

Ethnographie des populations indigènes du nord-est cambodgien

La montagne aux pierres précieuses
(Ratanakiri)



Frédéric Bourdier

Ethnographie des populations indigènes du nord-est cambodgien

La montagne aux pierres précieuses
(Ratanakiri)

Frédéric Bourdier

Du même auteur :

- On Research and Action. Contribution of Non Governmental Organizations and Social Scientists in the Fight against HIV/AIDS Epidemic in India*, (dir.), ANRS/IFP/SSD, Pondicherry, 1998, All India Press, 464 p.
- Reproductive Health of Humankind in Asia and Africa : a global Perspective*, (codir. avec P.K. Mahadevan, Yu Jing Yuan et G. Ersheng), 2 vol., New Delhi, 2000, Publishing corporation, 354 p. + 290 p.
- Sexualité et sociabilité en Inde méridionale. Familles en péril au temps du sida*, Paris, 2001, Karthala, 430 p.
- Migration et sida en Amazonie française et brésilienne*, Cayenne, 2004, Ibis rouge, 250 p.
- The Mountain of Precious Stones (Ratanakiri, Cambodia). Essays in social anthropology*, Phnom Penh, 2007, édition du JSRC, collection sciences humaines du CKS (Center for Khmer Studies)
- Cap aux Suds, Dynamiques de mobilisation et formes de solidarité nord-sud*, (codir. avec Fred Eboko), Paris, Presses IRD (sous presse, 2008).
- Development and dominion. Ingenious populations in Cambodia, Laos and Vietnam*, (dir.), Bangkok, White Lotus (sous presse, 2008)

© couverture : Jeunes femmes de l'ethnie Tampuan, village Chorn, Ratanakri, 1995, F. Bourdier..

© **L'Harmattan, 2009**

Paris, France.

Tous droits réservés pour tous pays.

Toute reproduction, même partielle,

par quelque procédé que ce soit, est interdite.

Dépôt légal 2009

ISBN : X-XXXX-XXXX-X ISSN : XXXX-XXXX

SOMMAIRE

Introduction		9
Chapitre 1	Connaissances et gestion de l'environnement au sein d'un espace forestier	17
Chapitre 2	La forêt, le cosmos et l'essart	111
Chapitre 3	La nature apprivoisée : symbolisme et savoir technique	129
Chapitre 4	D'une relation interethnique à l'autre	143
Chapitre 5	De la Sésan à la Srépok : racines et destin	227
Chapitre 6	Éléments d'ethno-histoire	255
Chapitre 7	Oblitérations	281

Introduction

Dans le projet initial écrit il y a plus d'une douzaine d'années, et qui anticipait ma venue dans les forêts habitées par les populations indigènes du Cambodge, j'envisageais d'analyser en premier lieu les pratiques de gestion traditionnelle de l'espace en insistant sur les représentations sociales relatives à l'environnement dans trois microrégions du pays. Chaque zone d'étude devait présenter un écosystème original (pédiplaine centrale, littoral en bordure de mer et hauts plateaux forestiers) afin de servir de base à une comparaison régionale. Outre la démesure et l'ampleur d'un tel travail, les conditions politiques, l'insécurité et la permanence de la guérilla lors de mon séjour ne m'ont pas permis de me rendre dans les trois lieux escomptés. Je décidai alors de me concentrer sur la province de Ratanakiri au nord-est du pays, située à plus de 600 km de la capitale Phnom Penh. Cette région de forêts était une des rares qui ne soit pas minée, et où régnait une relative sécurité en dépit de quelques niches khmères rouges quelque peu essoufflées. Il s'agissait d'un biotope considéré à tort comme « montagnard » dans les écrits précédents mais qui correspondait essentiellement à une zone de bas plateaux au centre et de vastes plaines plus ou moins inclinées à l'ouest.

En dehors de la thèse de Jean Fontanel (1967) portant sur le milieu naturel et de la recherche de Jacqueline Matras (terrain en 1967-1968, publiée en 1983) traitant des pratiques rituelles culturelles dans un petit village de l'ethnie Brao, aucune étude de géographie humaine ou d'anthropologie sociale autorisant une vue globale si ce n'est locale de la province n'avait été entreprise. D'où l'intérêt de présenter cette étude qui, bien que s'insérant dans un contexte ayant été brutalement soumis à de vastes changements ces derniers temps, n'en reste pas moins la seule production de connaissances d'une époque révolue mais essentielle à se rappeler pour celui qui s'intéresse à resituer les populations indigènes dans leur histoire récente, et pour celui qui tient à mieux comprendre les dynamiques récentes à l'œuvre. Même si les observations assorties de mes interprétations peuvent sembler anciennes pour celui qui cherche à apurer les comptes en termes de décennies, elles font preuve d'un témoignage unique eu égard à la mémoire collective des populations indigènes jusque-là très peu connues et en tout cas – en ce qui concerne les Tampuan – jamais étudiées si ce n'est superficiellement par les visites éphémères des représentants d'ONG et de missionnaires fantasmant sur ces populations à remettre dans le droit chemin.

La contribution à l'étude des rapports entre écosystèmes sociaux et écosystèmes naturels sur le plateau central de Ratanakiri a pour ambition de combler le vide scientifique au sujet d'une contrée dont l'importance sociale et écologique est considérable. Le territoire de Ratanakiri est un des premiers réservoirs naturels de forêts sempervirentes et de forêts claires du pays. Il possède de surcroît certaines des terres parmi les plus riches de la contrée, sans compter de nombreuses ressources naturelles sous-exploitées (or, zircon) ou inexploitées (sulfure de plomb, cuivre, rubis, saphirs, etc.). Les populations qui habitent ce territoire restent en majorité inconnues y compris par le gouvernement qui, à l'époque post-coloniale, ne disposait pas de renseignements fiables quant à leur nombre, leur répartition spatiale et ethnique, et qui ignorait totalement la relation que les autochtones entretiennent avec leur milieu naturel. À l'heure où la création d'un front pionnier est entamée, où les autorités manifestent unilatéralement l'intention de modifier le mode de mise en valeur traditionnel de l'espace sans se soucier de la pertinence d'un tel projet (implications environnementales, conséquences sur les conditions de vie des populations), il est urgent de se pencher sur les connaissances véhiculées par les populations d'essarteurs, ne serait-ce que pour les associer aux programmes de développement à venir. J'aborderai dans le présent ouvrage la problématique du développement en amont, en accordant une place particulière aux savoirs vernaculaires et aux techniques d'usage de la nature, en étudiant en détail les pratiques différenciées concernant l'agriculture itinérante sur brûlis. Les autres axes abordés au cours des chapitres de ce livre, même s'ils traitent de l'ethnohistoire et des relations interethniques, s'articulent autour de la thématique centrale qu'est l'interaction entre société et environnement.

Le livre est un recueil d'articles originellement écrits en anglais, de chapitres d'ouvrages collectifs, de documents peu diffusés et de rapports non publiés. Chacun des sept chapitres a été initialement écrit entre 1995 et 1997. La décision de rassembler ces écrits dans cette édition française tient au fait que la production de connaissances relative aux populations indigènes du Cambodge reste encore embryonnaire, y compris en 2008. Depuis, les configurations locales ont bien entendu été soumises à de profondes restructurations, pour ne pas dire mutations, mais il demeure essentiel de se pencher sur ce qui peut être défini comme relevant de la mémoire culturelle des peuplades de Ratanakiri. Car cette mémoire, loin d'être statique, est porteuse de dynamiques sociales qui conditionnent et investissent le temps présent. Le premier chapitre envisage certaines formes d'interactions qu'une société entretient avec son environnement naturel mais aussi avec le temps

et l'espace. L'organisation villageoise et les relations de parenté qui sous-tendent profondément la vie sociale, économique, politique et rituelle ne sont pas considérées en tant que telles mais sont appréhendées en relation avec les formes d'agencements socioterritoriaux à partir desquels l'espace agricole et l'environnement naturel sont perçus, distribués, aménagés et utilisés. Contrairement à certaines théories de l'écologie anthropologique américaine qui prônent une explication déterministe stipulant que les faits de société et de culture sont étroitement conditionnés par le milieu naturel, l'hypothèse de cet essai préconise l'inverse : ce sont les manières dont les sociétés s'organisent, pensent et utilisent leur environnement naturel qui façonnent en grande partie celui-ci. Les écosystèmes sociaux ne peuvent en aucun cas être considérés comme de simples sous-produits des écosystèmes naturels. La démonstration est étayée en prenant exemple sur une collectivité¹ d'essarteurs étant parvenue à gérer son environnement en cultivant ce qui est nécessaire pour sa survie tout en puisant ce dont elle a besoin dans la nature (plantes médicinales, ramassage de plantes et de bois, activités de prédation, etc.) mais aussi en reconnaissant les limites de ce qu'il était possible, et pensable, d'extraire de ce milieu naturel.

Le second chapitre insiste sur la cosmologie et les représentations sociales associées à la nature chez les Tampuan. Liés de longue date à leur terroir, ces paysans de la forêt ont appris à connaître leur environnement naturel, ses ressources, à évaluer les périodes convenables pour leur exploitation mais aussi quelques unes des limites, en terme de prédation, de cette niche écologique. Si le riz est la plante nourricière par excellence, la forêt et le jardin d'essart fournissent toute une série de produits alimentaires, médicinaux, domestiques et à autres usages. Il apparaît cependant que les modes de gestion de l'espace forestier ne sont pas exclusivement gouvernés par la raison utilitaire, c'est-à-dire par la seule nécessité d'adaptation humaine à un milieu contraignant : les techniques d'usage de la nature sont inséparables de leurs formes de représentations. Ainsi la manière dont les populations indigènes utilisent leur milieu dépend étroitement de l'idée qu'elles développent à propos de leur environnement matériel et de leur intervention sur le biotope considéré comme un creuset animé. Une approche mettant en relief l'articulation entre les caractéristiques d'organisation spatiale et sociale, la religion, le niveau de technicité et les pratiques culturelles permet de mieux

¹ J'emploierai délibérément dans les textes qui suivent le vocable Collectivité plutôt que Communauté, en adoptant les propos de Bruno Latour, *Reassembling the Social, An Introduction to Action-Network-Theory*, Oxford, 2005, University Press.

cerner les catégories propres aux acteurs, même si elles sont mouvantes, et de voir en second lieu si un mode de gestion particulier de l'espace est conciliable avec les impératifs de développement économique conjugués à la nécessité de protéger l'écosystème forestier.

Dans la continuité du précédent, le troisième chapitre fournit des précisions sur la viabilité du système de production agricole et s'interroge sur l'implication du développement à l'œuvre. Le savoir-faire, les connaissances empiriques, les taxonomies végétales, l'usage du milieu naturel sont étroitement liés aux conceptions religieuses, à la croyance aux ancêtres et aux génies de la forêt. On rappelle ensuite en quoi les pratiques d'essartage ainsi que l'usage strictement codifié de la forêt interfèrent avec les dynamiques d'organisation villageoise dans la gestion de l'environnement qui, eu égard à la configuration sociale prévalente au moment de nos enquêtes, s'avère relativement viable. Mais autant les représentations que les pratiques ne sont pas immuables. Des circonstances récentes montrent qu'elles peuvent être enclines à modification et ajustement tant par un dynamisme interne propre à la société que par un dynamisme externe imposé en l'occurrence par le gouvernement et, depuis peu, par les agences internationales. Comment alors concilier les différentes logiques sociales entre les promoteurs du développement et les populations locales ? Plus précisément comment respecter et reconnaître les valeurs d'une société qui jusqu'à présent est parvenue à maintenir un certain équilibre avec son milieu environnant et mener à bien certains impératifs de développement socio-économique censés « améliorer le sort » de ces gens de la forêt ? En dernier lieu, une action de développement communautaire menée par une ONG internationale illustre les aléas et les résultats mitigés d'une opération de développement qui, tout en faisant preuve de bonnes intentions, n'a pas su comprendre ni évaluer la praticabilité des conceptions indigènes.

Le chapitre suivant traite des relations interethniques, une thématique étrangement délaissée ou négligée chez trop d'anthropologues qui se penchent plutôt sur la spécificité des populations indigènes. Contrairement à l'idée reçue, les rapports entre Khmers et non Khmers ont une longue histoire même si les événements survenus au cours des dernières années ont bien davantage modifié le faciès régional et accéléré le processus de changement social. Cette période d'insécurité où se sont succédés les conflits armés internationaux, les guérillas, l'avènement des Khmers Rouges, sous le couvert de régimes politiques les plus délirants, a inéluctablement ébranlé de nombreux repères traditionnels. Nul doute que les stigmates restent profondément ancrés dans les mémoires. Cependant, le contenu culturel

d'un groupe ethnique peut changer sans que son identité ne s'affaiblisse pour autant. Il était possible de constater en 1995 la persistance des rouages sociaux et des mécanismes de solidarité tels qu'ils existaient 20 ans auparavant, malgré le traumatisme du passé et en dépit, cela va de soi, de l'apport de valeurs nouvelles telles l'adhésion à des comportements khmers et l'introduction de l'économie monétaire. Chaque groupe intègre des éléments nouveaux et affirme sa nouvelle identité par ses relations avec les autres groupes humains. Il redéfinit ses frontières socioculturelles par des mécanismes d'exclusion (référence au clan ou au lignage, délimitation d'un territoire), d'inclusion avec les populations qui l'entourent, (mariages mixtes, généralisation des formes de sociabilité entre les groupes ethniques de la province) et raffermi éventuellement quelques unes de ses particularités valorisantes comme marqueurs culturels (consommation de la bière de riz, interprétation du rêve, révérence au Dieu innommable, pratiques cérémonielles d'essartage). Ne pas tenir compte de cette capacité d'innovation et de manipulation symbolique des référents culturels, c'est oublier la dimension créatrice des sociétés proto-indochinoises qui sont bel et bien des sociétés dans l'histoire et en constant renouvellement.

Le cinquième chapitre introduit les concepts de racine et de destin tels qu'ils sont énoncés et compris par les populations indigènes, en mettant l'accent sur les mythes et en retenant certains processus ou événements de leur passé qu'ils choisissent de conserver. Les sociétés d'essarteurs possèdent une longue histoire dont certains traits, réels ou symboliques, se perpétuent grâce à une prodigieuse littérature orale où se mêlent épopées, légendes, récits événementiels, narrations généalogiques et mythes divers. On ne peut assimiler la vie des peuples de la forêt à un simple ersatz du passé. Les rares témoignages écrits laissés au cours des siècles tendent à montrer que les peuplades de Ratanakiri ont enrichi leurs connaissances par des apports extérieurs (venus des Laotiens, Khmers, Chinois), élargi leurs horizons géographiques et socioculturels par des circuits d'échange commerciaux ainsi que par des alliances politiques et rituelles ponctuelles leur garantissant la même autonomie sociopolitique que l'on retrouve dans les sociétés sans État. L'histoire récente vient étayer l'extraordinaire capacité des Proto-Indochinois à outrepasser le traumatisme des années 1970, à retrouver un mode de vie que les Khmers Rouges ont vainement tenté d'éradiquer, et plus récemment à s'accommoder de certaines de leurs traditions dans un contexte d'intensification des relations interculturelles, appuyées par de nouvelles considérations géopolitiques où la priorité est accordée à un développement économique ne tenant guère compte de leurs priorités ancestrales.

L'avant-dernier chapitre pose les jalons d'une ethnohistoire des peuplades indigènes. Très peu de sources, en dehors de quelques récits éparpillés d'explorateurs, missionnaires et d'administrateurs coloniaux, fournissent des renseignements sur les groupes indigènes des hauts plateaux et des montagnes cambodgiennes. Pourtant ces populations ont joué un rôle important dans la fondation et le devenir du royaume du Cambodge depuis leur participation aux constructions des temples d'Angkor, leur alliance et engagement dans les guerres intestines jusqu'aux relations rituelles et symboliques entretenues pendant plusieurs siècles entre le pouvoir royal et les trois *sadets* de l'ethnie des Jarai. Longtemps perçus comme des sauvages aux mœurs belliqueuses, leurs voisins khmers et laotiens ont entretenu avec ces indigènes des relations de troc et d'échange. Lors de ces contacts, on n'échangeait pas que des denrées commercialisables : on troquait également des idées, des savoirs, des techniques, même si ces dernières pouvaient sembler rudimentaires pour les Khmers. Significativement, de nombreux mythes et légendes se mirent à circuler entre les gens de la plaine et les gens des forêts et alimentèrent – plus ou moins consciemment – non seulement les représentations sociales que les uns entretiennent vis-à-vis des autres, mais plus concrètement permirent de faire véhiculer des pratiques et certains événements historiques apparus récemment ou longtemps auparavant.

Le dernier chapitre offre en miroir les défis majeurs auxquels vont être confrontés les gens de la sylve ratanakirienne. Ces derniers subissent des changements rapides et sans précédent, dont il est encore trop tôt pour évaluer les formes de résistance à venir. De telles transformations, souvent considérées inéluctables et même bienvenues par les décideurs du pays, vont de pair avec l'économie de marché, l'arrivée grandissante des migrants venus des plaines et l'exploitation non contrôlée des matières premières pour des raisons commerciales mais dont la grande majorité des populations autochtones n'en tire aucun bénéfice. La visée du gouvernement renforce de telles interférences en encourageant les cultures pérennes au détriment de l'agriculture sur brûlis, en considérant l'introduction des échanges monétaires comme un marqueur indélébile de modernité, en favorisant le développement des infrastructures routières et de quelques pôles urbains qui rétroactivement desservent les collectivités indigènes sans aucune protection légale alors qu'ils deviennent soumis à davantage de pression et de manipulation. Ces dynamiques sur lesquelles se penchent avec une redoutable nonchalance les développeurs sont abordées mécaniquement par ces derniers. Elles sont, dit-on dans les milieux bien-pensants, irrémédiablement

liées à l'ouverture du Cambodge et tendent *in fine* à laisser croire que tous peuples, y compris ceux vivant dans les zones reculées, ne peuvent s'écarter de la mondialisation, de ce qu'elle a de plus aliénant et d'idéologisant. Les rêveries du promeneur solitaire s'en allant dans la forêt en quête de gibier et les chants a capella des femmes en train d'ensemencer leurs champs n'ont probablement plus de raison d'être si ce n'est pour un douteux écotourisme en mal d'exotisme et sur le point d'être lancé.

Signalons enfin que le présent travail est le fruit d'une recherche strictement personnelle et je ne peux que regretter l'impossibilité matérielle ayant empêché la participation de collègues khmers, tant la tâche était immense, nouvelle et ardue à mener sans une quelconque collaboration scientifique. Je tiens à remercier l'ancien gouverneur de la province pour l'intérêt qu'il montra vis-à-vis de mon travail mais surtout mon premier aide interprète ayant accepté aveuglément (et inconsciemment ?) de me suivre dans des conditions matérielles difficiles, tandis que les autres assistants khmers qui se succédèrent ne purent jamais m'accompagner plus de quelques jours. Plus tard, Monsieur Pan Van Day, d'origine kachok, fut mon guide dans les endroits les plus reculés du nord de la province. Sa connaissance du milieu naturel s'avéra impressionnante et sans lui ce travail n'aurait pu aboutir de la sorte. Enfin les populations locales chez lesquelles j'ai fait irruption m'ont témoigné de leur confiance avec leur hospitalité habituelle et leur amitié inconditionnelle. Je pense tout spécialement aux habitants du village (*phum*) Chorn, district de Ochum, appartenant à l'ethnie des Tampuan m'ayant accueilli, pour ainsi dire adopté, durant près d'une année. C'est à eux que mon travail est dédié tout en espérant que je ne trahirai pas leurs paroles et leurs pratiques que je vais tenter de retranscrire ici.

*

Ajoutons qu'avec dix années de recul, la dernière présentation estimée pessimiste à l'époque – même si elle restait essentiellement spéculative – a malheureusement acquis une valeur prémonitoire auprès de certains observateurs khmers et étrangers (consultants internationaux, membres des Nations Unies, représentants d'ONG, membres de la population).

Loin de se satisfaire d'une telle reconnaissance *a posteriori*, je me contenterai d'affirmer qu'elle reste nettement en deçà d'un pronostic tangible dans la mesure où les conditions de vie des populations indigènes n'ont cessé de se dégrader entre 1994 et 2008, sans que personne ne puisse

imaginer rétroactivement, ou n'ose imaginer, l'ampleur des dégâts commis au nom du développement. Mais là commence une autre réflexion qui sera très prochainement l'objet d'un autre livre.



Localisation de Ratanakiri, Cambodge.

Chapitre 1

Connaissances et gestion de l'environnement au sein d'un espace forestier

Le barbare est avant tout celui qui croit en la barbarie
(Claude Lévi-Strauss)

Préambule

L'objet de cette recherche en anthropologie est de montrer la part de créativité que chaque culture met dans sa manière de composer avec la nature. Notre postulat est qu'il n'y a pas une mais plusieurs manières d'approprioiser l'environnement et que ces manières ne découlent pas forcément des contraintes imposées par le milieu physique.

Le présent travail est une description assortie d'une analyse des rapports techniques et symboliques que les populations de la province de Ratanakiri entretiennent avec leur milieu naturel. L'objectif est de montrer l'imbrication des structures sociales et des pratiques de gestion traditionnelle de l'environnement. Nous considérons que ces deux paramètres – écosystème social et écosystème naturel – sont inclus dans un système général où la modification de l'un entraîne celle de l'autre. Parallèlement, le propos vise à dévoiler l'existence d'une véritable connaissance vernaculaire du milieu environnant, sans en faire ici une analyse systématique qui nécessiterait davantage d'investigations.

L'objectif à long terme était de rendre compte de la viabilité des pratiques d'essartage et des autres modes de gestion de la nature en vigueur à Ratanakiri. Il va de soi qu'une étude, prévue au départ pour 10 mois, ne peut prétendre à de tels aboutissements. Pour y parvenir, une analyse plus profonde devait présenter un double mouvement aux directions non contradictoires mais complémentaires. La séparation de ces deux aspects d'une même réalité n'obéissait en réalité qu'à des fins méthodologiques et d'exposition dont le cadre pouvait constituer la base d'une étude ultérieure :

1- recherche des formes symboliques de représentation de l'espace (aspects mentaux). Cela concerne la connaissance des mythes, les modes de classification vernaculaires, les systèmes taxinomiques et les techniques magiques et rituelles.

2- recherche de séries récurrentes empiriquement vérifiables par l'outil statistique (aspects matériels). L'analyse des flux énergétiques exige en effet des quantifications rigoureuses de la production des jardins d'essarts et du temps de travail.

Au niveau théorique, la viabilité du système agroforestier ne peut se comprendre que dans son ensemble, c'est-à-dire non pas seulement par ses techniques et sa production donnée à un moment particulier de son histoire mais par l'ensemble des relations symboliques et matérielles qui rentrent en jeu dans le processus de domestication de la nature, pour reprendre l'expression de Philippe Descola.

On part de l'idée commune à Claude Lévi-Strauss et Maurice Godelier que la compréhension des logiques sociales passe nécessairement par l'étude des modes matériels et intellectuels de socialisation de la nature. L'écologie d'une société apparaît comme un fait social total synthétisant des éléments économiques, religieux et techniques, selon « un mode de combinaison dont la structure profonde est isomorphe aux autres structures régissant la totalité sociale » (Philippe Descola, 1986).

