporaire à l'effigie de nagas sur la promenade située sur les berges de la ville de Nong Khai (B. Le Saint). ....	344
Figure 34. Corridors économiques de la Région du Grand Mékong (Source : <a href="http://portal.gms-eoc.org/maps?cmbIndicatorMapType=archive&amp;cmbIndicatorTheme=29&amp;cmbIndicatorMap=24">http://portal.gms-eoc.org/maps?cmbIndicatorMapType=archive&amp;cmbIndicatorTheme=29&amp;cmbIndicatorMap=24</a> ). ....	346

Figure 35. Un pêcheur laotien en train d'étendre son filet sur le Mékong, vue de la rive laotienne, Ban Na Daeng (B. Le Saint).....	348
Figure 36. Pho Kam préparant son filet avant la pêche, vue de la rive laotienne, Ban Na Daeng (B. Le Saint).....	349
Figure 37. Schéma de l'espace frontalier et étapes de la pêche au filet.....	350
Figure 38. Une des sala situées dans le centre de Ban Na Daeng (B. Le Saint).....	357
Figure 39. Sala du Ban Tai, Ban Hat Sai (B. Le Saint). ....	357
Figure 40. Panneau situé à côté de l'abri du Ban Tay, Ban Hat Sai (B. Le Saint : photographie modifiée en accord avec l'exigence d'anonymat des lieux et des personnes). ....	362
Figure 41. Schéma de l'espace frontalier tel qu'il est produit par les activités des habitants de Na Daeng. ....	385
Figure 42. Schéma de l'espace frontalier tel qu'il est produit par les activités des habitants de Ban Hat Sai.....	386
Figure 43. Schéma de parenté de la famille Phimmasone. ....	520
Figure 44. Jeunes plants de riz prêts à être repiqués, Na Daeng.....	525
Figure 45. Dam na laeo : parcelle déjà repiquée sur la droite, Na Daeng. ....	525
Figure 46. Basi-sukhuan organisé à l'occasion d'un tournage promotionnel pour l'initiative homestay, Hat Sai.....	526

## TABLE DES TABLEAUX

Tableau 1. Tableau comparatif des âges moyens et médians. ....	74
Tableau 2. Structure comparée de la composition des maisonnées.....	76
Tableau 3. Répartition des revenus entre les deux villages. ....	79
Tableau 4. Répartition des surfaces cultivées (saison des pluies et saison sèche), Na Daeng et Hat Sai.....	84
Tableau 5. Tableau comparé des taux de production : riziculture, Na Daeng et Hat Sai..	85
Tableau 6. Quantité et recettes durant l'année 2015: riziculture, Na Daeng et Hat Sai. ...	85
Tableau 7. Répartition des quantités et recettes du riz vendu durant l'année 2015, Na Daeng et Hat Sai.....	86
Tableau 8. Revenus annuels bruts par maisonnée, Na Daeng et Hat Sai.....	88
Tableau 9. Tableau comparatif : niveaux de scolarité.....	96
Tableau 10. Répartition par classe d'âge du niveau de scolarité, Na Daeng et Hat Sai.....	96
Tableau 11. Lieux de naissance des individus mariés vivant aujourd'hui à Ban Hat Sai par sexe.....	266
Tableau 12. Répartition par âge des lieux de résidence des enfants sortis des maisonnées interrogées à Ban Hat Sai.....	271
Tableau 13. Répartition par âge et par sexe des lieux de résidence des enfants sortis des maisonnées recensées à Ban Hat Sai. ....	272
Tableau 14. Répartition par type de maisonnée, Ban Hat Sai. ....	277
Tableau 15. Répartition des maisonnées recevant ou non des fonds de migrants en fonction du type de structure de maisonnée, Ban Hat Sai. ....	286
Tableau 16. Répartition de la tranche de revenus par actif en fonction du type de maisonnée, Ban Hat Sai.....	287
Tableau 17. Lieux de naissance des individus mariés vivant à Ban Na Daeng par sexe.	291
Tableau 18. Lieu de naissance des individus mariés, décédés à Ban Na Daeng, par sexe. ....	293
Tableau 19. Lieux de résidence des enfants sortis des maisonnées répartis par âge, Ban Na Daeng.....	298
Tableau 20. Lieux de résidence des enfants sortis des maisonnées répartis par sexe, Ban Na Daeng. ....	300
Tableau 21. Répartition par type de maisonnées, Ban Na Daeng. ....	303