Le thème étudié s'apparente à celui de la socialisation de la nature. D'ordinaire on perçoit celle-ci de deux manières : la nature comme un doublet animé de la société ou bien la nature comme un ensemble de phénomènes s'accomplissant hors de l'action humaine, hors de son mode de production de l'espace. Il en émane deux tendances théoriques principales. La première, celle de l'anthropologie écologique, postule une détermination totalisante de la société par l'environnement. Les sociétés s'adaptent au milieu et celui-ci est censé déterminer les modes de vie. Elle met en exergue le travail naturant de la nature, la culture n'étant alors qu'un épiphénomène. Il s'agit d'une interprétation utilitariste, violemment critiquée par Marshall Sahlins (1980) car elle dénie toute spécificité au champ symbolique et social. La seconde conçoit quant à elle la nature comme un objet d'exercice de la pensée, comme la « matière privilégiée à partir de laquelle prend son envol l'imagination taxinomique et cosmologique des peuples de la forêt ». C'est du moins ce qu'affirme Claude Lévi-Strauss dans son ouvrage sur la pensée sauvage (1961). L'attention portée au milieu est alors une précaution méthodologique nécessaire pour rendre compte avec rigueur de l'organisation interne des systèmes de représentation. La nature et son usage sont invoqués comme des auxiliaires démonstratifs de l'entreprise principale, à savoir la sémiologie des discours indigènes.

Dans le premier cas, la pratique est presque exclusivement réduite à une nécessité d'adaptation. Dans l'autre, elle est réduite à une pure spéculation de l'esprit, et la pratique n'intervient que comme un des moyens de décrypter

les types de discours codifiés (mythe, taxinomie). Or, les techniques d'usage du corps, de la nature et de l'espace sont souvent porteuses d'un symbolisme très riche mais qui n'affleure pas nécessairement dans les productions idéologiques normatives ayant pour vocation usuelle d'en rendre justement compte. Toute société n'a pas forcément un système cohérent d'explication du monde : il faut « bricoler » pour le trouver.

Notre hypothèse de travail est que les modalités des relations entre l'homme et son environnement ne sont pas univoques. Autrement dit, elle ne répondent pas à des critères strictement adaptatifs. Comme le rappelle Georges Condominas, l'écosystème fournit les données fondamentales pour l'existence même du groupe. Les moyens dont celui-ci dispose pour l'exploiter sont également essentiels, mais relèvent non plus de l'écologie mais de la culture. Plus encore, il y a réciprocité dans les rapports entre cultures et milieux. L'idéal serait de rendre compte de la totalité des rapports sociaux, prendre en compte les relations que les hommes nouent entre eux, notamment celles qui organisent les formes d'accès aux ressources et les modalités de leur utilisation. Mais une analyse approfondie de la structure sociale n'a pas sa place ici. Nous nous pencherons spécialement sur les conditions d'accès aux ressources naturelles et sur la manière de les exploiter à l'intérieur d'un espace social déterminé.

Par espace social nous entendons définir, selon la terminologie adoptée par Condominas, l'ensemble des systèmes de relations caractéristique d'un groupe donné. Pour les besoins de l'étude, on se penchera plus particulièrement sur les relations qu'une population entretient avec son environnement, avec l'espace et le temps. Les relations de parenté qui forment la base de l'organisation sociale, économique, politique et rituelle ne sont pas abordées en elles-mêmes mais sont articulées avec les formes d'organisation socioterritoriale à partir desquelles s'élaborent les modes de gestion du milieu naturel. Par contre les modalités d'échange et de biens, de communication (langues et écritures) et de voisinage sont éludées. Les populations indigènes de Ratanakiri qui évoluent dans un système peu varié de relations sont considérées comme ayant des *espaces sociaux restreints*. Cela ne signifie pas que leurs systèmes de relations soient simples, il en impute seulement que l'espace déterminé par ce système de relations reste géographiquement et socialement limité, même si certains villages ont désormais accès à la capitale provinciale et se tournent ostensiblement vers une économie de marché.

Au cours de cette recherche, nous entreprendrons successivement la description de l'espace et du climat d'un point de vue classique tout en y

insérant leurs formes de compréhension locales. À partir de ces données, nous verrons comment les populations pensent leur milieu physique et environnant et comment elles utilisent celui-ci. Enfin nous aborderons les techniques mises en œuvre dans les pratiques culturelles.

Au préalable une mise au point de la situation nationale actuelle s'avère indispensable afin de mieux cerner l'intérêt du sujet traité qui rentre dans le cadre d'une problématique sur l'environnement et le développement. L'étude se focalisera ensuite sur la province de Ratanakiri. Compte tenu de la diversité socioculturelle et régionale, l'analyse se réalisera en deux parties :

- Dans un premier temps on proposera un aperçu global, quoique très schématique, de la région afin d'en mesurer les variants et les invariants et de ne pas prendre pour généralité ce qui pourrait relever du particularisme. Plusieurs niches écologiques proposent en effet divers modes de configurations originales. Par ailleurs les divers groupes ethniques aux modes de vie plus ou moins nettement différenciés à certains égards proposent des modes de gestion spécifiques de leur environnement.

- Dans un second temps, on se focalisera sur une des deux ethnies numériquement majoritaires, les Tampuan, habitant le bas plateau de l'interfluve, et plus particulièrement sur leurs pratiques culturelles. Une description attentive de leurs techniques d'essartage en relation avec leur mode d'organisation sociale et environnementale sera entreprise.

*

À mon arrivée, le Cambodge sortait à peine de vingt cinq années de troubles et d'isolement (1970-1995 : Lon Nol, Pol Pot, annexion vietnamienne, guérilla rémanente). Les bombardements américains dans le nord-est du pays (napalm et défoliants) et les politiques agraires des régimes précédents, notamment sous les Khmers Rouges, ont conduit à des désastres écologiques¹ dont les conséquences sont encore prégnantes dans la partie orientale de Ratanakiri. De nos jours encore, la guérilla et l'insécurité perdurent et viennent sérieusement contrecarrer les politiques de développement dans de nombreuses régions. Inutile de dire que jusqu'à ce jour l'environnement ne pesait guère comme enjeu vital dans la politique de développement agricole cambodgienne.

Le bilan du passé est lourd : les indicateurs sociaux et de niveau de vie ont décliné, de fragiles équilibres écologiques ont été détruits, de nom-

¹ François Ponchaud, *Kampuchea : une économie révolutionnaire*, Paris, 1979.

breuses portions de forêts ont été converties en terres abandonnées et de vastes terres arables ont été transformées en champs de mines². Après une abolition totale des institutions étatiques durant la première décennie post-sihanoukiste, la reconstruction du pays bat son plein grâce à une aide internationale dont l'ampleur n'a nulle part ailleurs d'équivalent.

Alors que le secteur industriel est pour ainsi dire inexistant, le pays entend asseoir sa politique de développement sur l'agriculture. Cette stratégie est tout à fait fondée même si les ressources humaines et naturelles n'ont pas encore été exhaustivement recensées et qu'aucune réforme agraire n'est sérieusement envisagée pour l'instant. L'investissement privé est *de facto* encouragé. D'un autre côté, les acteurs du développement comptent sur la mobilisation et la participation des populations rurales pour la mise en valeur des zones peu ou pas exploitées. Reste le plus crucial, c'est-à-dire de définir clairement et méthodiquement les conditions d'implantation de ces objectifs ambitieux.

La diversité des écosystèmes est une caractéristique du paysage cambodgien. Le bassin du Tonle Sap et la plaine du Mékong disposent de quatre grands systèmes agro-écologiques regroupant les trois quarts de la superficie du pays :

- les berges du fleuve aménagées en jardins de polyculture maraîchère (*chamkar*) sur plus de 500 000 hectares de terres fertiles et densément peuplées ;
- les vallées inondables (*beng*) où pousse le riz flottant sur 1,5 million d'hectares ;
- les hautes terrasses où la culture de riz pluvial sur sols pauvres domine sur 200 000 hectares ;
- la plaine du grand lac (*tonle Sap*) aux sols riches où le riz flottant et le riz à tige profonde se retrouvent en majorité sur 100 000 hectares.

Le dernier quart du territoire est composé de systèmes agro-écologiques insulaires et côtiers, et surtout de milieux improprement nommés « montagnards » qui sont en fait des hauts et bas plateaux avec quelques rares montagnes culminant entre 1 000 et 1 500 m à l'extrême nord du pays, près des frontières laotienne et thaïlandaise. Ces zones de basse altitude regroupent les principales forêts denses sempervirentes disséminées dans les trois coins du pays : les collines de Chhlong, le massif des Cardamomes et les montagnes de l'éléphant à l'ouest et au sud-ouest, la chaîne des Dandrek au nord et le plateau de Ratanakiri à l'est.

² The World Bank, *Agenda for Rehabilitation and Construction*, June 1992.

D'une manière générale, les sols sont pauvres au niveau agrologique, les surfaces irriguées sont extrêmement réduites et le domaine irrigable est lui-même très limité en dépit de l'absurde tentative de la révolution agraire sous le régime des Khmers Rouges. Les sols sulfatés acides de médiocre qualité sont caractéristiques des provinces deltaïques du sud-ouest. Les terres pauvres en phosphate se retrouvent dans les plaines inondables tandis que les sols sableux acides issus de la dégradation des massifs gréseux sont présents au nord et au centre. En dehors des riches sols alcalins dans la province de Battambang, les quelques terres fertiles non utilisées sont encore des terres boisées : sols noirs et bruns autour des grands Lacs, et sols rouges développés sur basalte qui prévalent essentiellement à Kompong Cham (plantation d'hévéas) et dans les provinces excentrées de Ratanakiri et Mondolkiri. Outre les problèmes de déboisement que cela implique, leur mise en valeur est difficile en raison de la précarité des moyens de communication et de la difficulté pour les masses paysannes de se procurer des intrants susceptibles d'assurer une production régulière sans nuire à l'environnement.

La majorité des cultures des régions excentrées du Cambodge sont donc des cultures sèches qui dépendent de la mousson du sud-ouest qui se déverse de mi-mai à mi-octobre. Toutefois la pluviométrie annuelle oscillant en moyenne entre 1 000 et 1 500 mm connaît de grandes variations dans l'espace et dans le temps, et certaines années connaissent des déficits (comme en 1994) ayant de graves conséquences sur la production rizicole³. Cette incertitude climatique fait que le Cambodge n'est pas à l'abri d'une pénurie alimentaire, nonobstant la bienveillance internationale.

Si les conditions naturelles sont loin d'être idylliques, il en va de même pour les conditions sociales et politiques à partir desquelles se trament les projets de développement agricole et de foresterie. En dehors des discours incantatoires prônant une vision harmonieuse du développement durable et du respect des écosystèmes naturels, la réalité quotidienne offre la triste image d'un pays soumis à la spéculation et au profit à court terme. On constate à cet égard deux sortes de pression – interne et externe – menaçant l'environnement écologique. La première contrainte est d'ordre international : les pays limitrophes comme ceux plus éloignés puisent allègrement dans les ressources du pays en l'absence de tout contrôle efficace.

³ Le climat tropical de mousson du Cambodge est par contre caractérisé par de températures relativement uniformes dont la moyenne est de 25°C. Pour le cadre géographique et climatique, voir Jean Delvert, *Le paysan cambodgien*, Paris 1961.

Ce manque de surveillance est lui-même surenchéri par une corruption locale effrénée⁴. De surcroît, comme le souligne Marc Dufumier en 1993, «il serait vain d'imaginer pouvoir défendre les systèmes de production agricole les plus respectueux de l'environnement écologique sans une relative protection de leur agriculture vivrière sur le marché international». Bien que les importations massives à bas prix en provenance des pays industrialisés ne sont pas encore légion et que le Cambodge ne constitue pas encore un marché prioritaire pour les pays du nord, il n'en reste pas moins que les bailleurs de fonds internationaux promoteurs du libre échange infléchissent la politique nationale en imposant les programmes d'ajustements structurels dont les conséquences ne sont pas encore perceptibles, en tout cas non analysées. La seconde contrainte concerne l'application endogène des projets de développement agricole. Les besoins en investissements immédiats favorisent la vente illicite du bois à l'étranger malgré l'interdiction récente (printemps 1995) ainsi que l'implantation de projets d'aménagement sans évaluation préalable qui s'avèrent catastrophiques pour la nature : citons comme exemples parmi tant d'autres la sédimentation accrue du grand Lac (*Tonle Sap*) liée à l'accélération de l'érosion des bassins versants, la destruction des mangroves suite au développement des fermes aquatiques dans la région de Koh Kong, le défrichement généralisé pour faire face à la demande en combustible (charbon de bois), pour augmenter les surfaces cultivées et pour satisfaire la demande en bois d'œuvre⁵. Dans une même perspective, la prévision de la construction de gigantesques barrages le long du Mékong, en amont du Cambodge, est plus qu'équivoque dans la mesure où ces grands ouvrages⁶ risquent d'entraîner des déplacements de population, le déclin de la pêche, une pollution agricole, une destruction des cultures locales et des forêts, une salinisation des eaux du delta tout en suscitant de nouvelles conditions épidémiologiques favorables à l'éclosion de certaines pathologies (schistosomiase, paludisme, etc.). Il n'y a malheureusement pas de raison pour que les erreurs commises au sujet des bâtiments hydrauliques dans d'autres pays (Inde, Egypte, etc.) n'aient pas les mêmes conséquences ici.

⁴ Rapport de l'ONG Global Witness, Phnom Penh, mars 1995.

⁵ Le bois est le matériau principal de l'habitat qui est en pleine réédification.

⁶ Sur les 11 prévus dans les quatre pays concernés (Thaïlande, Laos, Vietnam, Cambodge), trois seraient en territoire khmer : un à Stung Treng (908 MW), un à Kratie (le « sambor » : 3300 MW et un vers le Tonlé Sap (140 MW). Le Comité du Mékong qui est l'organisme chargé de dresser les plans de ces projets est en partie financé par les Nations Unies (PNUD) et la Banque asiatique du développement.

Par ailleurs, avec le foisonnement des ONG – dont la plupart s'accorde à vouloir concilier développement économique et préservation de l'environnement – on assiste à une atomisation de la politique agricole. On ne peut nier les résultats probants de certaines organisations mais le problème est celui de la sélection de zones privilégiées (qui ne sont pas toujours les plus déshéritées) au dépend d'un développement généralisé qui pourtant serait le seul garant d'une stabilité durable dans un pays à peine sorti de la guerre et où les tensions communautaires sont exacerbées. Ce canevas d'organisations aux compétences diverses suscite des écarts régionaux – voire intra régionaux – qui génèrent eux-mêmes une augmentation des disparités socio-économiques ainsi qu'une inégalité croissante dans l'accès aux nouvelles techniques proposées. Il en impute que les méthodes et stratégies de mise en valeur de l'espace varient sporadiquement sans qu'aucune politique de planification à terme à la fois cohérente, homogène et flexible ne soit adoptée. Cependant, compte tenu de la situation actuelle – le pays est en phase de reconstruction – force est de reconnaître qu'il n'y a guère d'autres alternatives. Encore faudrait-il renforcer davantage la coopération entre les institutions humanitaires et l'appareil gouvernemental et exercer un contrôle sur les activités de développement des organisations étrangères aux objectifs parfois douteux (prosélytisme, détournement économique des projets locaux à des fins spéculatives provenant de l'extérieur). Ceci afin que le pays ne soit pas considéré comme un laboratoire d'expérience ou comme un terrain pilote dont les enjeux internationaux outrepassent les intérêts locaux.

L'évaluation des ressources naturelles, notamment de la superficie boisée, est, constat peu surprenant, en constante régression. Dans les années 1960, le gouvernement estimait à 74 % le pourcentage de couverture forestière. À la fin des années 1980 la FAO ramenait ce taux à 60 % (environ 10 millions d'hectares) tout en félicitant les performances nationales face à celles des pays voisins⁷. Cette manière de voir les choses n'est plus pensable actuellement : le pourcentage de déboisement augmente d'une manière bien plus importante au Cambodge qu'au Vietnam, en Thaïlande ou au Laos et rien ne laisse prévoir un redressement de la situation. Qui plus est, les programmes de reforestation sont embryonnaires avec seulement 2 100 hectares de plantés entre 1986 et 1990 (dont seulement 70 % ont résisté). En 1995, il ne restait plus que 30 à 35 % de surface boisée selon les

⁷ Office for the Special Relief Operations, Report N° 01/91/E, *Cambodia : Assessment of the Agricultural Situation*, July 1991.

sources du Ministère de l'environnement. À ce rythme de destruction, c'est l'écosystème forestier dans son ensemble qui est pour ainsi dire menacé de disparition, en dehors de quelques îlots en voie d'être transformés en parcs nationaux (le premier fut inauguré en mai 1995).

Ironiquement les endroits qui pour l'instant ne sont pas menacés de dégradation ou de déforestation sont les zones minées interdisant toute activité anthropique. Les régions dites marginales, à l'instar de Ratanakiri, ne sont pas épargnées par le défrichement intempestif : faisant fi des expertises agronomiques récentes, les investisseurs étrangers désireux de créer des plantations de palmiers à huile (Malaisiens, Indonésiens, Japonais) et les spéculateurs privés sonnent à la porte des gouverneurs provinciaux et font pression pour obtenir des concessions sur des terrains occupés traditionnellement par des populations d'essarteurs. Dans la même foulée, ces paysans de la forêt (selon l'expression de l'ethnologue Jean Boulbet ayant vécu sur les hauts plateaux du Vietnam) sont accusés sans détour d'être les destructeurs de la nature alors qu'ils en sont les principaux protecteurs comme nous le verrons par la suite.

Hormis le fait que la situation environnementale s'est terriblement aggravée dans les années quatre-vingt dix, ce panorama schématique et

Groupes de provinces	Couverture forestière (1960) %	Couverture forestière (fin 1980) %
<i>virtuellement intact</i>		
Koh Kong, Mondolkiri	90	90
Stung Treng, Preah Vihear, Kratie	90	85
Pursat, Siem Rap, Battambang	90	85
Kompong Thom	55-60	55-60
	55-60	55-60
<i>modérément sévère</i>		
Ratanakiri (sévere en 1995)	90	80
Svay Rieng, Prey Veng	10-15	1-5
<i>très sévère</i>		
Kompong Chnang	60	1-5
Kompong Cham	60	30
Kandal, Takeo	10-15	0

Source : FAO, 1994, report n° 01/91/E

Tableau 1 : Tendence à la déforestation par province

incomplet doit nous rappeler ce qui peut sembler une évidence mais que les spécialistes de l'environnement ont parfois du mal à articuler – ou tout au moins ont tendance à sous-estimer – dans les recherches appliquées concernant la faisabilité écologique d'un projet de développement : la préservation et la limitation de la dégradation des écosystèmes tropicaux reflètent avant tout des décisions politiques dont les logiques sont le fruit de négociations entre différents groupes de pression aux intérêts contradictoires et partagés. Bien souvent au Cambodge, les enjeux économiques prennent le pas sur les considérations d'ordre environnemental. Les premières mesures à adopter sont des mesures de législation au regard de la protection du milieu naturel et de conceptualisation de politiques réalistes de développement durable. La nécessité d'implanter des stratégies de développement rural viables apparaît comme un leitmotiv, et toujours en filigrane dans les projets de développement, mais aucune réforme agraire n'a jusqu'à présent vu le jour au Cambodge, alors que les inégalités foncières sont légion et que la terre est bradée aux investisseurs en dépit de l'interdiction officielle de concéder des titres de propriété aux étrangers. N'est-on pas en train de remplir un panier sans fond ?

Un contexte régional : l'interface milieux/populations dans la province de Ratanakiri

*« Du temps des Khmers Rouges, on entendait au loin la musique des ancêtres à la lisière de la forêt. Le son des tambours retentissait et nous avertissait de la présence des anciens, ceux qui ne mentent pas et qui connaissent les vraies paroles »
(un habitant de Lomphat, sud de Ratanakiri, décembre 1994).*

Passant du global au local, nous allons poser dans cette partie le problème de la responsabilité des sociétés humaines sur la gestion plus ou moins dégradante de leur environnement. La prise en compte des systèmes de production ira de pair avec une approche cognitive de certains modes de connaissances empiriques et des phénomènes d'adaptation de la société rurale à son territoire. Nous nous concentrerons principalement sur les populations proto-indochinoises (le présent terme n'est pas toujours accepté par certains scientifiques, nous n'entrerons pas dans ce débat ici et emploierons indifféremment les vocables indigène, autochtone et Proto-Indochinois pour désigner les populations originaires de Ratanakiri) dont le mode de vie est de plus en plus menacé, en laissant volontairement de côté

les activités agroforestières des populations non indigènes, c'est-à-dire qui n'ont pas d'attaches de longue date dans lesdits territoires (Khmers, Laotiens, Chinois, Vietnamiens) dont la prise en compte mériterait une étude à part.

Les données du milieu et leurs interprétations locales

D'une superficie de 12 561 km², le keth (province) de Ratanakiri est situé à l'extrême nord-est du pays, à plus de 600 km de Phnom Penh. Il est délimité au nord par le Laos, à l'est par le Vietnam, à l'ouest par le keth de Stung Treng et au sud par celui de Mondolkiri. Une telle entité géopolitique dont la création est relativement récente (fin des années cinquante) n'a pas son équivalent dans les langages vernaculaires où aucun mot n'existe pour désigner la région, ni même pour circonscrire le territoire habité par une ethnie particulière. Pour chacune d'entre elles, l'espace quotidien de vie se réduit au finage du *phum* (village) à l'intérieur duquel on déplace régulièrement les cultures. En dehors de ce milieu socialisé, c'est « l'ailleurs », le domaine de l'étranger qu'on ne pénètre qu'occasionnellement lors des grandes chasses et des visites dans le cercle de parenté éloigné. Ce que l'on appelle finage est selon la perception locale, une zone relativement bien délimitée où sont identifiés les êtres surnaturels qui le peuplent : c'est un espace suffisamment vaste pour que les membres du village puissent y puiser les ressources nécessaires à leur subsistance quotidienne. Il inclut l'habitat groupé, des points d'eau, des champs défrichés, des endroits que l'on ne peut toucher et la forêt.

La configuration générale du milieu physique est relativement simple. Elle est constituée d'une vaste plaine sédimentaire, basse, monotone, très faiblement ondulée et couverte de forêt claire et de savanes avec au centre un plateau basaltique culminant à moins de 500 m, aux riches terres rouges portant une forêt dense et des formations secondaires éparses témoignant de la régénération d'anciens essarts et autres défrichements réalisés par l'homme.

À l'exception de la barrière montagneuse au nord de la rivière Sésan vers la frontière laotienne, la région ne présente pas de paysage grandiose. Les routes en terre battue qui traversent la province d'est en ouest et à partir de la Sésan au nord jusqu'à la Srépok au sud témoignent de cette monotonie topographique. Seuls les premiers contreforts du plateau présentent des dénivellations de plus d'une centaine de mètres – notamment celle du « bec du perroquet » sur la route de Lomphat – auxquels il faut ajouter quelques thalwegs dont le plus représentatif à l'est de la capitale provinciale est celui

de O'Trao – ainsi que quelques collines et inselbergs (*phnom*) disséminés çà et là, principalement à l'est du plateau et ses bordures. Celui-ci est appelé plateau de Bokeo (toponyme de la bourgade) ou bien plateau des Tampuan, en référence à l'ethnie dominante qui l'habite. Il se présente approximativement sous la forme d'un rectangle de 55 km sur 40 km, allongé nord-ouest sud-est. Une pléthore de petits cours d'eau sinueux (*O*) prenant leurs sources sur les hauteurs et qui se déversent dans l'un des deux fleuves parcourent, le plus souvent transversalement, le plateau ondulé. De nombreuses résurgences et sources pérennes agrémentent le paysage : leur présence conditionne l'implantation à proximité (mais jamais immédiatement autour) des zones d'habitat groupés. Le moindre ruisseau ou filet d'eau, y compris ceux qui tarissent régulièrement, portent un nom dont les éponymes constituent un élément essentiel dans le système de repérage traditionnel de l'espace forestier.

Le plateau basaltique résulte de deux phases d'épanchements volcaniques⁸. La première, de type hawaïen, caractérisée par des épanchements de laves fluides sans explosion ni projection, a fourni des coulées de plus d'une dizaine de mètres d'épaisseur sur à peu près 200 000 hectares. Elles sont surtout visibles à l'ouest où elles se sont accumulées au pied des reliefs de granites et de granodirites. En plusieurs endroits, notamment sur la route qui se dirige vers le district de Thaveng, elles affleurent sous l'aspect de grandes dalles nues, rugueuses et diaclasées. La deuxième phase plus récente est caractérisée par des épanchements explosifs de type strombolien et vulcanien, attestés par la présence de tufs rhyolitiques datant du quaternaire, créant ainsi deux formes de constructions originales : des cônes simples (plus d'une centaine selon Jean Fontanel) et de vastes champs de scories. Certains de ces cônes portent des cratères plus ou moins évasés voire des *caldiera* dont le plus typique est celui de Yak Lom – à 3 km à l'est de Ban Lung, la bourgade capitale – ayant donné naissance au magnifique lac de 800 mètres de diamètre, profond de plus de 80 m et présentant une forme circulaire presque parfaite. Ces éléments remarquables du relief du plateau ont attiré l'attention des peuples indigènes pour qui la plupart des inselbergs ou autres formes évoquant des collines nettement démarquées sont devenus des endroits sacrés, sièges des esprits de la terre, des eaux et de la forêt. Ces « géosymboles » considérés comme des points de rencontre privilégiés entre le monde céleste peuplé d'entités surnaturelles et le monde des humains sont en effet des lieux non seulement inhabitables par l'homme mais également

⁸ Jean Fontanel, *Ratanakiri étude du milieu naturel*, Grenoble, 1967, p. 83 sq.

des espaces privilégiés qu'il s'agit de protéger, ou tout au moins de limiter, l'activité anthropique. Les bases élargies de ces monts ne sont toutefois pas épargnées et sont soumises à l'action humaine par défrichage et mise en culture temporaire. L'utilisation agricole des pourtours du phnom devient un moyen par lequel la société des hommes se rapproche des esprits supérieurs tout en leur montrant allégeance en devenant les « gardiens » et « maîtres » des lieux – à l'image du phnom Troll dans le district de Thaveng – afin d'obtenir en retour de bonnes récoltes grâce à la bienveillance de l'esprit. Le lac de Yak Lom quant à lui véhicule une riche mythologie évoquant sa genèse, son histoire et décrivant les êtres aquatiques fabuleux qui y séjournent. Il est dit qu'aucune habitation humaine permanente ne peut être établie sur les berges, au même titre que les forêts qui l'entourent ne peuvent être coupées car elles sont la demeure privilégiée des esprits. Les populations voisines du lac ont parallèlement élaboré un code visant à limiter la ponction des ressources halieutiques pour la subsistance familiale quotidienne en interdisant toute forme de pêche spéculative.

Les plaines et les vallées qui représentent le deuxième élément dominant du relief provincial constituent un domaine bien moins connu et peu occupé par les populations indigènes qui ne montrent guère d'intérêt pour ces vastes étendues de forêts claires impropres selon elles à l'essartage. En dehors de quelques villages de Jarai originaires du Vietnam (Pleiku) et connaissant depuis longue date la culture irriguée, ce n'est que depuis les années 1970 que certains villages indigènes commencent à imiter les Khmers en pratiquant la riziculture dans les clairières herbacées qui jouxtent les bassins inférieurs de la Sésan et de la Srépok. Contrairement à la couche sédimentaire des formes planes, probablement déblayée par l'érosion au cours des âges et par conséquent peu épaisse, celle des vallées alluviales horizontales (larges de 2 à 3 km) des deux grands fleuves qui traversent la province constitue une exception. Le réseau hydrographique est d'une grande complexité : au sud de la Sésan en raison de l'absence de déclivité supérieure à 1 %, les cours d'eau ont un écoulement malaisé et se perdent en de nombreux marigots et marécages atteignant des dimensions considérables en saison des pluies. Par contre, plus au nord, quelques affluents (O'lalai, Banpong, Khampha) prenant leur source dans les montagnes du Laos accusent un débit plus important et parcourent des vallées encaissées avant de rejoindre la Sésan.

Les deux fleuves dont la richesse ichthyologique est considérable – la Sésan légèrement au nord et la Srépok plus au sud – délimitent le plateau et traversent la province d'est en ouest en décrivant de nombreux méandres

avant de se déverser à Stung Treng dans la Sékong, lui-même un affluent du Mékong. Leur régime est irrégulier et les nombreux rapides en restreignent la navigation aux frêles pirogues (*champan*) de bois. Le débit de la première à Lomphat est de 50 m³/sec. en période d'étiage en avril pour une largeur réduite à moins de 100 mètres et de 3250 m³/sec. en septembre moyennant une largeur 350 à 400 mètres ; celui de la Sésan varie de 93 m³/sec., avec un lit d'une centaine de mètres, à 4176 m³/sec et un lit atteignant 400 à 500 m. Ces lits à fond mobile sont creusés dans les formations meubles des alluvions anciennes de la plaine mais aussi dans les roches altérées du substratum. Les alluvions récentes déposées sur les berges comprennent toute une série de variété de sable – du plus fin au plus grossier – ainsi que des argiles et de limons. C'est sur cet écosystème de berge aux terres fertiles boisées, généralement couvertes de bambous, que se sont établis les Laotiens et plus récemment les Khmers alors que les zones de forêts décidues limitrophes restent quasiment inhabitées ; les populations indigènes préférant pour leur part vivre au-delà des premiers contreforts de l'interfluve.

Dans son étude, déjà citée, sur le milieu naturel de Ratanakiri, Jean Fontanel faisait remarquer que la couverture végétale varie exactement suivant certaines courbes de niveau ou selon tel changement de support géologique à tel point que la plupart des lisières entre formations claires et denses pourraient se dessiner en calquant sur les cartes les courbes de niveau ou les lignes différenciant les sols. Les bombardements américains sont venus par la suite modifier en certains lieux (nord, est) cette équivalence. Pour la période récente, les types de couverture végétale et leurs superficies respectives avaient été estimés en 1993 par imagerie satellite (LANDSAT-MSS et LANDSAT-TM) en saison sèche. Néanmoins, si l'on ne peut nier l'existence de savanes anthropiques dues à l'essartage, toutes les savanes ne peuvent être liées à l'action humaine. Témoins en sont les savanes arbustives ou arborées situées sur des terrains dont les sols sont impropres à l'agriculture – ou du moins perçus comme tels par les populations indigènes.

Le manteau forestier qui recouvre le territoire d'une manière apparemment continue dissimule en fin de compte une variété non négligeable de sols et de reliefs : constructions volcaniques, cratères, inselbergs, pédiplains, vallées, thalwegs, plateaux vallonnés et montagnes. Les sols rouges basaltiques dominent sur le plateau. Ils sont profonds (une dizaine de mètres, parfois plus) et apparaissent riches en magnésium et en calcium relativement aux terrains argilo-gréseux plus superficiels des plaines. Les populations autochtones sont tout à fait conscientes de la valeur exceptionnelle de cette terre rouge et, outre la localisation des points d'eau

déjà mentionnée, la détermination de leurs sites d'habitat et de culture dépend principalement des potentialités qu'elles attribuent très précisément à chacun des types de sols rencontrés dans leurs écosystèmes respectifs.

Les essarteurs, mieux que quiconque, ont conscience de la diversité des sols et de la variation morphologique de leur terroir. Cette connaissance fondée sur des siècles d'observation et d'expérimentation agricole leur a permis de distinguer avec précision les composantes de leur environnement organique et inorganique. C'est ainsi que les Tampuan, groupe de parler môn-khmer habitant la zone centrale du plateau dominant l'interfluve, distinguent les endroits où poussent beaucoup d'arbres (*yet*) à ceux présentant des surfaces arénacées avec de plus ou moins grands rochers (*mahaouten, mahaou*), les collines boisées (*pri phnom*) aux basses montagnes (*phnom kate*) et à celles plus élevées (*phnom choeungoi*), les champs et prairies (*srey, unglao*) aux terrains marécageux (*trop*), les vallons encaissés aux larges vallées alluviales, les terrains en pente (*té charang*) aux terrains plats et dégagés (*té tamplang*). Les caractéristiques attribuées aux sols sont en général associées à ces formes de relief. Les principaux critères de classification vernaculaire se réfèrent en priorité à la couleur, la végétation, la texture, la perméabilité, la localisation et la fertilité : *té trop* est la terre où l'eau stagne, *té roy* évoque la terre rouge, *té bák* la terre graveleuse, *té ksad* la terre sableuse, *té mô* la terre noire, *yet* celle envahie par les mauvaises herbes, *té lapán* la terre fertile, *té rong* la terre anciennement fertile mais épuisée et *té paba* la terre de qualité intermédiaire. Les Kachok quant à eux, mi-essarteurs mi riziculteurs, distinguent la terre rouge (*kanes Jâ*), la terre noire (*kanes chgas*), la terre de plaine bonne pour la rizière (*kanes srè*) et la terre mise en friche (*kanes sik*). Dans leur classification agricole, la forêt claire (*parotché*) est inadéquate pour le riz des champs en raison de l'abondance de la végétation herbacée de type savane mais est appropriée pour la culture irriguée. À l'inverse, les forêts aux grands arbres sont les plus recherchées pour l'essartage alors que les autres groupes ethniques (non Tampuan) concentrent principalement leurs défrichements sur les forêts secondaires et mixtes.

Les nomenclatures indigènes du manteau végétal ont le souci du détail et du particulier. Elles témoignent d'une plus grande diversité que les généralités scientifiques abstraites inhérentes aux formations tropicales végétales réduisent le plus souvent à de vastes catégories. Résolument pragmatiques, elles reposent sur le visible, la forme générale, le stade de maturité, aussi bien que sur leurs significations symboliques (résidence des esprits, arbre planté par un ancêtre, etc.) et leurs usages potentiels. Il arrive que certains arbres (épineux, grands diptérocarpacées) ou certaines

associations végétales (bambouseraies, herbes à paillote et buissons touffus) jouent le rôle d'indicateur écologique. C'est ainsi que plus d'une quinzaine de termes sont répertoriés uniquement pour désigner les types de formations forestières dominantes sur le plateau.

Ratanakiri connaît un climat tropical de mousson caractérisé par une chaleur diurne relativement uniforme et par l'alternance de deux saisons très nettement marquées : une saison sèche de décembre à avril avec des températures minimales en décembre/janvier (15°C le matin) et supérieures à 40°C en avril et une saison des pluies de mai à novembre. La pluviométrie annuelle est toujours au-delà de 2 000 mm mais peut atteindre 2 950 mm en certains lieux (Ban Lung). Cependant, des variations plus précises oscillant suivant les zones géographiques, se retrouvent dans le découpage traditionnel du temps et des saisons élaboré par les diverses collectivités. Ces dernières ont élaboré un modèle de représentation du cycle annuel, débutant approximativement au début du mois de décembre, c'est-à-dire une fois les moissons achevées. Elles distinguent une saison fraîche de décembre à février et subdivisent de surcroît la saison pluvieuse en saison des petites, moyennes et grosses pluies. La saison sèche est également partagée en mois tempérés, chauds et très chauds. Suivant leur localisation, les villageois ont su repérer une série de micro saisons dont l'existence effective serait difficilement décelable dans les tables météorologiques régionales, voire de district. Le mécanisme général de la mousson et ses inflexions sont également parfaitement bien saisis par certains des groupes ethniques (il ne nous est pas possible en l'état actuel de nos connaissances de généraliser à toute la population indigène) qui ont établi un calendrier lunaire (*kbaé* signifie autant le mois que la lune) servant de référence agroclimatique. Ce calendrier oppose non seulement les lunes « sèches » aux lunes « humides » mais observe des distinctions plus fines : lune de la mousson, des vents frais, des feuilles nouvelles, des cigales, des orages chauds et des feux d'abattis pour les mois secs ; lunes des pluies persistantes, du maïs, des pluies abondantes et du riz hâtif pour la saison des pluies. L'observation des mouvements de la lune fait l'objet d'une attention particulière : le début du mois (*engkap kor nao koak*) coïncide avec l'apparition de la nouvelle lune (*engkap kor nao*). La période montante est subdivisée en deux phases (*kbaé chankra* et *kbaé chantoy*) que sépare la demi-lune (*pastriong*) puis vient la pleine lune (*kbaé wouolekè*) suivie de la lune descendante (*kbae chianti*). À cela, vient se greffer un système astronomique complexe où l'apparition de certaines constellations – les Pléiades, Orion, Aldébaran – et d'étoiles – Antarès, le Berger – est en corrélation directe avec l'annonce d'événements climatiques imminents. La référence aux étoiles

– position, visibilité, clarté – a par la suite des retentis-sements sur les prises de décision concernant le déroulement du cycle agricole.

De même, intéressement à l’instar de la classification des Achuar en Amazonie⁹, une distinction très claire apparaît entre les eaux de pluie (*tiurk bay*) et les eaux terrestres (*tiurk en’gar té*). Pour les Tampuan les premières dérivent des secondes non pas par le principe naturel d’évaporation mais par le résultat direct d’une intervention humaine. L’arrivée des pluies dépend de certains comportements à respecter vis-à-vis des points d’eau mais plus encore elle est attribuée au processus de fermentation cosmique dont le modèle métaphorique est offert par la confection et la consommation de la bière de riz. L’homme a donc sa part de responsabilité sur le renouvellement annuel des précipitations dans la mesure où l’ivresse qui caractérise les grandes fêtes collectives (en tout cas chez les Tampuan) en milieu de saison sèche est supposée amener, ou tout au moins favoriser, les pluies de mousson essentielles pour le riz.

De cette représentation de la nature esquissée d’une manière très rapide, il en découle une relation à l’espace et au temps originale. En premier lieu, le choix d’occupation des champs familiaux et de l’habitat (avec déplacements lorsque surgissent conflits, épidémies, épuisement des terres environnantes) n’est pas seulement dicté par la simple volonté humaine ; encore faut-il montrer allégeance aux esprits qui peuplent la forêt, les points d’eau, les rochers, les collines, les sentiers et les sites villageois. Tant que l’on n’a pas la certitude de « l’accord » des puissances surnaturelles (par le rêve, les sacrifices, les prières), aucune action humaine ne peut être intentée. Tous les modelés de terrain et les formes spécifiques du paysage portent des noms qui servent non seulement de repères dans la géographie des lieux mais indiquent la localisation d’un génie invoqué dans les prières et avec lequel on entre en rapport rituel lors de maladie et de toute intention d’usage agricole ou forestier (chasse, pêche, cueillette, coupe de bois). Certains lieux sacrifiés sont épargnés de toute activité anthropique : espace réservé au cimetière, parcelles de forêt à proximité des villages, sur les collines et en bordure des ruisseaux. Chez les Brao de Thaveng le génie demeurant sur le phnom Troll que nous avons déjà mentionné plus haut réclame aux hommes la défense de son habitat en échange de sa protection pour les récoltes, sous menace d’envoyer la foudre en cas de négligence : les villageois, gardiens des lieux, veillent à ce que personne ne creuse la terre à la recherche de pierres semi-

⁹ Philippe Descola, *La nature domestiquée. Symbolisme et praxis de l’écologie des Achuar*, Paris, 1986, pp. 52-71.

précieuses (zircon) et n'abatte les grands arbres érigés sur le monticule. De tels systèmes traditionnels de protection se retrouvent sporadiquement mais loin s'en faut de conclure à un comportement écologique dont le concept est par ailleurs purement occidental. Il y a en effet une tendance chez les populations indigènes rencontrées à croire en l'existence de ressources illimitées perçues comme un don des dieux aux humains qui leur font régulièrement des sacrifices. Nous montrerons plus loin qu'une telle attitude, si elle a peu d'incidence dans certaines contrées très faiblement peuplées de Ratanakiri, peut s'avérer préjudiciable dans des zones à plus grande concentration humaine.

En second lieu, les principaux repères d'orientation spatio-temporels sont ni les points cardinaux ni même l'organisation territoriale imposée par les Khmers mais plutôt les emplacements des anciens villages près desquels sont enterrés les ancêtres, les essarts abandonnés, les sentes de chasse, les laies intra-maisonnées, les chemins entretenus reliant le village aux terrains cultivés, un rocher, une forme originale de relief, un hallier où habite un génie renommé et identifié, etc. En l'absence de rivière à proximité qui joue autrement un rôle axial majeur (chez les Kachok et les Brao établis le long de la Sésan par exemple), la plupart des essarteurs se réfèrent à la marche du soleil le jour et à celle de la lune et d'autres corps célestes la nuit. D'autres, à l'instar des Tampuan, évaluent le degré de maturité de la végétation herbacée, la présence sonore de la faune avicole, le parcours et le niveau changeant des ruisseaux, l'émanation de certaines odeurs végétales et appréhendent ces manifestations comme autant d'indices diacritiques de l'espace-temps.

Temps et espace apparaissent ainsi indissociables et le découpage du jour est minutieusement retranscrit dans les langues vernaculaires dont les termes font référence à une activité humaine qui s'accomplit préférentiellement à un moment précis dans un lieu présumé. Cependant dès que l'on s'éloigne de l'espace familier, les modalités de repérage deviennent floues. Tout ce qui est en dehors de l'univers de la praxis quotidienne, dont la distance/limite varie de 5 à 10 km suivant la taille du village, est vaguement désigné comme étant « loin », « par ici » ou « par là » sans précision supplémentaire. Seul l'accès au marché de la capitale provinciale pour les villages dans un rayon de 10 à 12 km tend à nuancer, voire modifier, la perception géo-centrique de l'espace villageois.

Les populations indigènes ont constitué un réseau de coordonnées spatio-temporelles à plusieurs dimensions alliant les stades de maturité annuelle de la végétation, les systèmes de repères géographiques, les cycles

climatiques et astrologiques. À ce titre, l'observation et la connaissance du mouvement des étoiles constituent des traits forts que l'on retrouve chez la plupart des ethnies visitées. Certaines étoiles sont regroupées en ensembles dont certains se confondent avec nos propres catégories (Orion, les Pléiades) tandis que d'autres sont le produit de leurs propres classifications. Les révolutions annuelles de certains corps célestes ont une importance fondamentale dans la mesure où les durées qu'ils mettent pour accomplir un tour complet correspondent à des trajets qu'accomplissent dans l'espace des entités variées telles que les animaux et les hommes (réels ou mythiques). Cette correspondance que Claude Lévi-Strauss a posé comme une règle universelle dans la pensée mythique en général à des implications directes sur la gestion du temps des activités forestières et agricoles en ce sens que la position ou la clarté particulière d'une étoile donnée est interprétée comme le signe avant-coureur d'un événement climatique, autrement dit d'une activité agricole, cynégétique ou forestière. Il en est ainsi pour la voie lactée qui n'est visible que par les nuits transparentes et sans lune, et qui s'estompe lorsque l'atmosphère est saturée d'humidité, donc principalement en saison des pluies. Son apparition et sa disparition, corroborées avec le calendrier des ressources naturelles saisonnières, servent à indiquer des délais concernant les initiatives agricoles, tout en découpant l'année en une série de périodes significatives en ce qui concerne l'intervention humaine.

La raison pratique ou utilitaire n'est pas la seule motivation de l'accès à la connaissance : la cosmologie et la mythologie astronomique suscitent maintes discussions et rêveries lorsque, assis sous un clair de lune, les jeunes comme les plus âgés commentent le panorama céleste qui s'offre à eux, tout en évoquant la re-création du monde par Yang, le Dieu démiurge, qui envoya les eaux sur la terre et provoqua un déluge avant de donner naissance aux « vrais » hommes. Ou bien encore lorsque des phénomènes peu fréquents ou exceptionnels tels que les arcs-en-ciel et les éclipses deviennent source d'inspiration et de palabres inépuisables autour du *roong* (maison collective située au cœur du village) où se mêlent convivialité, humour et inspiration.

L'établissement des populations

Une longue présence humaine est attestée à Ratanakiri par les découvertes archéologiques, les informations éparses contenues dans les chroniques royales et les récits de voyage¹⁰. Les populations autochtones de

¹⁰ Pour un aperçu historique de la question, voir Frédéric Bourdier (*chapitre 6*)

la province relèvent, avec celles qui peuplent les hauts plateaux du Vietnam du sud et du Laos, d'un même ensemble culturel dénommé Proto-Indochinois par Georges Condominas (même si, encore une fois, cette terminologie a été critiquée par d'autres auteurs comme Georges Coedes lui préférant le terme de Proto-Khmer). Leurs affinités sociales, religieuses et culturelles n'ont rien de commun avec celles des civilisations khmères, vietnamiennes et laotiennes qui les entourent et une de leurs particularités se retrouve tout spécialement dans leurs conceptions et leurs façons de penser l'environnement. Ce sont avant tout des essarteurs professionnels, occasionnellement des chasseurs-cueilleurs et pêcheurs qui représentent à l'époque de notre venue en 1994 près de 80% de la population totale de la province.

Les informations concernant l'évolution de la population générale sont faibles et incomplètes. Pourtant les densités démographiques sont essentielles dans une étude sur l'environnement. Aucune estimation n'est même avancée par les anciens explorateurs, tant il paraît illusoire de cerner précisément la densité d'occupation d'un territoire aussi étendu et si mal connu dans son ensemble. Le recensement de 1962 indique 49 305 habitants, ce qui représente une faible densité de 4,5 hab./km². Ces chiffres sont toutefois considérablement tronqués. Des vérifications ponctuelles réalisées par Jean Fontanel mettent en lumière l'oubli de certains hameaux et d'une partie non négligeable des habitants des villages en principe recensés. D'après les estimations de l'auteur, la population atteindrait en réalité 70 000 à 75 000 personnes. La période immédiate qui est une période de troubles politiques intenses a vu incontestablement la population sérieusement diminuer, sans compter les fuites et les déportations occasionnées par le régime proaméricain, celui des Khmers Rouges puis celui des communistes vietnamiens¹¹. Vingt ans après, le recensement de 1980 effectué par des experts vietnamiens avance le nombre de 56 682 (dont seulement cinq de leurs compatriotes !). Les noms des groupes ethniques sont parfois confondus, ce qui aboutit à un résultat mitigé. La difficulté de se rendre dans certaines zones d'habitat et l'absence dans les villages d'une bonne partie des familles contrarient irrémédiablement l'exactitude des données. En 1989, un rapport effectué par Georges Diffloth mentionnait 44 607 habitants d'origine indigène¹². Enfin en 1992, le recensement effectué par les Nations

¹¹ Des réfugiés des camps de Thaïlande, dont certains sont partis depuis 20 ans, continuent toujours en 1994-1995 à revenir s'installer.

¹² Gerard Diffloth, *The Indigenous Minorities of Cambodia and the Elections*, Phnom Penh UNTAC report, 1993.