Tableau 22. Lieux de naissances des habitants de Ban Hat Sai par sexe, corpus socio-économique.....	512
Tableau 23. Migration d'un membre de la maisonnée en fonction de la tranche de revenus bruts, Hat Sai.....	513
Tableau 24. Migration d'un membre de la maisonnée en fonction de la tranche de revenus bruts par actif, Hat Sai.....	513
Tableau 25. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus bruts des maisonnées, Hat Sai.....	514
Tableau 26. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus bruts par personne, Hat Sai.....	514
Tableau 27. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus par actif, Hat Sai.....	515
Tableau 28. Répartition des types de maisonnées en fonction de la répartition des revenus bruts, Hat Sai.....	516
Tableau 29. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus bruts des maisonnées, Na Daeng.....	517
Tableau 30. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus par actif des maisonnées, Na Daeng.....	517
Tableau 31. Réception de fonds de migrants en fonction de la tranche de revenus bruts (sans les envois de fonds), Na Daeng.....	518

## TABLE DES GRAPHIQUES

Graphique 1. Structure par âge, Ban Na Daeng.....	75
Graphique 2. Structure par âge, Ban Hat Sai.....	75
Graphique 3. Répartition par tranche de revenus bruts annuels des maisonnées, Hat Sai. .....	90
Graphique 4. Répartition par tranche de revenus bruts annuels des maisonnées, Na Daeng. .....	90
Graphique 5. Lieux de naissance (Ban Hat Sai exclu) des individus mariés vivant aujourd'hui à Ban Hat Sat par sexe.....	266
Graphique 6. Lieux de résidence des enfants sortis des maisonnées interrogées, Ban Hat Sai.....	270
Graphique 7. Lieux de naissance (Ban Na Daeng exclu) des individus mariés à Ban Na Daeng par sexe.....	292
Graphique 8. Lieux d'installation (Ban Na Daeng exclu) des individus mariés nés à Ban Na Daeng.....	295
Graphique 9. Lieux de résidence des enfants sortis des maisonnées recensées, Ban Na Daeng.....	297





# RESUME

## Frontière nationale, frontières sociales : ethnographie de l'espace frontalier isan-lao

En s'appuyant sur une ethnographie minutieuse des relations intervillageoises à la frontière thaï-lao ainsi que sur des corpus de données généalogiques et socio-économiques systématiques, ce travail entend dresser une étude comparative de deux localités frontalières en même temps qu'une description de l'espace frontalier thaï-lao. En faisant intervenir plusieurs échelles spatiales et temporelles dans l'analyse, cette recherche vise, d'une part, à effectuer une comparaison systématique des dynamiques transformatrices qui opèrent sur chacune de ces deux localités, caractérisées par une forte proximité géographique, culturelle et linguistique. D'autre part, au travers de la description des mobilités et des usages que les acteurs font de l'espace frontalier, ma recherche tend à questionner les affirmations générales préexistantes concernant l'existence d'un continuum social et culturel à l'œuvre entre populations lao et habitants du nord-est thaïlandais. L'analyse des modalités de la comparaison pratique, celle qui est mise en œuvre par les acteurs eux-mêmes, révèle, au travers de l'usage de répertoires communs, les mécanismes complexes de distinction à la frontière. Loin de ne constituer qu'une limite souveraine ou encore un « pont » entre les deux populations d'un ensemble ethnolinguistique, la frontière thaï-lao est un espace social intermédiaire au sein duquel se donne à voir la manipulation et la négociation de frontières symboliques témoignant d'une structuration asymétrique des rapports transfrontaliers.

Mots-clés : Thaïlande, Laos, Isan, espace frontalier, frontières sociales, migrations, alliance, État-nation, distinction.

# ABSTRACT

## National border, social boundaries : ethnography of the isan-lao borderland

Based on a thorough ethnography of inter-villages relations on the thaï-lao border, as well as on systematic genealogical and socio-economic data corpus, this work intends to draw up a comparative study of two border localities at the same time as a description of the thai-lao borderland. By involving several spatial and temporal scales on the analysis, this research aims, on the one hand, to carry out a systematic comparison of the transformative dynamics that operate on each of the two localities, characterized by a strong geographical, cultural and linguistic proximity. On the other hand, by describing the mobilities and uses that the actors make of the borderland, my research tends to question the pre-existing general statements concerning the existence of a social and cultural continuum at work between lao populations and the inhabitants of northeast Thailand. The analysis of the modalities of the practical comparison, which is carried out by the actors themselves, reveals, through the use of common repertoires, the complex mechanisms of social distinction at the border. Far from being merely a sovereign limit or a « bridge » between the two populations of an ethnolinguistic group, the thai-lao border constitutes an intermediate social space in which the manipulation and negotiation of symbolic boundaries are seen as evidence of an asymmetric structuring of cross-border relationships.

Keywords : Thailand, Laos, Isan, borderland, social boundaries, migrations, alliance, nation-state, social distinction.