Unies stipule la présence de 66 764 habitants répartis en 9 districts et 243 villages. Nos enquêtes personnelles effectuées fin 1994 précisent ces évaluations à 69 599 personnes, avec quelques villages en plus, apparemment non visités ni recensés par autrui en raison de poches de résistance khmères rouges. Nos informations ont été obtenues soit directement, soit auprès des chefs de *phum* (village) et de *kebum* (commune), soit auprès des responsables de l'éducation de chaque district chargés d'actualiser annuellement le nombre d'habitants de leur juridiction.

Plus que le nombre global, ce qui nous intéresse est la répartition ethnique sur l'ensemble du territoire. Nous avons pris par commodité le district comme base de référence. Au préalable, une comparaison avec les rares investigations réalisées dans le passé n'est pas inutile car elle montre que la localisation des groupes ne s'est guère modifiée en un siècle. La carte établie par le Colonel Cupet¹³ en 1890 est la première en date. Son caractère approximatif ne lui ôte pas son intérêt pionnier ; elle servira d'ailleurs de base à toutes celles qui lui succéderont. Celle de Pierre Bitard, administrateur de la délégation de Veunsaï dans les années 1948-1950, est plus précise. Il s'agit d'une tentative d'inventorier l'ensemble des groupes ethniques vivant sur un territoire bien plus vaste que l'actuel *ketb* de Ratanakiri et qui fut réalisée à partir des divers documents cartographiques établis par l'administration coloniale. Elle montre le déplacement et la disparition des lieux d'habitation jadis mentionnés sur les anciens tracés. Par exemple, bon nombre de villages autrefois au nord de la Sésan se sont déplacés vers le sud ou bien n'existent plus. Mais dans l'ensemble la répartition spatiale des ethnies n'a guère changé. La carte ethnolinguistique de l'administrateur français est également la dernière en date puisque il n'y en eut pas d'aussi détaillée, mais seulement des fragments insérés sur de plus grandes échelles¹⁴. Les relevés topographiques établis systématiquement par le Ministère de la défense américaine en 1972 puis ceux des Vietnamiens élaborés en collaboration avec les Russes mentionnent les noms de village mais sans évoquer leur taille ni leur appartenance ethnique. Pour la période des années quatre-vingts, il serait possible d'établir des cartes qui schématisent la répartition spatiale de la densité humaine et la localisation des groupes

¹³ Pierre Cupet, *Voyage au Laos et chez les sauvages du Sud-est de l'Indochine*, Paris, 1900.

¹⁴ Celle établie par Jean Delvert en 1960, bien que concernant tout le Cambodge, n'a guère d'utilité car les seuls groupes mentionnés sur une latitude la plupart du temps inexacte sont les Lao, Tampuan, Jarai, Kavet et, bizarrement, les Birmans (qui n'étaient qu'une poignée à l'époque).

socioculturels, indiquant également la distribution ethnique par commune. On constaterait que l'importance numérique des groupes est extrêmement variable puisque certains ne sont qu'une poignée (Lun, Phnong, Chinois) tandis que d'autres dépassent la dizaine de milliers (Tampuan, Jarai, Kreung).

Plusieurs points méritent commentaires. La distribution géographique par densité de population reste fortement inégale. La zone d'interfluve, et plus particulièrement le plateau qui s'étend jusqu'à la frontière vietnamienne, comprend la grande majorité de la population. Le sud de la Srépok qui correspond à ce qu'Henri Maître appelle « le désert des forêts claires » est totalement inhabité à l'exception de quelques villages laotiens en bordure du fleuve. À l'autre extrémité au nord de la Sésan, où l'altitude s'élève au fur et à mesure que l'on s'approche du Laos, l'habitat humain est aussi négligeable. La contrée montagnarde est difficilement pénétrable une fois quitté le biotope fluvial, aussi ignore-t-on tout ou presque quant au peuplement des zones de forêt dense. Toutefois, il y a de fortes chances pour que l'hyperendémicité du paludisme sous ses formes les plus pernicieuses (*falciparum*) y réduise la présence d'un habitat stable et important. Il n'est pas impossible cependant qu'il y ait (ou qu'il y ait eu) quelques hameaux isolés situés aux confins du pays. Dans les villages de Kachok visités au nord sur la Sésan les hommes évoquent l'existence des mystérieux Bailevin (issus des Boloven ?), une ethnie nomade réputée pour ses pouvoirs surnaturels qui vivrait (ou aurait vécu) exclusivement de la chasse, de la pêche et de la cueillette. D'autre part, les études américaines effectuées en 1962 parlent de la tribu des Halang (ou Saleng)¹⁵ localisée à l'intersection du Vietnam (30 000 pers.), du Laos (10 000) et du Cambodge (chiffre non précisé), notamment dans la « queue du dragon »¹⁶. Durant la guerre d'Indochine un grand nombre d'entre eux se seraient infiltrés au Cambodge devant l'avancée Vietminh mais aucune indication supplémentaire ne permet de statuer sur leur présence actuelle. Encore faut-il se rappeler l'hécatombe humaine durant cette période trouble, véritable holocauste ayant réduit leurs chances de survie contemporaine. Il en va de même pour l'existence d'un petit groupe de Biet (sous-groupe des Phnong de la province méridionale de Mondolkiri) spécialisés dans la capture et la domestication des éléphants à l'extrême sud de la province dont

¹⁵ Certains auteurs les apparentent à un sous-groupe des Sedang habitant sur les hauts plateaux du Vietnam. Les Halang habitaient les bords de la Sésan au XVIII^e siècle mais ils furent repoussés plus au nord par les guerriers Jarai au siècle suivant. Voir Bernard Bourotte, *Essai d'histoire des populations montagnardes*, Paris, 1955.

¹⁶ Nom désignant l'extrémité nord-est de la province en raison de sa forme évocatrice.

les anciens villages ont maintenant disparu. Quant à la communauté birmane venue s'implanter dans la région de Bokeo à l'époque de la prolifération des mines de zircon, de rubis et de saphirs, elle s'est totalement éclipsée après le déclin des activités d'extraction.

Si l'on écarte ces quatre groupes culturels dont l'existence est soit ancienne soit incertaine, on distingue actuellement douze ethnies différentes : huit sont de substrat Proto-Indochinois et quatre d'origine khmère, lao, chinoise et vietnamienne. Parmi les premières, sept appartiennent au groupe linguistique môn-khmer (Tampuan, Kachok, Brao, Kreung, Lun, Bunong, Kavet) et une au groupe malayo-polynésien ou austronésien (Jaraï). Seuls les Brao – et encore s'agit-il d'un village de 76 habitants – ont fait l'objet d'une étude en 1967¹⁷.

Les Kavet, les Brao et les Kreung peuvent se comprendre sans trop de difficultés : leurs dialectes sont enrichis de vocabulaire lao et présentent des similarités incontestables. Culturellement, socialement et physiquement ils sont pourtant différents. L'ensemble de ce sous-groupe linguistique, auquel on peut rajouter les Lun – des migrants venus de Stung Treng – vivant dispersés dans quelques villages près de la frontière, se rattache au groupe ouest-banarique de la classification américaine. Les Kavet sont les seuls à occuper les forêts situées sur la rive droite du Sésan, sans cependant border la rivière elle-même. Le gouvernement, avec l'appui du PNUD, envisage à partir de 1995 de les rapprocher du fleuve vis-à-vis duquel ils ne montrent pourtant aucune prédilection. L'établissement des Brao sur le biotope riverain de la haute Sésan est déjà ancien mais correspond là encore à une décision gouvernementale. En fait, si des villages de Brao et de Kreung sont virtuellement sur les berges, les essarts où les familles vivent les trois quarts de l'année sont à plusieurs kilomètres dans la forêt profonde. Les Brao se retrouvent également en plus petits comités dans la province de Stung Treng ainsi qu'au sud Laos d'où ils seraient originaires. Certains habitants des Boloven de la région d'Attopeu seraient des cousins proches dont les Brao ont pu tester la solidité des liens de filiation lorsque, étant réfugiés sur le territoire durant le régime khmer rouge, ils avaient sollicité leur entraide. Les Kreung résident en majorité sur les rebords occidentaux du plateau ainsi qu'entre Ban Lung et Veunsai. Dans certains villages du district de Lomphat (communes de Labang Moui et Labang Pi), les Kreung et les Brao ont fait

¹⁷ J. Matras, *Un village en forêt. L'essartage chez les Brous du Cambodge*, Paris, 1983.

alliance et affirment par le jeu des intermariages, favorisés sous Pol Pot, ne faire désormais qu'un seul groupe.

Les Tampuan forment un ensemble linguistique et culturel bien identifiable. Ils constituent le groupe numériquement dominant et le plus anciennement établi sur le bas plateau central. Ils auraient franchi d'après Bernard Bourotte le sud de la rivière Sésan au XIX^e siècle¹⁸. Leur territoire s'étendait à la fin du siècle dernier jusqu'à la frontière vietnamienne mais ils furent repoussés par les Jarai venant de la province de Pleiku au Vietnam. Quelques uns de leurs villages se trouvent également dans les provinces de Mondolkiri et de Stung Treng. Ceux de Ratanakiri se distinguent eux-mêmes en « Tampuan du haut » (ceux habitant vers la Sésan) et « Tampuan du bas » (occupant la partie méridionale du plateau). Ils constituent deux phratries endogames ayant chacune davantage de contact avec les ethnies géographiquement voisines qu'entre elles. Les Kachok, dont le nom d'origine est Lamam, sont concentrés sur les berges de la haute Sésan. Sous l'initiative des Khmers Rouges, ils ont adopté la culture du riz irrigué et occupent en conséquence les plaines étroites du bassin fluvial. Quant aux Jarai, dont la réputation belliqueuse et l'esprit de conquête ont fait couler beaucoup d'encre, ils monopolisent la partie orientale de la province après avoir repoussé les Tampuan vers le centre et l'ouest du plateau interfluvial. Leurs villages sont densément peuplés. Ils représentent le second groupe d'importance numérique à Ratanakiri bien que la majeure partie de l'ensemble ethnique, longuement étudiée par Jacques Dournes, réside encore au Vietnam¹⁹. Notons encore quelques petits hameaux de Phnong (Mnong) vraisemblablement originaires du sud de Mondolkiri qui sont localisés sur la haute Srépok. Une des caractéristiques originales de la composition villageoise dans le district d'Andong Meas est la cohabitation sociale et culturelle très forte entre les trois ethnies Tampuan (« du haut »), Jarai et Kachok. Il semblerait que la proximité spatiale l'emporte sur les différences linguistiques et socioculturelles qui les séparent initialement. Il est commun de trouver une grande maison où les femmes – la résidence est uxori locale – ont pris pour époux qui un Jarai, qui un Kachok, qui un Tampuan. Ce processus « d'ethnolyse » nous forcerait à relativiser les classifications rigoureuses intentées dans nos enquêtes si ces relations d'alliance n'étaient

¹⁸ Bernard Bourotte, *Essai d'ethnohistoire des populations montagnardes*, Paris, 1955, pp.1-116.

¹⁹ En 1966, ils étaient plus de 150 000 subdivisés en deux sous-groupes : les Hodrung et les Jarai proprement dits.

pas circonscrites dans une zone restreinte ne comprenant guère plus d'une dizaine de villages²⁰.

L'implantation des Laotiens d'abord à Stung Treng puis à Ratanakiri remonte à plus de 300 ans. Ils se comportèrent moins en conquérants ou envahisseurs qu'en colons s'installant par vagues successives le long du Mékong, de son affluent le Sékong pour enfin parvenir à Ratanakiri sur les berges de la Sésan et de la Srépok. Si les premiers migrants étaient vraisemblablement des aventuriers/commerçants versés dans le trafic des esclaves et autres denrées négociables (bois précieux, or, ivoire, etc.), il n'en reste pas moins que leurs successeurs étaient avant tout des paysans et des pêcheurs à la recherche de nouvelles terres arables et de rivières poissonneuses. Les Laotiens furent les promoteurs du développement de la culture irriguée de riz, jusqu'alors ignorée dans la province. Au cours des deux derniers siècles ils ont fondé soit leurs propres villages, soit ont assimilé ceux des populations indigènes localisés sur les bassins fluviaux²¹. Un télescopage en douceur et sans prosélytisme religieux vit le jour et beaucoup d'hommes célibataires – au départ venus travailler dans les mines – se marièrent, firent souche, puis considérèrent leurs parents comme laotiens et fondèrent leur propre habitat à l'exemple de *phum* Talao sur la rive droite de la haute Sésan. Cette assimilation fut à certains égards réciproque puisque nombre d'entre eux apprirent le langage vernaculaire (Brao, Tampuan et Jarai) et adoptèrent de nouvelles manières de vivre : participation aux cérémonies rituelles, apprentissage des techniques d'acquisition des ressources forestières, etc.

Hormis la venue ponctuelle de quelques commerçants, l'implantation chinoise est plus récente et moins disséminée. La première vague de migrants a quitté la Chine au début de la révolution culturelle et a fondé une petite communauté nommée *phum* Thmai Chen immédiatement à l'ouest de Veunsai. Celle-ci contrôle la majeure partie du commerce avec les villages alentours (Kavet, Brao, Kreung et Kachok). Une seconde vague qui va sans cesse augmentant s'établit dans la capitale provinciale, attirée par l'ouverture de la région, les possibilités d'ouvrir un négoce prospère et de spéculer sur la

²⁰ Les unions groupées et forcées sous Pol Pot ont peut-être contribuées à accentuer ce phénomène.

²¹ Dans les années 1950, Pierre Bitard faisait remarquer que les Laotiens avaient tendance à s'installer à proximité des populations aborigènes, voire même dans les villages brao et kreung. De même il n'est pas rare de rencontrer en 1995 des Laotiens « kru » (guérisseurs) initiés à leur art dans les pagodes de la province et qui s'installent dans des villages jarai ou tampuan.

terre. Les Vietnamiens sont des nouveaux venus. Ils proviennent soit du sud du Cambodge soit directement de leur pays. Ils résident pour la majeure partie à Ban Lung. Ils restent en collectivité relativement fermée, vivant principalement de petits commerces, d'artisanat (maçons, orfèvres) ou comme salariés dans la plantation d'hévéas (saigneurs, ouvriers dans l'usine de transformation).

Si la relation des Khmers avec la province est, nous l'avons vu, fort ancienne, leur implantation durable est toutefois plus récente. Rares en effet sont ceux qui à l'image des Laotiens sont parvenus à s'adapter aux conditions de vie difficiles et ont manifesté l'intention de s'intégrer aux populations locales. Lors de la création de la plantation d'Etat dans les années 1960 quelques familles pauvres originaires des provinces de Takeo, Svay Rieng et de Phnom Penh acceptèrent sans grand enthousiasme de migrer sous les encouragements du gouvernement. Celui-ci comptait beaucoup sur eux afin de khmériser les habitants. Cette tentative échoua face au manque d'intérêt et à la crainte sempiternelle des Cambodgiens « d'en bas » de vivre au milieu de la forêt, domaine des génies et des « primitifs ». Finalement seule la plaine occidentale fut colonisée par des Khmers lorsque, quittant la plantation vers la fin des années 1960 avec l'intention de regagner leur région d'origine, ils découvrirent les vastes potentialités agricoles de l'immense pédiplaine qu'ils traversaient : le district de Kun Mum est depuis en grande partie un district khmer avec quelques enclaves laotiennes. Le processus de migration s'accroît cependant depuis quelques années dans l'entière province : que ce soit pour les emplois gouvernementaux, le commerce/trafic avec le Vietnam ou l'agriculture. La méfiance séculaire tend ainsi à s'apaiser grâce aux facilités d'accès (bateau, route, avion), la création d'un hôpital bien achalandé et la relative sécurité qui règne dans la contrée.

Ce bref panorama de l'occupation spatiale de Ratanakiri montre le caractère hétérogène de l'implantation humaine au sein d'un territoire dont le relief est fortement contrasté. Or la répartition de la densité de population est une donnée fondamentale pour la compréhension des modes de gestion de l'environnement. Notons qu'au cours des trois dernières décennies on assiste à un léger déplacement des populations indigènes vers certaines zones privilégiées – plateau central et berges des fleuves – au détriment d'un habitat autrefois plus dispersé si l'on se réfère aux cartes anciennes. Ce mouvement centripète aboutit à une quasi-sédentarité qui contraste avec les formes traditionnelles d'occupation territoriale caractérisées par un déplacement périodique des sites d'habitat (tous les dix à douze ans en moyenne). Ce changement est en grande partie imposé par les autorités qui

espèrent contrôler et mettre en valeur les richesses des terroirs indigènes où abondent les essences de bois durs, rares et précieux et une manne de produits forestiers riche et variée.

La politique embryonnaire en matière d'aménagement a entraîné des groupements de villages sur les axes de communication mais aussi quelques éclatements comme Jacqueline Matras le suggère à propos de son village d'étude qui fut découpé en plusieurs petits hameaux suite à l'appropriation du territoire par la plantation. Parallèlement au cours du XIX^e siècle plusieurs villages, quoique restés indépendants, s'étaient rassemblés en une seule grosse bourgade fortifiée pour des raisons défensives. Quand la situation s'améliora et que les escarmouches des marchands d'esclaves ralentirent, certains se séparèrent à nouveau mais d'autres en certains lieux demeurèrent groupés (au sud de Bokeo, à Ochum en particulier).

Si l'habitat est théoriquement groupé, il faut savoir que durant la majeure partie du cycle agricole les familles se disséminent dans leurs essarts respectifs et vivent dans la maison/grenier sise au milieu du champ. La taille moyenne d'un village est de 274 habitants, avec un léger excédent de femmes (139 contre 135). Il est toutefois courant de rencontrer des villages de plus de 450 habitants, avec un maximum de 841 âmes : chiffre énorme pour des populations d'essarteurs.

- 100 habitants	100 à 200 habitants	200 à 300 habitants	300 à 450 habitants	+ 450 habitants
28	84	70	34	29

Source : enquêtes personnelles, 1994 (ne sont pas considérés l'agglomération urbaine de Ban Lung et les 4 villages de la plantation de Labansiek)

Tableau 2 : Taille des villages à Ratanakiri

Par ailleurs, la disproportion considérable des taux de densité entre les groupes dialectaux a des implications directes sur l'utilisation de l'environnement : gestion familiale individuelle mais sur un parcellaire collectif chez les Kavet et la plupart des Brao dont les villages ne dépassent pas deux cents personnes, gestion familiale ou en fonction de l'appartenance à la lignée mais sur des parcellaires isolés chez les Jarai, les Tampuan dont l'habitat est souvent plus condensé et sur lesquels nous aurons à revenir.

Le taux global de densité est trompeur car plus de la moitié du territoire est inhabité, ce qui ramène à plus de 11hab./km² la densité d'occupation d'un espace comprenant l'étroit biotope riverain et la zone

centrale de basse altitude. Ce taux doit encore être pondéré en fonction des caractéristiques écologiques locales puisque les populations indigènes considèrent de nombreuses portions de territoire comme impropres à l'habitat²² : zones de forêts claires et de savanes, endroits sacrés habités par les génies de la forêt, emplacements d'anciens cimetières, etc. Malgré l'importance des variations locales, le taux de densité de Ratanakiri est très nettement supérieur à la densité démographique des horticulteurs forestiers amazoniens allant de 0,17 à 3 hab./km². Il est inférieur à celui des provinces surpeuplées des hauts plateaux du centre Vietnam et du nord de la Thaïlande – région de Chiang Mai – dont le seuil critique et optimiste – admis par certains auteurs – de 50 hab./km² pour des sociétés d'essarteurs est fréquemment dépassé. Il est par contre à peu près semblable à la densité de population du plateau des Boloven au Laos où les riches terres fersiallitiques pareillement à celles de Ratanakiri autorisent des concentrations allant jusqu'à 16 hab./km² (contre moins de 10 sur les autres plateaux boisés du Laos méridional).

La modification de la configuration classique « en rond » ou en « carré » des villages qui ont tendance à s'aligner sur les bords de route est un trait caractéristique de ceux proches de la capitale provinciale et de ceux ayant été déplacés vers le biotope riverain. Or la nouvelle forme d'habitat basée sur le modèle khmer n'est pas sans conséquences, car elle introduit à la fois une sédentarité complète (quoique sans y parvenir totalement) et un changement dans la conception de rapports entre l'environnement immédiat, soit-il social ou naturel. En effet, le village dans sa forme traditionnelle est le reflet de l'ordre du monde à partir duquel repose non seulement l'organisation socioterritoriale des maisons mais la répartition des essarts sur le finage villageois (ce point sera montré ultérieurement). Claude Lévi-Strauss a montré par ailleurs comment les missionnaires en Amérique latine avaient sciemment provoqué le changement des structures territoriales villageoises afin de modifier les structures sociales internes et les représentations cosmogoniques des populations indigènes²³ pour les rendre plus perméables au processus d'évangélisation et de « modernisation ». Il semblerait qu'une stratégie similaire est tacitement en train de se réaliser, sous couvert de développement et de régionalisation, à Ratanakiri.

En somme, l'apparent équilibre entre les populations indigènes et non indigènes est un équilibre précaire qui tient davantage, en tout cas à l'époque

²² Frédéric Bourdier, *Représentation et socialisation de la nature*, Bordeaux, 1995.

²³ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1966.

de notre présence, à leurs volontés respectives d'implantation – les uns préférant le cœur de la forêt et les autres les zones de plaine et les bassins fluviaux – plutôt qu'à leur propension à vivre ensemble. Pour l'instant les goulots d'interpénétration sont faibles et se limitent principalement aux axes carrossables où les Khmers implantent des petits commerces ça et là²⁴. Une certaine méfiance réciproque, liée aux contingences de l'histoire, restreint essentiellement les relations aux opérations de troc. Pour l'instant les autochtones sont perçus comme de braves gens à qui l'on peut acheter bon marché tout ce que la terre produit et ce qu'ils font de leurs mains. Certains comme les Kachok ont néanmoins établi des réseaux de commercialisation structurés et affichent clairement leur intention et leur capacité à pénétrer dans une économie de marché. Cela s'est fait selon leur propre volonté et c'est ce qui en fait leur force et leur succès.

L'équilibre entre écosystèmes sociaux et écosystèmes humains (des essarteurs) est encore plus menacé. Le gouvernement prévoit l'installation à Ratanakiri de 20 000 paysans khmers dans la décennie à venir. On est en droit de se demander dans quelle mesure cette pression allogène, complémentaire au flux spontané des migrants investisseurs chinois et sino-cambodgiens, va susciter un empiètement territorial et induire une perturbation dans la gestion raisonnée des ressources naturelles. La gestion traditionnelle dictée par une indéniable connaissance des écosystèmes locaux repose essentiellement sur une judicieuse dispersion des villages, chacun ayant un espace propre où sont disséminés tous les essarts familiaux. En bouleversant cette division vernaculaire de l'espace, en rétrécissant les finages de chaque village, le système de culture sur brûlis peut ne plus devenir viable. La concentration des surfaces cultivées impliquant la réduction de la période de repousse forestière, risque d'être la conséquence immédiate de la nucléation des zones d'habitat et de leur sédentarisation forcée et définitive²⁵. Les techniques d'usage de la nature sont adaptées aux particularités d'un certain biotope et risquent de ne plus l'être lorsque les conditions de peuplement et les possibilités de déplacement périodiques changent. En témoignage de cette évolution sous-jacente, il est significatif de constater les stratégies sans scrupule des investisseurs privés pour s'accaparer des lopins de forêt traditionnellement utilisés et entretenus par les groupes autochtones,

²⁴ La Banque mondiale envisage de participer à la construction d'un réseau routier dans la province, sans penser aux conséquences désastreuses sur l'intensification de l'appropriation des terres des populations indigènes.

²⁵ Pour faciliter la scolarisation, l'accessibilité aux structures de soins et aux marchés de district.

sans compter celles des compagnies étrangères asiatiques louchant sur les belles terres basaltiques.

Le choix politique en matière de développement va décider du sort des populations locales appelées désormais paradoxalement « minorités », elles qui ont de tout temps constitué la majorité numérique de la population ratanakirienne²⁶. Plutôt que de les contraindre sans discernement à un changement radical de leurs conditions de vie, il serait bien venu de les associer aux projets qui les concernent. Sans pour autant les maintenir dans un isolationnisme utopique, il conviendrait d'être prudent dans les transformations à induire. Avant de meurtrir le savoir des essarteurs ainsi que la façon dont ils parviennent à domestiquer et penser la nature, il devient urgent de répertorier la somme de leurs connaissances. La compréhension des logiques socioculturelles qui sous-tendent leur organisation territoriale et leurs pratiques culturelles que nous allons aborder maintenant peut également s'avérer une leçon originale d'ethnoécologie humaine dont la pertinence est à vérifier.

Les modes d'acquisition des habitants de la forêt

Une grande partie des connaissances locales au regard de l'environnement trouve son application dans les formes d'appropriation et de gestion de l'espace cultivé. Les produits des activités agroforestières tirent leurs origines dans la gestion différenciée des ressources que fournit la terre et dans le défrichement de parcelles de forêts en essarts. Tantôt l'homme transforme le paysage tantôt il se contente de puiser ce dont il a besoin dans le biotope environnant. Si l'économie de subsistance constitue le type d'économie dominante, il n'en reste pas moins que certains cultivars, plantes sauvages, animaux et minéraux font l'objet d'une activité commerciale la plus souvent concrétisée sous la forme de troc, et ce depuis une période fort ancienne comme l'attestent les relations entretenues dès le XVIII^e siècle avec les Laotiens. La culture du riz irrigué fait également son apparition et devient une monnaie d'échange. S'il est vrai que le village représente l'unité socio-territoriale de référence, il n'en demeure pas moins qu'il ne constitue pas un isolat. Les relations intervillageoises et interethniques ont toujours existé et tendent à prendre de l'ampleur avec l'arrivée des Khmers et des Sino-cambodgiens. Certains villages localisés à proximité de la capitale provinciale

²⁶ Le terme minorité fait référence à une situation de vulnérabilité de ces populations par rapport aux autres cambodgiens.

et des chefs-lieux de district commencent ainsi à s'orienter vers une économie de marché, sans pour autant délaisser l'agriculture sur brûlis qui est non seulement la technique d'acquisition préférentielle, mais qui reste le symbole par excellence du mode de vie des populations indigènes.

L'essartage

La culture itinérante sur brûlis constitue, en 1994, le mode principal d'agriculture en vigueur à Ratanakiri. Cette pratique extensive, souvent décriée comme étant la cause majeure de la destruction partielle des forêts sempervirentes, ne se fait toutefois pas à l'avenant et obéit à des règles strictes dont le code varie non seulement d'un groupe socioculturel à un autre mais parfois d'un village à un autre. Ces variations sont fonction des caractéristiques du milieu géographique mais également des structures d'organisation sociales qui se reflètent dans le mode d'utilisation du finage villageois.

D'une manière générale, un tel mode de mise en valeur de l'espace demande un milieu favorable et une organisation sociale propice à la dispersion. Jean Boulbet fait remarquer que le milieu biogéographique de base est fourni par la forêt dense tropicale à tendance sempervirente lorsqu'elle couvre des sols naturellement drainés, de valeur chimique inégale mais assez profonds et grumeleux pour se prêter à l'enracinement des végétaux²⁷. Une telle forêt indique en effet des précipitations relativement abondantes et bien réparties, condition *sine qua non* d'un arrosage suffisant pour des cultures sèches. Le facteur humain est tout aussi crucial. De trop grandes concentrations humaines risquent d'induire une intensification des cultures et une rupture dans la gestion traditionnelle de l'espace où des considérations de temps, de lieux, de stades de régénération rentrent en compte dans le choix de l'emplacement des champs défrichés.

Un trait saillant est la diversité des modalités de fonctionnement de l'agriculture sur brûlis. Sur des territoires géographiquement similaires, les populations ont recours à maintes stratégies d'aménagement agroforestier. Ce constat n'est pas isolé et peut s'étendre aux régions du nord de la Thaïlande, du Vietnam et du Laos étudiées par d'autres chercheurs²⁸. Cela signifie que la compréhension des formes indigènes d'occupation de l'espace ne peut s'expliquer en termes exclusifs d'adaptation forcée à un

²⁷ Jean Boulbet, *Paysans de la forêt*, Paris, 1975, p.7.

²⁸ Peter Kunstader *and al.*, *Farmers in the Forest*, Hawaï, 1978 ; A. Walker, *The Highlander Heritage*, Singapore, 1991.

environnement contraignant. Le milieu propose mais n'impose pas et les différentes organisations socioterritoriales liées aux pratiques culturelles ne peuvent se réduire à un simple schéma explicatif fondé spécifiquement sur l'action des facteurs limitants écologiques comme le prétendent certains auteurs²⁹.

L'essartage est une technique à long terme procédant de la connaissance des stades de régénération de la forêt. Elle vise à domestiquer la nature sans pour autant la vaincre ni la dominer. Chaque opération du cycle agricole que nous décrirons avec plus de détails dans la deuxième partie de ce chapitre, depuis le défrichement, la mise à feu des abattis, les semailles, le sarclage et la moisson, est accompagnée de cérémonies propitiatoires. La forêt est le domaine élu des génies et l'intrusion du rite dans la technique, la pratique culturelle et l'organisation de l'espace s'avère partie intégrante de la vie de l'essarteur. On impute une âme au riz et la vénération portée à la variété principale (*vang*), dont les mythes racontent qu'elle a été donnée aux hommes par les dieux, contribue largement à l'insertion de l'homme dans son milieu et à la codification d'un système garantissant la perpétuation de la culture sur brûlis et par extension la conservation du milieu forestier.

Au sein des collectivités d'essarteurs, la vie s'organise soit à l'échelle du village, du clan, du lignage, de la famille élargie ou nucléaire. Ces tendances qui autorisent une plus ou moins grande part à l'individualisme s'inscrivent dans l'espace et ont des implications profondes dans le déroulement des techniques agricoles. Ainsi les lopins familiaux peuvent être contigus jusqu'à former soit un champ (*miir*) partagé par plusieurs familles apparentées chez les Jarai, soit une grande parcelle villageoise d'un seul tenant chez les K'vavet, les Phnom et les Brao. Inversement les champs personnels peuvent être isolés les uns des autres dans un même parcellaire villageois à l'image des sites kachok et tampuan. Chez ces derniers tous les *miir* d'une même lignée résidentielle sont à proximité, quoique séparés par des portions intactes de forêt. Comme au lopin strictement familial correspond une érosion modérée par rapport à celle qui affecte l'unique champ d'un *phum* où le ruissellement est plus conséquent, la durée d'occupation du terrain cultivé, outre la pédologie, va dépendre de la forme d'occupation sociospatiale : sur les terres rouges à latérite les champs individuels sont occupés entre trois et cinq ans, avec abandon progressif des parties anciennes dès la deuxième année. Par contre les champs individuels regroupés sur un défrichement collectif ne sont jamais utilisés plus de trois ans, voire moins s'ils sont en pente.

²⁹ Y. Lee, *Man the hunter*, Chicago, 1968 ; R. Rappaport, *Pigs for the Ancestors*, London, 1968.

Une première constatation importante est que les essarteurs de Ratanakiri ne sont aucunement des nomades. À aucun moment voit-on des bandes errantes défrichant au gré de leur déplacement hasardeux des parcelles de forêts. Le terme de culture itinérante pour caractériser leur activité agricole est donc trompeur car si les essarts sont en effet temporaires, ils restent confinés dans un finage nettement délimité. Une fois cultivés durant quelques années, ils seront abandonnés puis réutilisés – pas forcément par la même famille – suivant un rythme empiriquement défini.

Alors que les mois de la saison sèche correspondent à une période de ralentissement du travail agricole et à une intensification des relations sociales intra-villageoises, on assiste dès le mois d'avril à l'éclatement des groupes sociaux. En dehors de circonstances particulières (décès, invalidité...), l'organisation du travail repose sur la constitution de petites unités économiques dont la famille nucléaire est le modèle dominant. Chaque unité sociale de production quitte le village et s'installe avec une assiduité progressive dans la maison construite au centre du champ défriché, là où reste entreposée tout le long de l'année la récolte de riz. Suivant l'éloignement on ne retourne qu'occasionnellement dans la maison familiale. On peut voir certains villages de Kavet, Kreung et Brao complètement désertés durant plus de la moitié de l'année. Cette variation bisannuelle dans l'occupation de l'habitat se retrouve dans la relation que l'homme entretient avec son environnement. Tant qu'on reste au village durant les mois de ripailles et de festivités (où se déroulent mariages, secondes funérailles, cérémonies collectives et familiales), les interdits sont levés et il est loisible de se rendre dans la forêt afin de puiser ce dont on a besoin. Une fois les travaux des champs repris, les activités de prédation sont explicitement plus codifiées et de nombreux tabous surgissent avec des variations suivant les catégories sociales : clan, position dans la parenté, etc. C'est l'époque où les hommes, les femmes et les enfants doivent concentrer leur attention sur les champs cultivés.

Malgré l'apparente banalité et uniformité des *miir*, on retrouve là aussi des modes d'aménagement culturels fort différents. Chez les Brao étudiés par Jacqueline Matras³⁰, les parcelles villageoises sont découpées en lanières longues, étroites, régulières et tracées dans le sens de la pente. Afin que les ensembles propres à chaque famille soient équivalents en qualité, on attribue à chaque unité de production des bandes disséminées sur tout le défrichement plutôt qu'un large secteur d'un seul tenant. Ce mode de divi-

³⁰ J. Matras, *Un village en forêt*, Paris, 1983, p. 368.

sion implique que toutes les lanières contiguës traversent les mêmes sols différenciés, évitant ainsi aux ménages cohabitant sur le même champ d'être lésés les uns par rapport aux autres. Il en va autrement chez les Tampuan où le choix de l'emplacement des essarts concerne une seule famille. Or ce choix est dicté par l'emplacement de la maison dans le village, de telle sorte que la répartition spatiale des champs n'est rien d'autre qu'une projection de l'organisation sociospatiale de l'habitat groupé. *La reproduction de la structure du village concourt ainsi à perpétuer une dispersion « organisée » des familles dans le milieu forestier.* Les affins qui appartiennent à une lignée dont les habitations sont situées au nord-est auront leurs champs rassemblés, bien que clairement séparés, dans la partie nord-est du finage, et ainsi de suite. La proximité spatiale des agnats se traduit également par un système d'entraide (échange du temps de travail, compensation en nature ou espèce) au sein de la famille matrilineaire élargie, du lignage et – bien que plus rarement – du clan. La division territoriale se discerne clairement dans les hameaux constitués traditionnellement soit en carré soit en forme ovoïde, où l'appropriation d'une direction cardinale par un clan (*omay phong*) sert de modèle à l'agencement culturel. Autrement dit, chaque groupe constituant une unité familiale, sociale, rituelle et économique est également un groupe territorial ayant la gestion d'un espace forestier comprenant non seulement le champ mais ses alentours aux limites tacitement reconnues. Les Kavet, dont chaque village dispose d'un champ commun situé de préférence au fond d'un thalweg traversé par un petit cours d'eau, utilisent au contraire la répartition des parcelles individuelles familiales du champ comme moyen de projection dans l'espace forestier environnant. Un système de rotation des familles sur la parcelle à chaque nouveau défrichement permet à chaque foyer d'entretenir à tour de rôle les abords d'une partie du *miür* (barrières de protection et pièges pour les petits mammifères) et d'invoquer les génies localement identifiés dans le pan de forêt adjacente afin de préserver l'ensemble des cultures.

De ces quelques comparaisons qui en appelleraient bien d'autres, il en ressort que la recherche d'efficacité économique dans un ensemble déterminé de circonstances environnementales n'implique pas une seule forme de pratique sociale et de rapports sociaux. Les systèmes sociaux humains présents à Ratanakiri englobent les écosystèmes naturels, et non l'inverse. Autrement dit, même dans des conditions totales de dépendance vis-à-vis de la nature, celle-ci est réordonnée suivant les spécificités socio-culturelles des groupes qui l'habitent.

Cette primauté des structures sociales et non du milieu écologique apparaît d'une manière évidente au cours des processus de changement

perceptibles chez certaines populations. À *Phum Ka O'Pieh*, sur les berges de la Sésan dans le district de Veunsai, les Kachok ont développé un des plus beaux ensembles de rizières qui soit donné à voir dans la province. Ce qui est remarquable c'est de les entendre parler eux-mêmes de leur « khmérisation » non seulement en raison de l'adoption de la riziculture irriguée mais avant tout par une modification de leur organisation sociale. Ayant traditionnellement un système de parenté de type harmonique (matrilinéaire, matrilocal, nom et biens transmis par la mère) dans lequel le frère cadet de la mère – l'oncle maternel – représente le noyau clé de l'atome de parenté, c'est-à-dire l'élément exceptionnel et dynamique du système, on constate chez certaines familles un glissement vers un système de type patrilinéaire. Cela implique entre autres³¹ que les enfants portent le nom du père mais plus encore en ce qui nous concerne directement que l'organisation socioterritoriale villageoise et familiale s'en trouve modifiée. En effet, dans un système uxorilocal, ce sont les hommes qui viennent s'installer dans les maisons de leur épouse. Chez les Kachok, il s'agit traditionnellement d'une longue habitation séparée à l'intérieur de cloisons constituant ainsi plusieurs foyers où habitent séparément la mère et le père, leurs filles mariées et leur descendance. Or, on constate de plus en plus une atomisation de l'habitat constitué de familles nucléaires : suite à la généralisation de la riziculture, la terre cultivée et irriguée devient une propriété privée à l'inverse des champs défrichés dont l'appartenance se réduit à un simple usufruit temporaire. Il s'en suit que les hommes détiennent le droit de propriété des rizières et assument la commercialisation du surplus. Ils entendent ainsi s'affirmer plus indépendants et « maîtres chez eux », et transmettre leurs prérogatives à leurs fils. Mais pour cela ils doivent se distancier des hommes de la belle-famille qui jusqu'à présent avaient le contrôle par le biais du jeu des alliances matrimoniales de tous les biens matériels. Tout se passe comme si dans le cas très précis des Kachok, le passage progressif d'une organisation matrilinéaire à une organisation davantage de type patrilinéaire allait de pair (sans pour autant le conditionner) avec le passage d'un mode d'agriculture à rotation itinérante, sans considération de propriété, à un autre mode apparemment plus stable dans le temps et dans l'espace, qui nécessite une relation sociale plus permanente et solide entre les hommes de générations différentes.

³¹ Nous n'abordons pas ici les changements complexes au regard de l'organisation familiale proprement dits qui outrepassent le cadre de notre étude.

L'existence d'un système cohérent de relations où les règles de parenté s'étendent à diverses fonctions (économique, sociales, rituelles, usage de la terre) n'a rien d'exceptionnelle dans la mesure où une foule d'exemples ethnographiques dans le monde entier l'ont démontré. Comme le remarque à juste titre Marshall Sahlins, elle n'est « ni extraordinaire, ni le produit d'un intérêt spéculatif ; c'est une condition réelle de la vie sociale »³². Si les différences d'environnement sont en rapport avec les différences de statut politique, c'est parce que les relations qui règlent la production règlent également l'organisation sociopolitique. Le cas des Kachok est un exemple typique montrant l'association étroite entre structures sociales et modes de gestion de l'espace à travers un processus de changement. Les nouveaux modes de production qui se traduisent par la modification des pratiques agricoles impliquent non seulement une transformation au sein de la relation à l'environnement mais aussi un changement dans l'organisation de la parenté. Il ne faut pas y voir cependant les traces d'un déterminisme adaptatif tendant à démontrer que les formes d'activités agricoles constituent l'infrastructure à laquelle doit répondre une superstructure idéologique qui ne serait que le pâle reflet des contraintes matérielles de la société et de son mode de production. C'est plutôt une condition même de son fonctionnement et de sa durabilité : sans cela le nouveau système de production rentre en contradiction avec l'ancien type d'organisation sociale plus propice à la dissémination par groupe de parenté matrilineaire dans les essarts familiaux. Mais l'inverse peut s'avérer vrai : l'évolution des modes de gestion de la nature peut contribuer à une évolution structurellement similaire des structures sociales villageoises, indépendamment des contraintes écologiques. On retrouve cette tendance de la politique khmère qui en favorisant de nouvelles formes d'agriculture espère tacitement sédentariser les villages, changer leur configuration sociospatiale et mieux les assimiler.

L'essartage n'est pas la seule forme d'utilisation agricole de l'espace que connaissent les Proto-Indochinois de Ratanakiri. La riziculture irriguée apparaît timidement çà et là dans les zones de plaines et de vallées aplanies pouvant être recouvertes d'eau durant la croissance du paddy. Certains villageois sont employés permanents (quelques Kreung, Brao et Tampuan) ou temporaires dans la plantation d'hévéas de Labansiek, d'autres sont (plus rarement) ouvriers agricoles, défricheurs pour le compte de compagnies privées ou tout simplement pour des Khmers récemment installés. D'autres encore sont mineurs dans les gisements de zircon vers la région de Bokeo,

³² Marshall Sahlins, *Au cœur de sociétés*, Paris, 1976, p.58.

voire orpailleurs occasionnels durant la saison sèche sur les berges de la Sésan ou dans les mines d'or du district de O'Yadao.

L'introduction de la riziculture irriguée

À des conditions édaphiques égales peuvent correspondre des techniques agricoles différentes, co-existantes ou séparées. Certes la majeure partie du modelé du plateau central avec ses formes arrondies n'est pas adaptée à la riziculture irriguée mais il existe de part et d'autre de nombreuses petites plaines naturelles légèrement enclavées et privées de végétation arborescente qui sont extrêmement propices au développement de la culture du riz de plaine. Ces espaces vacants ont des dimensions variables et se trouvent principalement à l'est et à l'ouest de la province, ainsi que sur les bords des fleuves.

Par ailleurs, le capital forestier à l'est de la province est largement épuisé non pas pour des raisons d'occupation intensive ou à cause de conditions géo-écologiques intrinsèquement mauvaises mais pour des raisons historiques (bombardement au napalm et au défoliant au début des années 1970). Ce milieu suscite de nouvelles pratiques d'aménagement. Le débroussaillage de ces landes – parmi lesquelles dominent en de nombreux endroits les herbes à pailote (*Imperata*) dont il est si difficile de se débarrasser une fois qu'elles sont bien implantées et en d'autres lieux une savane avec de nombreux fourrés – devient une pratique de substitution. Il s'agit-là d'un choix imposé par une dégradation de la couverture végétale dont le processus est engagé depuis plusieurs années sur le territoire des Jarai à proximité de la frontière du Vietnam. Notons que Jean Boulbet signale dans les années 1960 ce même processus entamé sur les plateaux aux environs de Pleiku, la province du Sud Vietnam jouxtant Ratanakiri. Les essarteurs du district de O'Yadao défrichent en certains endroits de la savane buissonneuse qui est pratiquement la seule végétation restante sur les terres rouges de la rive droite de la Sésan. Parallèlement les bas-fonds sont transformés en rizières irriguées. Ce phénomène s'accroît depuis la dernière décennie et il est rare de voir un village situé dans la zone orientale vivant exclusivement de cultures sèches.

La riziculture est pourtant d'introduction récente. En dehors de quelques aménagements réalisés par les Jarai avant les années 1960 et d'un encouragement sans grande répercussion pour la mise en valeur des plaines durant la période sihanoukiste, c'est surtout sous le régime des Khmers Rouges que l'irrigation se développa dans le district de Kun Mum, et plus sporadiquement à O'Yadao, au sud de Veunsai, à Lomphat et d'une manière

générale le long des deux fleuves. Si la construction de longues et hautes digues, les agencements en grandes parcelles et le système d'irrigation et de drainage s'avèrent inadéquats et tombèrent rapidement en désuétude, il n'en reste pas moins que certaines populations, notamment les Kachok³³, dont les villages d'origine se trouvaient à proximité de plaines aménageables, surent tirer profit de cette connaissance et adoptèrent volontairement la riziculture une fois le régime de Pol Pot renversé. Les Vietnamiens, puis le nouveau gouvernement cambodgien installé depuis 1993, continuèrent cette politique d'incitation à l'abandon de la culture itinérante sur brûlis en fournissant à certains villages (Chez les Brao et Kreung de Thaveng et de Veunsai, les Tampuan de Lomphat en particulier) les intrants nécessaires tels que la charrue, l'araire et une paire de buffles pour le labour. En dehors des bovins qui font la joie des Proto-Indochinois non pas pour l'utilisation préconisée mais pour être dépecés à l'occasion de sacrifices suivis de joyeuses agapes lors de cérémonies rituelles, force est de reconnaître que ces tentatives connaissent un succès mitigé jusqu'à présent. Ceci non seulement pour des raisons culturelles (modes de vie et structures sociales liés à l'essartage) et techniques (manque d'accès au matériel convenable) mais aussi pour les risques de détérioration des cultures qui selon les Proto-Indochinois sont plus importants dans la rizière, principalement à cause du bétail domestique commettant des ravages considérables après la période de repiquage. L'association élevage et culture irriguée pose apparemment problème aux villageois qui ne sont pas habitués à construire des enclos pour le bétail, à le parquer, le surveiller et à protéger efficacement les champs irrigués de l'intrusion des animaux errants³⁴.

Qui plus est, ceux qui s'adonnent à la riziculture n'abandonnent pas automatiquement l'essartage. La riziculture de plaine ne fournit que du riz (lourd, léger et moyen) tandis que le champ essarté propose comme nous le verrons dans la seconde partie – outre une grande variété de riz secs – de nombreux végétaux, plantes cultivées et arbres fruitiers. Cette diversification qui constitue la base pour l'alimentation quotidienne représente une donnée difficilement substituable dans la mesure où les polycultures de berge (*chamkar*) caractéristiques de l'espace agricole des Laotiens et des Khmers n'existent pas chez les Proto-Indochinois en dépit de certaines tentatives d'introduction à partir des années 1960. C'est ainsi que chez les Kachok, 90 % des

³³ Les Laotiens prétendent toutefois avoir influencé les Kachok avant la période de Pol Pot.

³⁴ Le bétail est traditionnellement laissé à sa libre guise dans les forêts adjacentes et dans les quelques zones de pâturage.

cultivateurs conservent un ou plusieurs petits jardins d'essarts à côté de leur rizière ou sur les premiers contreforts des collines tandis que 10 % d'entre eux s'adonnent uniquement à la culture irriguée. La superposition de ces deux types de pratiques agricoles demande un aménagement calendaire rigoureux : en mai et juin on sème et cultive le riz de culture sèche tout en commençant à planter certains légumes et tubercules. Puis, en juillet, le paysan retourne à sa rizière. Le repiquage du riz s'effectue en août, juste avant le sarclage du champ défriché qui prend environ une quinzaine de jours. En septembre le paysan retourne à la rizière pour arranger les diguettes, aménager et entretenir les parcelles et à la fin du mois ou au début d'octobre le riz (variétés légères) des champs est récolté. Juste après, la première moisson commence dans la rizière. Cette alternance des cultures sèches et des cultures arrosées continuera jusqu'à fin décembre/début janvier et au total cinq à six récoltes se succéderont en quatre mois : trois pour la rizière (dans l'ordre de succession : une pour le riz léger, une pour le riz mi-léger ou riz gluant, une pour le riz lourd) et au moins deux pour les variétés hâtives et tardives du riz de culture sèche. Il est intéressant de noter que les champs essartés sont assimilés par les Kachok aux champs de sécurité et fournissent l'essentiel de la nourriture consommée. Alors que leur utilisation est orientée vers une économie de subsistance, celle de la rizière de plaine est associée à une culture essentiellement commerciale bien qu'une partie soit conservée jusqu'à la fin de la période de soudure en cas de récolte tardive ou de mauvaise production ultérieure. Les rares familles qui abandonnent la mise en culture des essarts dans la forêt conservent néanmoins une petite surface pouvant aller jusqu'à un demi-hectare jouxtant la rizière où poussent des variétés de riz des champs réputées pour être plus résistantes que celles de la rizière. Ce souci d'aménager une parcelle dite de « sécurité » reposant sur un mode de culture mieux maîtrisé se retrouve non seulement chez les Kachok mais aussi chez des Brao de Thaveng et des Jarai des basses plaines de O'Yadao.

Le passage d'un mode de culture à un autre n'est pas sans modifier la relation rituelle au milieu naturel. Les Kachok de *Phum Kanat* (Andong Meas) affirment eux-mêmes que les riziculteurs accordant une importance à l'influence de la lune sur la croissance du paddy ont subi une influence khmère car traditionnellement on sacrifiait plutôt aux génies de la forêt pour obtenir une bonne récolte. Cette notion de sacrifice demeure fondamentale dans la mesure où elle constitue aussi bien le point culminant de la vie religieuse qu'un acte sacré qui unit les hommes à leur milieu environnant. Comme les génies ne restent pas dans les plaines mais habitent de préférence sur les collines (*phnom*) et dans les grands arbres de la forêt dense, on ne

sacrifie pas pour le riz de rizière, mais seulement pour le riz des champs qu'il est alors important de conserver en un endroit. Abandonner la culture de ce dernier, c'est ne plus faire allégeance aux divinités de la forêt, provoquer une rupture dont les conséquences peuvent s'avérer dramatiques pour la société humaine³⁵. Relation rituelle mais aussi relation d'appartenance car la terre devient un bien qui se transmet de génération en génération alors qu'auparavant elle était la propriété des esprits de la forêt que les hommes pouvaient cultiver seulement pour une période limitée.

Pêche, chasse, cueillette et extraction des minerais

Pour l'homme de la rizière – le « *neak srae* » khmer et lao – et dans une moindre mesure pour les populations indigènes qui pratiquent la riziculture sur les plaines le long de la Sésan (Kacha, quelques Brao et Jarai), la principale source de protéines reste le poisson. Fait étonnant, juste à l'arrivée de la saison des pluies, la faune aquatique qui avait mené une vie au ralenti dans les terres sèches d'argile craquelée refait son apparition et repeuple les rizières, mares et cours d'eau adjacents. Les paysans mettent alors des nasses entre les diguettes et attrapent en particulier les fameux poissons noirs capables de respirer l'air atmosphérique soit par des systèmes de branchies originaux, soit par des poches d'eau situées dans leur crâne leur permettant de vivre en métabolisme ralenti et de se mouvoir à l'air libre.

Plusieurs techniques de pêche sont en vigueur à Ratanakiri. Elles sont fonction du lieu, de la saison, de la dimension de l'étendue d'eau et de certaines particularités socioculturelles suivant les groupes ethniques : filet, ligne, épervier, nasse, carretet, trou (sorte de longue nasse ovoïde), asphyxie, empoisonnement, voire bombardement (avec explosifs) dans les endroits profonds.

Des deux rivières qui parcourent la province d'est en ouest avant de se jeter dans le Mékong, la Srépok, au sud, est la plus poissonneuse avec plus d'une centaine d'espèces différentes réparties selon la classification vernaculaire en poissons avec écailles (*trey sraka*) et à la peau lisse (*trey mael*). Les plus belles pièces, sans écaille, qui sont parmi les plus gros poissons d'eau douce du monde avec ceux que l'on trouve également dans la région des grands lacs, peuvent atteindre 30 à 50 kilos et sont appelées *trey kya* (*Catlocarpio siamensis*, *Pangasius* ou poisson chat). Plus au nord, la Sésan est éga-

³⁵ On sacrifie des buffles à d'autres occasions : maladies, fêtes villageoises annuelles, etc. Ces cérémonies ne remplacent pas cependant celles qui sont liées aux pratiques d'agriculture destinées à des génies particuliers.

lement riche bien que la manne halieutique ne soit pas aussi diversifiée. Durant la période des hautes eaux, les poissons remontent la rivière et s'infiltrant dans les multiples petits affluents ; puis lorsque les eaux descendent les poissons quittent ces cours d'eau : ces deux moments sont les plus propices pour la pêche, en particulier le mois d'octobre où les hommes confectionnent des barrages qui emprisonnent la faune piscicole tentant de rejoindre les fleuves.

Les villages lao et khmer qui jouxtent les berges sont des populations de pêcheurs, bien que cette activité ne soit pas leur unique occupation. Une partie de la marchandise est destinée à la commercialisation : les revendeurs khmers et vietnamiens viennent acheter sur place le matin la production afin de l'écouler sur le marché de Ban Lung. L'autre, non négligeable est destinée à l'autoconsommation familiale pour les mois à venir grâce aux multiples techniques de conservation : fumée (surtout chez les plus pauvres), séchée (odeur de plus en plus tenace), salée dans une jarre pendant trois à quatre mois, et enfin sous forme de pâte fermentée de *prahoc* pour les petits poissons.

Pour les autres groupes ethniques, la pêche reste une activité d'appoint y compris pour certains comme les Brao et les Kachok qui habitent pourtant en bordure de rivière. Elle n'en reste pas moins importante car elle est pratiquée dans les innombrables cours d'eau et ruisseaux qui drainent la région, et procure ainsi un apport nutritionnel non négligeable lors de la période de soudure et de la saison sèche où, grâce à l'absence de courant, à l'étiage et à l'assèchement partiel de certains cours, la capture du menu fretin est facilitée. La méthode principale consiste à dresser un barrage suffisamment résistant dans un emplacement où existe déjà une petite dénivellation de terrain. À 4 à 5 mètres en amont, on érige un premier barrage avec des rondins de bois arrimés à la berge afin que les feuilles et les branchages n'obstruent pas le piège. En aval, à l'endroit qui présente une petite déclivité, on installe un tressage de vannerie renforcé par des lattes de bambous sur toute la largeur du cours d'eau. Au centre de celui-ci, une nasse rectangulaire, de plus de trois mètres de long sur un mètre de haut et fermée à son extrémité par une trappe mobile, est disposée horizontalement. Surplombant ainsi la rivière, elle catalyse les eaux qui se déversent plus loin avec fracas tandis que les poissons restent piégés à l'intérieur. Dans les plus petits ruisseaux, ces grandes et magnifiques installations sont remplacées par des nasses de faible dimension, en forme d'entonnoir, dont la longueur n'excède pas un mètre : elles sont le plus souvent constituées d'un bambou dont l'extrémité est fendue en plusieurs lamelles liées ensemble par un tressage

sommaire. Ces constructions sont privées et les prises vont uniquement à la famille concernée. Généralement, on installe ces nasses si possible à proximité des essarts, ou sur la route qui mène au village ; des signes (bambous acérés, bois croisés) en indiquent la propriété et marquent l'interdiction d'usage à tout étranger.

Quelques pêches collectives à caractère rituel se font à l'aiguade d'une petite rivière au moment des semailles, le plus souvent au moyen de substances contenant des ichtyotoxines. C'est ainsi par exemple que plusieurs produits végétaux connus des Tampuan – écorces pilées (*Diospyros hermaphroditica*, *Barringtonia acutangula* Gaernt.), racines (*zyzygium* sp., *Millettia*, *Papillonacées*), fruits du latanier (*Corypha lecomtei* Becc.) et autres feuilles pilées et écrasées – sont utilisés. Des pêches/expéditions susceptibles de s'étaler sur plus d'une semaine et nécessitant des déplacements de plus de 30 km ont été mentionnées³⁶ : elles sont toutefois loin d'être pratiquées dans tous les villages du plateau.

La chasse constitue une activité fréquente, exclusivement masculine et le plus souvent individuelle. Jacqueline Matras constate que chez les Brao les activités cynégétiques sont loin de tenir une place comparable à celles de la pêche. Cette affirmation est cependant loin d'être vérifiée chez l'ensemble des populations de Ratanakiri. Chez les Tampuan par exemple, la chasse fait partie intégrante des activités quotidiennes. Les jeunes apprennent à se servir de la fronde et surtout de l'arbalète (*chieur hâ*) – l'arme majeure utilisée par tous les groupes ethniques – pour ainsi dire dès qu'ils sont en âge de marcher en utilisant des modèles réduits confectionnés par les adultes. À partir de l'adolescence ils reçoivent une arbalète de plus grande taille qu'ils conserveront toujours avec eux par la suite. L'apprentissage des comportements saisonniers des animaux, de leur habitat, et l'imitation remarquable de leurs bruits sonores font partie intégrante de l'éducation traditionnelle que transmet le père à son fils. À chaque déplacement dans la forêt, ne serait-ce que pour se rendre du village au champ, les jeunes hommes emportent systématiquement leur arbalète au cas où ils rencontreraient un gibier sur le chemin. Au cours de la saison de travail dans les essarts, il n'est pas rare de voir les hommes profiter d'un moment de répit dans la journée pour aller se mettre à l'affût à la lisière du bois ou près d'une mare où le gibier vient s'abreuver. Dans certains villages kreung et brao les chasseurs se servent d'abris mobiles de forme sphérique en bambous et pailles de riz et se déplacent cachés de la sorte dans la forêt. Durant la saison humide, les

³⁶ J. Matras, 1983, *op. cit.*, p.385.

Kachok et les Brao qui s'adonnent à l'agriculture irriguée partent chasser la petite faune (serpents, oiseaux, grenouilles, rats des champs) à la tombée de la nuit dans les rizières. Ils sont équipés d'une lampe torche ceinte sur la tête et accompagnés par une horde d'enfants gesticulant et hurlant censée inciter le gibier à sortir de leurs caches. D'autres enfin utilisent des armes à feu³⁷ (petits mammifères, oiseaux) : manière certes plus expéditive mais bien plus équivoque au regard de l'équilibre environnemental. En saison sèche une autre technique consiste à enduire de glu (à base de plusieurs oléorésines) les petites branches d'un arbre afin de retenir prisonnier les oiseaux. La préparation de pièges est également très répandue : elle a pour objet non seulement de se procurer des animaux pour l'alimentation mais de protéger les cultures de tous ces prédateurs potentiels. Les principaux types de piège sont le piège-assommoir destiné à attraper les petits mammifères rongeurs, le piège-trappe et le piège à détente réservés pour le plus gros gibier (pangolins, singes, cervidés, etc.). Pour les animaux de taille moyenne tels que les sangliers et les mammifères carnivores, les Proto-Indochinois mettent des substances mortelles – poisons à base de différents végétaux – sur leurs flèches de bambou acérées. En dehors de la chasse au quotidien mentionnée plus haut, il est des moments et des périodes de l'année plus ou moins propices pour la traque des animaux à savoir les nuits de nouvelles lunes en saison sèche et les soirées en saison des pluies. Les Kachok et Jarai partent en petits groupes d'hommes pendant plusieurs jours en direction de vastes territoires inhabités et parcourent plus d'une centaine de kilomètres dans le cadre de ces expéditions où l'on recherche tout particulièrement le gros gibier.

Néanmoins, force est de reconnaître que la faune terrestre représente une faible part de la nourriture carnée qui est plutôt fournie par les animaux domestiques (buffles, cochons, volailles). Alors que ces derniers sont seulement consommés à l'occasion de cérémonies religieuses, les animaux sauvages permettent cependant de diversifier la diète quotidienne. La plupart des villageois s'accordent à dire que la faune de la forêt est à la fois moins diversifiée (sauf peut-être la faune avicole) et moins abondante qu'auparavant. Le gros gibier est rare sur le bas plateau et il est devenu exceptionnel d'attraper, qui un cerf adulte, qui un buffle sauvage, et à plus forte raison un carnassier (tigre, léopard). Dans les années 1960, les troupeaux de bovidés

³⁷ D'après les informations recoupées, les villages auraient reçu de la part du gouvernement de Heng Samrin un quota d'armes à feu pour se protéger des éventuelles pénétrations et retours des Khmers Rouges.

(*Kouprey*, *Gaur*, *Banteng*) et de cervidés ont été sérieusement décimés par les militaires et autres officiels envoyés pour « développer » la région, sans parler des effets dramatiques des bombardements à l'est de la province. Les éléphants sauvages – dont la capture à des fins de domestication entraînait de grandes expéditions collectives – et les tigres qui abondaient autrefois ne se trouvent guère plus que dans les endroits reculés de la région (collines et montagnes au nord de la Sésan, forêts au sud de la Srépok vers Mondolkiri). La guerre entre les Vietminh et les Américains puis la période des Khmers Rouges n'ont fait qu'accentuer la disparition de certaines espèces, notamment les singes, et les crocodiles systématiquement chassés au fusil par les soldats de l'*Angkar*³⁸ et une part de la population n'ayant rien d'autre à se mettre sous la dent au cours des périodes de disette. Aujourd'hui une autre forme de prédation de l'homme envers la faune terrestre est alimentée par la commercialisation accrue de certaines espèces comme le lémur – très recherché pour ses prétendues vertus thérapeutiques et prophylactiques par les Khmers et les Chinois des villes – mais aussi le pangolin – dont les écailles sont réputées dans la pharmacopée chinoise – et les différentes variétés de tortues qui font l'objet d'un négoce international avec la Chine via le Vietnam. Cette demande extérieure tend à prendre de l'ampleur avec l'amélioration des voies de communication de la province avec le reste du pays et la fascination imaginaire qu'exerce chez les populations urbaines certaines parties de l'animal sauvage : canines du sanglier sauvage – à défaut de celles du tigre – servant d'amulette, cornes de buffle sauvage pour leurs qualités aphrodisiaques, panses de mammifères recherchées afin d'augmenter la vitalité et la force.

La connaissance indigène des mœurs et de la morphologie des animaux est certes un réquisit indispensable pour une pratique efficace de la chasse comme de la pêche. Toutefois la connaissance du comportement de la faune aquatique, terrestre et aérienne ne se limite pas aux seules espèces soumises à la prédation : elle se retrouve également chez des espèces n'ayant apparemment aucune utilité pratique que ce soit pour la chasse ou pour la protection vis-à-vis d'animaux dangereux. Nous n'avons pu recenser les multiples catégories génériques ni entrevoir sérieusement les logiques de classification mais il va sans dire que l'ordre taxinomique est indépendant des potentialités d'usage attribuées aux différentes espèces animales. Le savoir vernaculaire intègre de nombreuses espèces non comestibles (ou perçues comme telles) dont une pléthore d'insectes, de papillons et d'oiseaux ; il

³⁸ « L'organisation », le parti révolutionnaire des Khmers Rouges.

constitue à ce titre autant un instrument de connaissance pure permettant d'appréhender le monde qu'un instrument de la pratique destiné à agir efficacement sur lui. Là encore, on peut affirmer que l'agencement des catégories tirées du savoir des populations de Ratanakiri n'est pas exclusivement régenté par la raison utilitaire ou bien par une nécessité d'adaptation à un milieu contraignant faisant fi de toutes autres considérations intellectuelles.

Si la chasse et dans une moindre mesure la pêche sont des activités essentiellement contrôlées par les hommes, il en va tout autrement de la cueillette des plantes sauvages et des divers produits qu'offre la forêt dont le ramassage est effectué surtout par les femmes. Il semblerait toutefois que la recherche, la sélection, le découpage et le transport des nombreuses variétés de bambou constituent une exception notoire à cette règle. La connaissance que les groupes ethniques de Ratanakiri possèdent du règne végétal existant sur leur terroir et les possibilités d'utilisation qu'offre celui-ci sont nombreuses et variées. Quiconque a parcouru la forêt, accompagné par un Tampuan, un Jarai, un Kachok ou un Kavet se rend facilement compte de l'extraordinaire capacité des indigènes à nommer, à décrire et commenter la maturation des arbres et des espèces ligneuses et non ligneuses rencontrées sur le chemin. Sans rentrer dans les détails, on retiendra l'extrême diversité des plantes tirées de la cueillette aussi bien pour l'alimentation, la santé, l'artisanat (plantes tinctoriales, végétaux destinés à la construction de l'habitat), les rituels et autres usages symboliques. Certains végétaux notamment le bambou sont l'objet d'emplois innombrables à tel point qu'il est tout à fait réaliste de parler de « civilisation du végétal » selon l'expression du géographe Pierre Gourou. L'habitat groupé aux maisons sur pilotis entièrement composées de matières végétales (bambous, bois d'œuvre, rotins, herbes à paillote, feuilles tressées, etc.), tout comme les élégantes maisons érigées sur les défrichements viennent attester la parfaite maîtrise de l'homme quant à l'utilisation domestique des produits de la forêt pour la construction. Compte tenu des pratiques d'essartage en vigueur depuis des centaines d'années dans la région et de la mobilité des zones d'habitation, parfois décelables grâce aux anciennes plantations effectuées par l'homme en des lieux où la végétation a repris le dessus, de nombreuses espèces utiles que l'on trouve dans la nature sont en réalité des réminiscences de plantes cultivées. C'est le cas de certaines sortes de bananiers, d'arbres fruitiers et de plantes alimentaires qui se retrouvent à la fois dans les essarts, les jardins villageois et dans les forêts secondaires. En ce sens, les populations indigènes participent à l'augmentation de la diversité biologique de l'écosystème

forestier plus qu'elles ne contribuent à sa diminution comme le laissent croire certains responsables mal informés du développement rural.

Ce qui a été dit pour les modes de classification indigène des animaux est également valable pour la taxinomie végétale : l'intérêt porté aux paysages végétaux et aux différentes plantes ne peut se concevoir dans la limite étroite d'un intérêt purement pragmatique dans la mesure où les cas de plantes, racines et fruits non utilisés mais connus, nommés et identifiés abondent. Notons toutefois que la connaissance des végétaux ne fait pas l'objet d'une systématisation adoptée par l'ensemble d'un groupe ethnique particulier. En ce sens l'étendue des savoirs concernant la nature végétale varie d'un village à un autre, d'un individu à un autre. Aussi les noms vernaculaires peuvent-ils désigner suivant les personnes interrogées tantôt une seule plante, tantôt un ensemble de plantes assez proches par leurs caractéristiques botaniques. Inversement certaines espèces végétales reçoivent deux ou plusieurs noms suivant l'usage auquel elles sont destinées (alimentaire, non alimentaire) ou suivant la partie utilisée (racine, écorce, gousse, tronc, tige, fruit, feuille). Quoiqu'il en soit la richesse du vocabulaire que nous avons pu constater chez les Tampuan au regard du milieu naturel, et que l'on pourrait sûrement retrouver chez les ethnies voisines, montre le souci de ces populations à vouloir comprendre, ordonner et agencer le monde non pas suivant une mentalité prélogique comme le pensait Lévi Bruhl mais suivant une logique à l'état sauvage, pour reprendre l'expression de Claude Lévi-Strauss, qui démontre cette capacité de l'esprit à construire, élaborer des ensembles structurés à partir d'événements non forcément structurés entre eux mais issus de l'expérience de vie quotidienne³⁹.

Une dernière activité non agricole qui mérite d'être mentionnée à l'est de Ratanakiri concerne l'extraction des minerais. L'exploitation artisanale du zircon et d'autres corindons en plus faible quantité (saphir, rubis) date vraisemblablement de plus de soixante ans, à l'époque où les Laotiens commencèrent à creuser des puits dans la région de Bokeo puis de Boloï. Actuellement, ce sont principalement les Tampuan du bas plateau central et éventuellement quelques Jarai à l'est de Bokeo et à l'ouest de O'Yadao qui perpétuent cette occupation qui, dans des conditions d'exploitation relativement précaires et étant donné la moindre qualité des pierres, s'avère d'un faible rapport économique. Il s'agit pour la plupart des Proto-Indo-chinois d'une activité d'appoint, en dehors des gisements plus importants situés juste avant la capitale du district de Bokeo qui sont exploités quasiment

³⁹ Claude Lévi-Strauss, *La science du concret in la pensée sauvage*, Paris, 1962, pp. 3-47.

toute l'année (avec ralentissement en saison des pluies) par des familles tampuan. Dans les villages du centre du plateau, on trouve toujours çà et là quelques puits creusés en période de saison sèche – lorsque le travail agricole est au ralenti – mais rarement plus profonds que 6/7 mètres. Fait intéressant, on décèle cependant chez certains groupes sociaux l'idée que le sol ne peut être « meurtri » (fouillé, sondé) impunément. Certains lieux sont alors frappés de l'interdit de creuser la terre, voire de la gratter en superficie à l'image d'une colline dans le district de Thaveng, scrupuleusement gardé par les villageois brao et cela malgré la présence connue (?) de pierres semi-précieuses dans le sous-sol profond.

En dehors du zircon, les Jarai exploitent – ou plutôt exploitaient avant que les Khmers et Sino-cambodgiens employant de la main-d'œuvre vietnamienne sous payée s'accaparent le terrain et le marché – des mines d'or à ciel ouvert dans le district de O'Yadao. Ici encore le rendement reste faible et les conditions de travail sont extrêmement dangereuses en raison des glissements de terrain (creusement de galeries transversales sans protections efficaces, parfois sans protections du tout). On y trouve également de l'argent et d'autres traces de minerais (bauxite, manganèse...) qui sont le plus souvent délaissées en raison des infimes quantités décelables. L'or est aussi traditionnellement recherché sur les berges de la rivière Sésan et dans certains de ses affluents, en particulier durant la saison sèche. La présence de ce minerai a fait couler beaucoup d'encre et alimenter maintes spéculations sur Ratanakiri, considéré à tort par certains Khmers et Occidentaux comme un El Dorado encore relativement vierge, où il est possible de venir trouver fortune.

Région soit disant enclavée mais qui s'avère être une région de passage et d'échanges datant de longue date, région où la diversité biologique et culturelle est unique au Cambodge, Ratanakiri vit un moment critique de son histoire. Les changements, pour ne pas dire les mutations socioéconomiques à venir, vont inéluctablement bouleverser les pratiques culturelles en vigueur. En modifiant ces pratiques, c'est non seulement une partie du savoir technique qui risque de disparaître mais aussi une partie des conceptions de l'ordre du monde et des relations que l'homme en société entretient avec son environnement. Dans la partie qui va suivre, nous allons nous pencher sur les techniques et les modes de connaissance propres aux pratiques culturelles d'un des groupes qui nous semble le plus menacé dans la mesure où il habite au centre du plateau basaltique sur les terres les plus fertiles de la région et donc sujettes à spéculation tant de la part de l'État, d'investisseurs privés que de la part de compagnies étrangères.

Étude de cas : Société et essartage chez les Tampuan du plateau central

« De plus, et cela a une importance considérable pour des producteurs-consommateurs, la plupart des produits d'un tel champ tirent de l'humus mêlé de cendres une saveur particulière qu'aucune des façons culturales sur sol de vieille exploitation ne peut prétendre procurer (...). Cette senteur originelle augmentée de celle des brasiers récents communique aux produits des cultures forestières l'odeur et le goût d'une vie végétale puissante, spontanée, arrêtée en pleine vigueur, issue de mille décompositions. Il ne s'agit pas d'un parfum de terroir accessoire mais d'une des saveurs primordiales qui, une fois connue, ne peut être que recherchée et dont la privation consciente provoque un manque certain. (...) Les paysans de la forêt, avec le seul recours du sel, cuisinent très simplement, dans l'eau bouillante ou sur la braise, des mets qui tirent un bouquet irremplaçable du rajeunissement soudain et passager de sols enrichis d'accumulations humifères patientes »

(Jean Boulbet, Paysans de la forêt, 1975, p.6)

La description des techniques culturelles et des rituels primordiaux qui leurs sont associés vont mettre en lumière la signification et la logique du système de culture en vigueur chez les Tampuan du bas plateau.

Auparavant certaines représentations véhiculées au sujet des populations d'essarteurs méritent d'être clarifiées. Un premier point concerne le mode de vie des Proto-Indochinois : quelles formes d'organisations sociales commandent leurs pratiques agricoles ? L'essartage est-il associé à un mode de vie itinérant et dans le cas des Tampuan qu'entend-on par mode de vie non sédentaire ? Un second point regroupe un vaste ensemble d'idées sur l'environnement, généralement admises mais sans aucun fondement scientifique, et sur lesquelles reposent les débats concernant les actes et pensées des groupes ethniques de Ratanakiri. Il est donc nécessaire de réduire la part idéologique des discours ayant trait aux rapports entre les sociétés d'essarteurs et leur milieu écologique et la remplacer par des faits concrets issus de l'observation prolongée sur le terrain.

Nous nous concentrerons principalement sur l'étude menée au village Tampuan de *phum* Chorn – 450 habitants – situé à une dizaine de kilomètres à l'est de la capitale provinciale. Ce village appartient à la circonscription du *kebum* d'Aegapiep, au sud-est du district de Ochum. Le *kebum* regroupe trois

autres villages Tampuan de plus petite dimension : *phum* Kroich, *phum* Lom et *phum* Pqua.

Nomades, semi-nomades ou sédentaires itinérants ?

Les Tampuan constituent l'ethnie numériquement la plus importante à Ratanakiri avec plus de 16 000 personnes. Ils représentent également un des trois groupes principaux – avec les Kuy de Stung Treng et Preah Vihear et les Phnong de Kratie et Mondolkiri. Tous relèvent de l'ensemble des populations indigènes vivant sur le territoire cambodgien.

Cela dit, notons d'ores et déjà que l'appartenance ethnique ne constitue pas un cadre de référence exclusif car bien souvent la proximité, voire la cohabitation géographique entre deux ou plusieurs groupes ethniques génère des relations culturelles, sociales et économiques bien plus étroites que celles qui existent au sein d'une ethnie dans sa totalité mais répartie sur un vaste territoire. Par exemple les mariages et les contacts interethniques entre Kachok, Jarai et Tampuan sont fréquents dans le district d'Andong Meas alors que les relations interethniques sont quasi inexistantes entre les Tampuan du centre du plateau et ceux des basses plaines de la Sésan. De la même manière, mais pour des raisons historiques, les Brao et les Kreung présentent dans le district de Lomphat des affinités particulières à tel point qu'ils se définissent eux-mêmes comme relevant d'un même substrat socioculturel que rien ne différencie⁴⁰. En somme, si chaque groupe ethnique de Ratanakiri constitue un ensemble culturel original, certaines différences à l'intérieur même du groupe – liées à l'espacement géographique, à un plus ou moins grand isolement dans la forêt – apparaissent nettement plus marquées que celles entre ethnies voisines que la cohabitation, les mariages, les échanges commerciaux et de services ainsi que les emprunts linguistiques tendent à réduire.

Chez les Tampuan de Ratanakiri on distingue, selon les critères de classification indigène, deux sous-groupes endogames *de facto* et de taille inégale : les « Tampuan du bas »⁴¹ qui sont les plus nombreux et qui vivent au centre et à l'est du plateau (Ban Lung, Lomphat, Ochum et l'ouest de

⁴⁰ Tout fut tenté sous Pol Pot pour détruire les spécificités ethniques que ce soit par le jeu des mariages collectifs entre villages divers sans tenir compte des règles d'exogamie (jusqu'à 50 couples à la fois), le regroupement des villages, l'éclatement des familles par la division du travail et la création de maisons séparées pour les parents et les enfants, l'interdiction de boire la bière de riz et de faire des sacrifices et des festivités en général.

Bokeo), et les « Tampuan du haut » qui habitent sur les contreforts orientaux du plateau et à proximité des vallées du bassin fluvial de la Sésan disséminées dans les districts d'Andong Meas, Veunsai et l'est de Bokeo. Les premiers pratiquent quasi exclusivement l'essartage tandis que les seconds s'adonnent à la culture irriguée tout en conservant de petits essarts dans les forêts adjacentes de leur parcelle défrichée. Les Tampuan du bas opèrent eux-mêmes une autre subdivision socioterritoriale entre ceux habitant dans la circonscription de Ban Lung et ses environs immédiats et ceux des districts d'Ochum et de Bokeo. Cette scission relativement récente – fin des années 1960 – et qui pourrait sembler arbitraire est liée, nous semble-t-il, au processus de khmérisation qui affecte la plupart des villages proches de la ville (habitat aligné le long de la route, emplois dans la plantation et à la ville, contacts plus fréquents et soutenus avec les Khmers, etc.). Elle témoigne ainsi des volontés respectives de certains Tampuan de se démarquer de leurs homologues en affirmant leur intention soit de rester proche d'un mode de vie étroitement lié à la forêt, soit au contraire de se rapprocher du monde khmer. Intégration/assimilation au demeurant largement encouragée par la politique bienveillante du gouvernement provincial qui, il y a quelques années, avait remis des « diplômes » aux heureux villages acceptant docilement la modernisation⁴².

En dehors de ces quelques villages acculturés mais dont le nombre va croissant, l'organisation sociale locale repose sur le village caractérisé par un habitat groupé et situé de préférence dans la forêt et non sur les bords de piste. La création récente d'unités administratives supérieures avec le district puis la commune (*kebum*) et son responsable (*mekbum*) ayant sous sa juridiction trois à cinq villages (*phum*) qui ont chacun un chef (*mephum*) désigné par le gouvernement – mais soumis à l'approbation de la population – a certes des implications au regard de l'accès à l'information concernant les propos et directives des instances provinciales mais elle ne modifie guère, pour l'instant, l'organisation socioterritoriale traditionnelle.

⁴¹ Les termes « haut » et « bas » n'ont rien à voir avec l'hypsométrie de leur zone d'habitat mais plutôt avec la latitude : haut correspond au nord et bas au sud.

⁴² Ce certificat ayant en son centre l'effigie de l'État cambodgien et qui représentait dans ses motifs inscrits (l'école comme pivot de l'assimilation, la femme qui travaille dans un champ irrigué et l'homme en train de gemmer un hévéa) toute l'idéologie nationale face aux populations non khmères montre comment un glissement insidieux s'opère et bouleverse l'identité des groupes locaux. Voir H. Jonsson, *Report to Health Unlimited on Health Issues among Upland Groups in Ratanakiri Province*, p.2 sq.

Celle-ci circonscrit pour chaque village un territoire aux limites tacitement reconnues sur lequel chaque famille nucléaire défriche une parcelle de forêt pour ses besoins agricoles. Tous les un ou deux ans, le champ défriché (*mir*) est élargi et certaines parties du lot original sont abandonnées. Au bout de trois à cinq ans, suivant la qualité de la terre, la famille quitte définitivement l'emplacement et part à la recherche d'un autre terrain à défricher. Auparavant le village entier déménageait tous les 10/15 ans lorsque les terres cultivées devenaient trop distantes de l'habitat. Ce changement pouvait s'opérer soit à l'intérieur même du finage soit à l'extérieur et dans ce cas un nouveau territoire, en accord tacite avec les villages voisins, était matériellement et symboliquement délimité. Si ces mouvements sont devenus plus rares de nos jours en raison des contraintes imposées par l'État mis à part dans les zones éloignées, il est toutefois fréquent de constater des déplacements collectifs suite à une épidémie mortelle ou à un nombre de décès inexplicables dans une même famille. C'est ce qui arriva en 1993 à *Phum Kao* dans le district de Bokeo où, suite à une quarantaine de morts (enfants, adultes, vieillards) au cours d'un cycle agricole, le conseil des anciens décida, après l'échec des sacrifices destinés à apaiser les génies du village et de la forêt, de transférer le village en son ancien site et de lui redonner son nom originel *Shorok Paley*. Une succession de décès est en effet interprétée comme une manifestation des génies des lieux ne voulant plus que les humains occupent leur territoire⁴³. Les expressions métaphoriques de la forêt « chaude » et de la forêt qui « brûle sans feu » signifient la nécessité pour les humains de quitter au plus vite un lieu hanté par des génies peu enclins à la cohabitation avec la société des hommes⁴⁴.

De tels déplacements ne constituent en rien une exception mais ne justifient pas l'appellation « nomade » comme il a souvent été dit, pas plus qu'une famille khmère ou chinoise déménageant d'une maison à une autre, d'un village à un autre, ne sera aucunement considérée comme un groupe ambulante. Les migrations villageoises sur de longues distances furent le fait d'événements exceptionnels dans le passé (guerre, problèmes politiques, recherche de nouveaux territoires suite à une pression démographique) et dans une moindre mesure dans le présent (décès en cascade, conflits, décision du gouvernement) mais ne constituent pas un trait inhérent aux conceptions indigènes. L'image d'une région où circulent sans arrêt et

⁴³ La terre appartient aux génies de la forêt et non pas aux hommes.

⁴⁴ Nous verrons plus loin qu'un abandon soudain d'essarts peut être rattaché à des raisons similaires.

pêle-mêle des groupes errant au hasard dans la forêt – avec hommes en tête transportant les maigres possessions matérielles, suivis des femmes traînant des enfants en haillons et de tout un cheptel de cochons, buffles et volailles traçant la cadence – n'est que le produit d'une fiction imaginaire, malheureusement bien ancrée.

En fait, l'agriculture itinérante sur brûlis telle qu'elle est réalisée à Ratanakiri est une pratique stable car les familles sont tout à fait conscientes d'un retour éventuel sur un espace défriché que l'on abandonne⁴⁵. Il s'agit donc d'une mobilité limitée à l'intérieur d'un espace défini, soumise à l'approbation des génies de la forêt et du conseil des anciens du village (constitué « d'hommes respectables » issus de chaque clan). L'essartage – terme qui semble plus adéquat que l'écobuage, l'agriculture forestière et la culture itinérante sur brûlis – implique de savoir gérer le capital sylvestre de manière à lui préserver son potentiel agricole et sa vigueur de régénération à l'intérieur d'un cadre spatial bien déterminé. Par ailleurs nous avons déjà attiré l'attention sur le lien étroit entre l'organisation sociospatiale villageoise et la dispersion territoriale des essarts sur le finage ; la première servant de référent à la seconde. Or pour que le système fonctionne d'une façon cohérente, c'est-à-dire pour que cette projection de l'ordre social dans le processus de domestication de la nature se réalise, une relative permanence de la zone d'habitat groupé est essentielle puisque sans elle disparaît l'épicentre à partir duquel est perçu non seulement le territoire villageois – avec ses relations, ses discordes et ses histoires familiales – mais aussi l'ordonnement du paysage et du cosmos. En ce sens, à l'opposé de véritables bandes de nomades chasseurs/cueilleurs existant encore en Malaisie (Orang-Asle au centre de l'île principale), auxquels on peut rajouter quelques horticulteurs forestiers en Thaïlande (les « esprits des feuilles jaunes » dans les forêts du nord-est), les Tampuan comme les autres groupes de Ratanakiri sont plutôt des semi-sédentaires, voire en certains endroits des quasi sédentaires dans la mesure où leurs villages sont implantés depuis plus de 20 ans au même endroit et le resteront encore⁴⁶.

⁴⁵ Il n'en va pas de même pour tous les essarteurs. Jean Boulbet avait signalé dans le sud Vietnam l'existence de peuplades nomades, les Cils (un sous groupe Mnong ?), qui chaque année défrichaient un pan de forêt primaire pour cultiver leurs jardins sur les zones de hauts plateaux normalement épargnées de toute action anthropique par les autres Proto-Indochinois (*In Les Paysans de la Forêt*, 1975, *op. cit.*).

⁴⁶ *Phum Chorn*, où nous avons mené notre étude, est établi depuis 1979 sur le même site (suite p. 69)

Ce point étant admis une fois pour toutes, il en impute que les modalités de mise en valeur de la terre et leurs périodicités d'utilisation ne peuvent se comprendre en terme d'instabilité ou de mobilité de l'habitat. C'est l'erreur qu'ont commis les autorités dans les années 1960 en pensant sédentariser les cultures (création de rizières inondées ou irriguées), et donc orienter les villageois sur de nouveaux modes d'occupation de l'espace, uniquement en forçant les populations du district de Thaveng à s'installer définitivement sur les « zones de repeuplement » (i.e. les bords du fleuve). Bien au contraire les villages brao et kreung concernés, peu enclins à la culture des berges (*chamkar*), continuèrent à défricher mais comme leurs hameaux étaient concentrés et localisés en file indienne suivant la conception khmère, il s'en est suivi un déboisement plus intensif de l'arrière zone forestière limitrophe. Déboisement dont on ne peut nier la responsabilité ultime des populations locales, mais qui n'en demeure pas moins la conséquence d'une initiative gouvernementale irréflective.

À l'agencement socioterritorial du village et de son finage correspond une structure sociale élaborée. Chaque *shorok* est composé de plusieurs clans exogames (*omay pong*) composés eux-mêmes de plusieurs lignées non hiérarchisées. L'organisation spatiale du village reflète de façon remarquable l'organisation sociale lignagère en attribuant une partie précise de l'espace habité à un groupe apparenté en lignage. À *phum* Chorn où cinq clans d'inégale importance numérique cohabitent (*pong Ting, Trao, Klaong, Romam, Kwa*), chaque lignage – en l'occurrence un à cinq à l'intérieur d'un clan – occupe une des huit directions cardinales⁴⁷ dans un espace symboliquement délimité. Chaque unité résidentielle ainsi identifiable est composée d'une ou plusieurs maisons dont les membres possèdent le même nom. Une unité comprend en général une maison principale habitée par les parents, les vieillards et les jeunes filles non mariées et un groupe de petites maisons séparées ou contiguës où habitent les jeunes garçons célibataires à partir de la puberté, les filles mariées avec leur mari et leurs enfants. D'autres membres de la famille élargie peuvent venir s'adjoindre, notamment lorsqu'un couple a été décimé par une maladie ou quand une personne jeune ou âgée se retrouve seule. Certains ensembles de maisons peuvent alors rassembler jusqu'à plus de quarante personnes. Dans les villages tampuan les plus

...et les habitants n'ont aucunement l'intention de déplacer leurs maisons (à moins d'un accident grave : épidémie, guerre, morts répétées...). Avant les années 1970, l'emplacement du village se situait seulement à quelques dizaines de mètres de l'actuel et devait le rester durant plus d'une vingtaine d'années.

⁴⁷ Nord, sud, est, ouest, nord-est, nord-ouest, sud-est, sud-ouest.

reculés (Andong Meas), les habitats sont plus vastes et un clan peut occuper une seule longue maison (*beyding*) pouvant aller jusqu'à plus de trente mètres de long sur cinq ou six de large⁴⁸. Une unité résidentielle constitue une entité sociale, économique, rituelle et politique indépendante et c'est seulement à l'occasion de grandes cérémonies annuelles que toutes ces unités se retrouvent ensemble, réaffirment la cohésion sociale du village avant que les groupes ne se séparent de nouveau à l'approche de la saison des pluies et du nouveau cycle agricole. Ce lot de maisons s'appelle *moïn kwa moïn oïn* (littéralement : une casserole pour une maison), ce qui signifie que les individus peuvent partager quotidiennement le repas, même si dans la réalité chaque famille nucléaire possède dans la grande maison son propre âtre. Mais que les couples mariés partagent ou pas la même maison et prennent leur repas ensemble ou séparément, il n'en reste pas moins que chaque foyer a sa propre réserve de riz et accomplit individuellement les cérémonies propitiatoires dans ses champs respectifs.

La structure clanique est importante pour la position individuelle de l'individu au sein de la collectivité, mais l'unité sociale de référence aussi bien dans le village que dans le champ reste bel et bien la famille nucléaire (*omey kanta*). Un jeune couple, dont l'âge de mariage moyen est rarement plus de 20 à 22 ans pour les hommes et un peu moins pour les filles, n'acquiert pas immédiatement son statut d'indépendance. Il faut pour cela qu'il prouve sa capacité à cultiver son propre champ, donc à réaliser lui-même chaque opération culturale, y compris l'abattage des arbres. Il doit également être en mesure d'accomplir proprement les sacrifices aux divinités et d'organiser lui-même des festivités. Il s'en suit une période d'apprentissage allant de deux à trois ans où les nouveaux mariés cultivent en commun le champ des parents. Il n'y a toutefois pas de règle stricte et le contexte familial peut pondérer et nuancer le caractère à tendance individualiste des familles nucléaires lorsque, par exemple, les parents sont âgés, impotents et fatigués (ce qui est rare !) ou temporairement incapables d'assumer indépendamment le travail des champs (maladie, handicap, etc.). La diversité et la malléabilité des structures familiales viennent compenser la division nucléaire des unités socio-économiques de production qui sont à leur tour renforcées par un système

⁴⁸ Une maison commune ne signifie pas promiscuité dans la mesure où chaque couple et presque chaque enfant pubère et célibataire a sa propre intimité. Des cloisons séparent de petites chambres étroites et fermées par une mince porte donnant sur un couloir transversal où sont installés les divers foyers de cuisine. Au centre de la maison se tient une « salle de réception » où l'on accueille les étrangers, où l'on boit la bière de jarre et où les invités peuvent dormir.

d'entraide et d'échange des forces de travail tant à l'intérieur du lignage qu'entre les familles issues de clans différents mais unies par les liens de mariage.

La société tampuan repose sur un système matrilocal, monogame et matrilineaire. Plus une famille a de filles, plus la maison est grande et plus elle en tire du prestige. La nomenclature de la parenté est classificatoire : les hommes et les femmes d'une même génération d'un même *pong* s'appellent frère et sœur et toute relation sexuelle, considérée comme le plus grave des incestes, est strictement prohibée à l'intérieur de cette unité sociale. De même, la classification par génération suppose qu'il n'y a qu'un terme pour chacun des grands-parents (*ya* pour les femmes et *wo* pour les hommes) et idem pour les petits-enfants (*chao komek* pour les petites filles et *chao n'gan* pour les petits garçons). En dehors du clan, les alliances reposent tant sur le choix des parents que celui des jeunes qui ne manquent pas l'occasion d'infléchir la décision. Il existe un mariage de type préférentiel entre les cousins croisés de la première génération (le fils aîné de la mère avec la fille puînée ou cadette du frère cadet de la mère). Les possibilités sont néanmoins variées et seul un interdit rigoureux frappe tout particulièrement le mariage entre le fils de la mère et les filles de la sœur de la mère (étant donné leur affiliation au même *pong*). Après le mariage, qui n'est d'ailleurs pas un réquisit indispensable pour une union officielle et la possibilité d'avoir des enfants⁴⁹, le jeune homme prend le nom clanique de sa femme, va habiter chez ses beaux-parents et devra à partir de ce jour vénérer les ancêtres de sa nouvelle famille, sans pour autant abandonner les siens lorsque des événements familiaux le rappelleront qui pour une cérémonie funéraire qui pour une maladie grave dans la maison de ses parents biologiques. Le mode de résidence uxorilocale n'est pas définitif et concerne surtout les deux à trois premières années, jusqu'à ce que le couple ait au moins un enfant. Après quoi, soit il reste dans la maison commune familiale (cas le plus fréquent), soit il décide de s'installer juste à côté, soit il déménage chez les parents du mari ou soit il se démarque de leur famille réciproque en construisant une maison dans un coin à l'écart de l'unité résidentielle. Il n'est pas rare que des querelles ou des problèmes de compatibilité d'humeur viennent modifier ce qui relève moins d'un ordre social inflexible que d'une tendance qui non seulement est censée reproduire le cadre sociofamilial au cours des générations mais qui produit en son sein des changements

⁴⁹ La cérémonie du mariage impliquant des dépenses non négligeables peut être en effet différée pour des raisons économiques.

internes comme l'illustre le cas des villages situés autour de Ban Lung où l'habitat s'est systématiquement atomisé non pas uniquement au contact des Khmers et de la « civilisation extérieure » mais en raison de la modification de la relation à la terre cultivée (plus proche du village, nécessitant moins d'absence prolongée). Modification qui entraîne à son tour un changement dans le mode d'habitation en vigueur au village. Que la résidence soit matrilocale ou tende à devenir patrilocale par la suite, la contrainte du système (vie intime limitée, émergence de conflits, etc.) est considérablement modulée par la dispersion périodiquement réitérée du groupe familial dans ses champs, éparpillement qui peut durer plus de la moitié de l'année. Cet éclatement nucléaire est propice au maintien de l'harmonie au sein du groupe familial et social plus élargi. Il montre comment certaines pratiques culturelles (essartage sur parcelle individuelle) tendent à faciliter l'adhésion à un système social villageois à la fois structuré et souple qui dans des conditions de travail plus coercitives et collectives serait plus difficilement tenable.

Si l'un des deux partenaires décède, les enfants resteront soit avec leur mère survivante soit avec la famille maternelle si c'est la mère qui est morte. De nombreuses histoires dans les villages racontent les démêlés de maris veufs qui voulant à tout prix conserver leurs enfants se sont heurtés à l'assentiment irrévocable de la belle-famille qui considère la progéniture comme son propre bien : l'homme marié n'étant dans un système matrilineaire qu'une pièce rapportée. En dehors du rapt, la seule solution pour rester avec ses enfants consiste pour lui à continuer à habiter la maison de sa belle-famille et à rester veuf, à moins qu'il n'épouse une des sœurs cadettes de sa femme, où à défaut une nièce⁵⁰. La femme détient les droits de propriété sur la maison, les animaux domestiques et les possessions diverses y compris les objets prestigieux (bracelets, gongs en cuivre, vaisselle en métal) et c'est elle qui transmet le nom à ses enfants. La possession s'avère très symbolique dans la mesure où les gongs qui sont censés lui appartenir ne peuvent absolument pas être utilisés par elle : elle détient seulement le privilège d'en donner l'usufruit à l'homme qu'elle épouse. En cas de divorce, dont les hommes avouent en catimini être les victimes des femmes, les biens accumulés, en dehors des armes de chasse, restent dans la famille de l'épouse, y compris la récolte passée et l'usage du champ qu'il a lui-même défriché⁵¹. Les stratégies masculines sont toutefois efficaces en

⁵⁰ Pratique du lévirat de cadet.

⁵¹ Cependant la plupart des biens privés (rouet, vêtement, pot, vaisselle, outil domestique, etc.) sont mis sur la tombe de la personne défunte.

certaines occasions car dans la réalité l'homme accepte mal de repartir aussi dépouillé qu'il est arrivé ; aussi les revendications suscitent conflits et désordres qui mobilisent alors les familles des deux partis, puis le conseil du village et enfin le chef nominal si un accord n'a pu être conclu. Les droits d'héritage, si maigres soient-ils, privilégient la relation mère/fille avec un avantage pour la plus jeune. Cette règle d'ultimogéniture s'explique par le fait que la dernière des filles est celle qui reste le plus longtemps dans la maison et qui profite des biens et honneurs accumulés par les mariages de ses sœurs. Mais plus que les biens matériels, elle bénéficie de la réputation obtenue par les festivités successives qui se sont déroulées dans la maison, prestige qui retombe non pas sur l'individu qui l'a suscité mais sur l'ensemble de la famille⁵². Étant en quelque sorte le « reflet » de la maison, elle devient donc *de facto* celle sur qui les parents comptent la plus, celle qui aura la plus grande responsabilité dans la maison (qui deviendra la sienne) et celle en conséquence pour qui le choix du mari sera plus attentif, puisqu'à lui reviendra non seulement les fameux gongs mais également le prestige de l'unité de résidence.

Sous l'impulsion des diverses interventions externes et notamment des initiatives des chefs de village élus et payés par le gouvernement pour insuffler de nouvelles idées, les comportements coutumiers face aux règles de transmission des biens se modifient chez certaines familles qui entendent partager équitablement leurs possessions entre tous leurs enfants. Cette dynamique du dehors se renforce d'une dynamique du dedans lorsque, nous l'avons vu précédemment, la terre devient un capital pouvant être immobilisé, c'est-à-dire qui se transmet et se partage, contrairement à ce qui se passe pour l'essartage vis-à-vis duquel la notion de propriété privée n'existe pas.

Toutes ces caractéristiques sociales esquissées rapidement témoignent d'un mode de vie remarquablement organisé, certes soumis à des fluctuations et des changements – en particulier avec l'introduction de la notion de propriété, de l'économie de marché et de l'argent (les Tampuan comme leurs voisins veulent être payés en dollars !) – mais dont le lien symbolique et matériel avec la terre reste fortement marqué. On n'appartient pas à une région, à un district mais à un village dont le territoire est « affectivement » balisé. Aucune trace de propension envers un nomadisme défalqué de tout attachement durable à l'espace vécu n'est perceptible chez

⁵² La cadette est l'incarnation de la plus haute position rituelle au sein de l'unité familiale grâce aux festivités nombreuses qui se déroulent en particulier lors de la saison sèche.

eux comme d'ailleurs chez les autres groupes voisins. La terre que l'on utilise et cultive est la terre où les ancêtres ont vécu, et le village que l'on habite porte l'éponyme de celui qui fut à son origine. L'identité passe avant tout par l'appartenance à un territoire restreint dont les modalités de mise en valeur vont être passées en revue.

Le contexte d'utilisation des sols et de la forêt : risques écologiques imaginaires, potentiels et réels

L'efficacité et le caractère reproductible, sous certaines conditions, de l'essartage ont été démontrés par plusieurs auteurs en Asie du sud-est⁵³. Or, que des populations pratiquant l'agriculture sur brûlis servent de référence et de modèle, voilà qui n'est pas sans bouleverser certaines opinions bien ancrées, censées plaider la cause de l'environnement. Opinions dont les projets de développement rural à Ratanakiri, nationaux et/ou promus par des organisations étrangères, font écho lorsqu'ils proposent de sédentariser cette agriculture perçue comme étant destructrice et d'une époque révolue.

Parmi les conditions incontournables pour le maintien du système agricole on en retiendra deux qui, bien qu'unanimement reconnues, ne sont pas toujours analysées sereinement et en tenant compte des particularités locales : il s'agit de *la faible densité démographique et de la repousse forestière*. C'est en effet à ces deux critères que s'attaquent en priorité les détracteurs de l'essartage et les promoteurs d'un développement nouveau, alternatif, viable. D'une manière générale, on présume que la faible densité de population des groupes ethniques est passagère, liée aux conditions de vie déplorables et que, compte tenu des hypothétiques améliorations sanitaires et socio-économiques, le nombre d'habitants va augmenter de manière significative. Ils ne peuvent donc continuer à vivre et rester ainsi.

Malheureusement l'absence de données démographiques fiables et par conséquent l'impossibilité de réaliser une analyse projective contribue à être un sérieux obstacle à la connaissance démographique des Proto-Indochinois. Les recensements à Ratanakiri ont été rares dans le passé et de qualité fort inégale : ils n'autorisent en tout cas aucune vision dynamique du peuplement.

⁵³ Georges Condominas, Les Mnong Gar et leur environnement, *Etudes rurales*, Paris, 1983, pp. 11-76 ; H.C. Conklin, *The Study of Shifting Cultivation*, Washington, 1961 ; Jean Boulbet, *Le miir, culture itinérante avec jachère forestière en pays maa'*, Paris, 1966 ; Pierre B. Laffont, *L'agriculture sur brûlis chez les Proto-Indochinois des hauts plateaux du Centre Vietnam*, Bordeaux, 1967 ; Edmund Leach, *Some Advantages of Shifting Cultivation*, New-York, 1957.

Même si cette lacune est couramment complétée depuis la fin des années 1980 par des enquêtes relevant de la projection⁵⁴, de nombreuses croyances relatives à la prodigieuse fertilité des familles viennent brouiller les cartes. L'image du bon sauvage copulant allègrement dans une ambiance de libertinage va bon train. Il va sans dire qu'elle n'est que le reflet des fantasmes de ceux qui les édictent. Aucune enquête scientifique sur les populations montagnardes du Laos, du Cambodge, du Vietnam ou de la Thaïlande n'a identifié l'existence de telles pratiques⁵⁵. Parallèlement, il ne s'agit pas de dénigrer le rôle essentiel du taux élevé de natalité comme facteur contributif à la croissance rapide de la population, mais il faut alors l'associer au taux de mortalité et à l'espérance de vie si l'on veut obtenir une vision moins parcellaire de la situation démographique. Les tentatives de projection réalisées sous les auspices des Nations Unies pour la province durant la période électorale partent du flou pour aboutir aux plus farfelues des prévisions⁵⁶. Partant du principe que les données de population par district sont fausses ou sous-estimées, elles sont gonflées exagérément en dépit de tout argument valide : comment se fait-il, commente l'auteur, qu'il n'y a que 9368 Kreung dans l'ensemble de la province alors que plus de la moitié (5431) sont recensés dans le district de Ochum ? Force est pourtant de reconnaître que chaque ethnie a son territoire et que de tels bricolages ne font qu'obscurcir la réalité numérique. Il est encore plus dangereux d'assumer – d'après les dires d'un commentateur mystérieux rapportés par le même auteur – que la plupart des familles commencent à pratiquer l'avortement seulement après le cinquième enfant. De cette idée, corroborée par ses propres observations partielles et partiales sur le terrain (« j'ai effectivement vu de nombreux enfants garçons et filles dans chaque village »), l'analyste suggère d'emblée qu'une famille de cinq enfants est une référence acceptable pour la province de Ratanakiri. D'où l'explosion démographique qui menace.

⁵⁴ Gerard Diffloth, 1989, *op. cit.*

⁵⁵ L'existence chez les Brao et les Kreung de petites cases privées où les jeunes filles vont dormir seules dès l'adolescence, tout comme les maisons communes ou encore les huttes individuelles pour les jeunes garçons chez les Tampuan, alimentent les discussions chez les Khmers qui en concluent à l'existence d'une licence des mœurs. Il n'en est rien en réalité : ces petites maisons sont à proximité de celles des parents qui contrôlent scrupuleusement les comportements de leurs enfants et n'autorisent les intrusions que lorsque le partenaire est officiellement accepté et reconnu comme fiancé et donc comme futur époux de la jeune fille.

⁵⁶ P.M. Hugues, *Report on the Highlanders of Ratanakiri for the Year of the Indigenous People*, Phnom Penh, 1993, p. 4.

Dans le village où nous avons vécu, un couple dont la femme parvient à l'âge de cinquante ans a entre deux et quatre enfants vivants en moyenne (échantillon de 147 familles). Outre le nombre de décès importants, il ne semble pas qu'il y ait une tendance à la profusion incontrôlée. Dans le meilleur des cas, la volonté de mettre au monde un nombre d'enfants supérieur à celui que l'on désire tient aux aléas d'une mortalité importante dans les premiers âges de la vie. La grande majorité des femmes interrogées sont tout à fait conscientes du travail supplémentaire que procure une kyrielle d'enfants en bas âge et l'idée d'une progéniture élevée perçue comme autant de bras supplémentaires pour les activités agricoles ou domestiques n'est pas mise en avant. Même si elles ne constituent pas une généralité, les familles nucléaires ayant seulement deux enfants ne sont pas exceptionnelles. Il ne s'agit pas à notre tour de prendre ces données comme représentatives mais elles montrent qu'il faut rester prudent sur l'idée de croissance effrénée. Des études sérieuses réalisées sur les ethnies montagnardes dans le nord de la Thaïlande viennent pareillement pondérer les représentations imaginaires d'un accroissement naturel élevé et incontrôlé⁵⁷. Les Hmong possèdent le taux le plus élevé : 4,3 % mais sont loin de représenter un cas typique dans la mesure où les autres taux varient de 3,5 % pour les Mien ; 3,1 % pour les Akha ; 2,7 % pour les Kamu ; 2,5 % pour les Lua ; 1,9 % pour les Karen (qui représentent la moitié de l'ensemble des populations autochtones) à 1,1 % pour les Htin. Au total, et à défaut d'avoir prouvé le contraire, un pourcentage de 3 % d'accroissement naturel chez les tribus montagnardes de la Thaïlande semble réaliste.

Plusieurs observations qui ont déjà été évoquées dans d'autres régions de l'Asie du sud-est, en particulier par le même auteur précité, méritent attention et peuvent s'appliquer ici. En premier lieu il est impossible d'extrapoler un accroissement naturel élevé dans une localité, une commune, un district ou spécifique à un groupe particulier et l'appliquer à l'ensemble des populations de Ratanakiri. Les attitudes culturelles jouent un rôle non négligeable dans le maintien ou l'irrégularité de l'accroissement naturel mais les variations locales des conditions de vie doivent être aussi considérées. Or dans les endroits les plus reculés de la province, où aucun service de santé n'assume une quelconque surveillance contre l'hyper-endémicité du paludisme et des maladies respiratoires, une baisse significative et durable de la mortalité n'est pas pour demain. D'autre part, le taux d'accroissement

⁵⁷ Cité par John McKinnon, *Structural Assimilation and the Consensus. Creating Grounds on which to Rearrange our Thoughts*, p. 311 sq.

naturel des populations khmères et chinoises récemment installées n'est sûrement pas en deçà de celui des populations indigènes. La taille des familles des migrants anciens ou récents va souvent au-delà de six enfants ; elle est renforcée par une certaine stabilité et une relative sécurité en raison d'une mortalité infantile nettement moins importante grâce aux infrastructures de santé de la capitale plus aisément accessibles pour les Khmers et les Chinois que pour les Proto-Indochinois.

De ces quelques réflexions, il en impute que l'explosion démographique prévue pour Ratanakiri ne repose sur aucun fondement réel. Si risque d'intensification de la population il y a, elle serait plutôt à rattacher aux politiques gouvernementales qui envisagent la venue de plusieurs milliers de familles khmères mais non au dynamisme des populations aborigènes. Quant à l'alibi sanitaire il est encore loin de parvenir à faire basculer l'équilibre entre les naissances et les décès.

Le deuxième facteur nécessaire à une pratique adéquate de l'essartage est de respecter la période de friche forestière de la parcelle abandonnée. Cette durée correspond à une période de repousse forestière (par rejet de souche essentiellement) ou recrû forestier autorisant comme son nom l'indique la régénération de la forêt après abandon des champs cultivés⁵⁸. Ce facteur est d'ailleurs fortement lié à la pression démographique exercée sur l'écosystème cultivé car dès que celle-ci augmente, la période de friche forestière risque de se raccourcir en raison du manque de terre. Chez les Tampuan, lorsque une famille abandonne ses essarts, les champs retournent à la forêt pour une période variable allant en moyenne de huit à quinze ans. En tout cas, l'endroit ne sera pas utilisé à nouveau avant l'apparition d'une forêt secondaire.

Lorsque la forêt se reconstitue, les espèces arborées extraient du sous-sol les éléments nutritifs et permettent leur concentration en surface dans la biomasse ainsi reconstituée (végétation, litière accumulée). Les apports extérieurs, en particulier la fixation atmosphérique réalisée par les nombreuses espèces de légumineuses, peuvent aussi participer à cette restauration. Là

⁵⁸ Cette période de friche ne doit pas être confondue comme Jean Boulbet l'a fait avec une jachère. H. Crochet (*Agriculture sur brûlis, élevage extensif et dégradation de l'environnement en Amérique Latine*, 1993, p. 281) signale à juste titre que dans l'ancienne agriculture européenne, « la jachère désignait l'ensemble des travaux du sol séparant deux cycles de culture et, également, les terrains soumis à ces travaux. La jachère occupait ainsi la « tête » de rotation (...). Par extension on parle souvent de la jachère pour désigner la période sans culture (et les terrains ainsi « laissés en jachère ») qui sépare deux cycles de culture successifs, pourvu que ces terrains soient soumis à une phase (au moins) de travail du sol ». Ce terme doit donc être rejeté de la terminologie consacrée à l'essartage.

aussi, la quantité d'éléments concentrés en surface dépend de l'importance de la biomasse brûlée et donc de la durée du recrû forestier. Ce dernier est plus ou moins rapide selon la qualité des sols : entre les riches terres rouges basaltiques et les terres argilo-gréseuses des plaines de moyenne qualité, il y a de grandes différences plus ou moins reconnues empiriquement par les villageois (stades de maturité de la végétation, vitesse d'accroissement des différentes espèces végétales, rôle des sols) et qui mériteraient d'être vérifiées par une analyse agronomique.

Les essarteurs savent qu'après quelques années de repousse forestière, la concurrence entre espèces végétales pour l'espace et la lumière tourne au désavantage du tapis herbacé, notamment des herbes à pailote dont il était si difficile à se débarrasser auparavant. Ce tapis herbacé disparaît totalement au bout de quelques années (4 à 6) et fait place à un sous-bois propre que l'on peut alors transformer en champ cultivable. D'après nos propres observations entre décembre et mars – période où les familles partent à la recherche de nouveaux terrains – les défrichements se font dans des zones forestières où la strate arbustive atteint au minimum huit à dix mètres, ce qui laisse supposer au moins une dizaine d'années de recrû compte tenu des conditions édaphiques sur le plateau central. Il y a des exceptions notoires dans le district de O'Yadao où étant donné la pauvreté naturelle de la végétation (bombardements au napalm, défoliants, mais aussi anthropisation accélérée sous les Khmers Rouges), certaines familles jarai défrichent parfois des savanes à *Imperata*. De même autour de villages tampuan de grande taille (plus de 600 habitants), force est de reconnaître que la végétation est fortement – peut-être irrémédiablement ? – dégradée. Ces cas de figure ne peuvent toutefois être pris pour un trait constitutif des populations ratanakiriennes. Il en va ainsi pour quelques endroits, repérés très sporadiquement, montrant une exagération dans la taille des défrichements et ses conséquences désastreuses sur l'environnement forestier. Néanmoins, la majeure partie de la région, une fois en dehors des abords routiers, ne subit pas d'activités anthropiques exagérées de la part des essarteurs. Les villages sont disséminés, leurs finages sont suffisamment étendus et ne se chevauchent pas.

Si l'on se reporte aux imageries satellites, l'évolution du pourcentage de couverture végétale dans la province entre 1985/1987 et 1992/1993⁵⁹ montre une augmentation de 174 km². Autrement dit, cela signifie qu'il n'y a pas eu de déforestation intensive durant cette période. L'agriculture sur brûlis semble avoir baissée mystérieusement – ce qui paraît douteux – à en croire

⁵⁹ Mekong Secrétariat in Cooperation with FAO, Thailand, 1994, *op. cit.* p.94.

la chute vertigineuse de 768 km² à 231 km² tandis que les végétations secondaires (buissons, savanes arborées) ont augmenté. Pour qu'un tel changement soit perceptible il a fallu que les anciennes zones essartées soient effectivement laissées à l'abandon et non réutilisées pour des cultures pérennes comme c'est de plus en plus le cas depuis 1993 sur les axes carrossables lorsque les Khmers de la capitale provinciale achètent les terres défrichées aux Kreung, Brao, Tampuan et Jarai.

Type de couverture	Perte totale	Gain total	Augmentation nette
champ de paddy	70	77	7
culture «de montagne»	4	1	-3
essartage	587	165	-422
plantation	0	34	34
culture de plaine	0	1	1
« woodlands »	83	431	348
buissons naturels	5	3	-2
savane abandonnée	0	116	116
savane herbeuse	0	25	25
marécage	8	0	8
étendue d'eau, forêt inondée	45	123	78
Total	802	976	174

Sources : Mekong Secrétariat, LANDSAT-MSS & LANDSAT-TM, 1 : 250 000, 1993

Tableau 3 : Evolution des données statistiques de la couverture végétale à Ratanakiri (en km²)

La menace de destruction de la couverture forestière n'en est pas moins présente et de nombreuses raisons écologiques et économiques justifieraient l'interdiction de couper impunément la forêt, ou tout au moins de prendre des mesures pour sauvegarder certaines zones⁶⁰ et limiter la destruction définitive des autres. *La question consiste à savoir qui coupe ces forêts.* Si l'on veut rester objectif, force est de reconnaître que la responsabilité en impute aux habitants des plaines cambodgiennes qui sont venus s'implanter

⁶⁰ Deux parcs nationaux sont prévus : un au nord de la rivière Sésan et un à cheval entre le sud-ouest de Ratanakiri et la province de Mondolkiri.

à Ratanakiri ou qui, à distance, spéculent sur les étendues fertiles du bas plateau. La terre accaparée par les investisseurs non indigènes est une terre définitivement soumise aux plantations, à l'agriculture de rente et/ou vivrière ou à l'habitat, et qui ne reviendra jamais à l'état de forêt. Ce processus irréversible n'apparaît pas chez les populations d'essarteurs sauf chez ceux qui, sous les auspices du gouvernement, se mettent à l'agriculture irriguée sur les basses plaines et à la polyculture intensive sur les terres du plateau. À titre de comparaison, un chercheur de l'Institut de Recherche sur les populations tribales à Chiang Mai (nord-est de la Thaïlande) va jusqu'à affirmer que grâce à la présence de populations indigènes, la région septentrionale a davantage de forêts que les autres régions du pays⁶¹. Ses remarques qui pourraient tout à fait s'adapter à Ratanakiri, bien que les conditions de vie et de développement agricole ne sont pas les mêmes, attirent l'attention sur le fait insuffisamment pris en compte de l'intrusion des migrants dans le processus de déforestation de la province.

Une raison supplémentaire concernant le déclin à venir des surfaces boisées est l'arrivée massive des compagnies étrangères malaisiennes et japonaises qui espèrent obtenir des portions importantes de terre pour planter des palmiers à huile. Ces investisseurs parmi lesquels se glissent des personnalités du pays arrivent en terrain conquis avec des capitaux en espèces et des complicités au plus haut niveau du gouvernement cambodgien ; connivences auxquelles ne peuvent résister les promoteurs du développement rural provincial, encore moins les populations locales qui n'ont pas leur mot à dire. Ces derniers n'ont ni l'opportunité de savoir les conséquences écologiques tragiques de la culture du palmier à huile sur les terres rouges basaltiques, ni la possibilité de se heurter aux compromis politico-économiques qui se négocient sans passer par leur truchement. C'est aussi un moyen élégant pour ces compagnies qui, en employant une main-d'œuvre bon marché et efficace pour le nettoyage de pans de forêts (actuellement les Jarai dans le district de O'Yadao), non seulement en attribuent la responsabilité partagée avec les villageois du cru (« du moment où ils coupent, ils acceptent et sont complices ») mais parviennent également à récupérer le bois ainsi coupé à des fins commerciales. L'espace sur lequel les essarteurs peuvent pratiquer la culture sur brûlis commence déjà à se réduire comme une peau de chagrin dans certaines communes et cette perte de terres risque d'inciter les cultivateurs à raccourcir la période tradition-

⁶¹ K. Chupinit, *Hill Tribe Relocation Policy: Is there a Way out of the Labyrinth? A case study of Kampaeng Pbet*, Chiang Mai, 1987, p. 28.

nellement accordée au recrû forestier. Il s'agit donc d'un déséquilibre lié à une intervention externe et non aux seuls comportements des populations locales.

Un autre problème qui est celui de la dégradation des sols est par définition un problème social comme il a été dit et prouvé par Piers Blaikie et Harold Bookfield⁶². De purs mécanismes écologiques tels que l'érosion naturelle ou les glissements de terrains existent avec ou sans interférence humaine, mais pour que ces procédés soient perçus comme une « dégradation » il faut introduire des critères sociaux ayant trait à son utilisation factuelle ou potentielle. La dégradation se rapporte à une perturbation de la nature provoquée par l'homme. À Ratanakiri – contrairement au reste du Cambodge où la modification de l'environnement est principalement liée au commerce illicite de bois – la dégradation du milieu écologique est systématiquement ramenée aux pratiques forestières destructrices des populations indigènes. Là aussi, un grand nombre de mythes qui, semble-t-il, tendent à l'universalisme, faussent les données du problème. Suite à la sécheresse de l'année 1994, la croyance populaire a voulu rappeler que c'est la destruction de la forêt qui réduit la pluviométrie. Cette affirmation innocente est reprise comme argument pseudo-scientifique : en maintenant l'humidité dans l'atmosphère, les forêts augmentent le volume des précipitations. Et inversement. Bientôt on attribuera aux essarteurs non seulement l'instabilité du climat régional mais aussi l'irrégularité des pluies d'une grande partie du pays. De même la déforestation favoriserait les inondations en période humide. C'est encore la faute aux « vilains » tribaux (les Kachok et les Jarai) qui coupent et recourent le bois le long de la haute Sésan. Argument scientifique néanmoins totalement écarté, ou tout au moins pondéré, par les hydrologues forestiers :

« La notion populaire que les forêts retardent et ralentissent les inondations et les prolongent durant les périodes de basses eaux... était encore en vogue parmi les scientifiques spécialistes de la foresterie au milieu du vingtième siècle. Il est vrai jusqu'à un certain degré que les forêts diminuent « les submersions des sommets » mais les plus vastes inondations enregistrées ont eu lieu dans des zones de forêts drainées... La notion attrayante que l'existence de la couverture forestière prolongera l'inondation durant les périodes de basses eaux est entièrement fautive » (traduction personnelle d'après une citation reprise par John McKinnon, op. cit. p. 323).

⁶² Piers Blaikie & Harold Bookfield, *Land Degradation and Society : Defining and Debating the Problem*, London, 1987.

L'érosion des sols est une question brûlante qui ne peut être éludée. Elle suscite de nombreuses préoccupations à Ratanakiri. Lorsque les français installèrent dans les années 1960 plus de 2 200 hectares de plantation d'hévéas, ils surent tenir compte des derniers acquis de la science agronomique : plantation suivant les courbes de niveau, prise en compte de la localisation des terrains, densité de 625 arbres à l'hectare, essais de semis directs, protection des sols. Qu'en est-il de la préservation des contreforts basaltiques du plateau où des pentes supérieures à 5 % sont cultivées ? Dans des contextes de sols différents, à défaut de références locales, une étude menée dans le nord de la Thaïlande sur des essarts (il s'agit de sols acides mais également pentus) a montré une perte de sol estimée à 96 tonnes à l'hectare, soit 20 fois plus que la perte « tolérable ». Sur les terrains plats alluviaux la perte se restreint entre 12 et 50 tonnes à l'hectare. Les estimations générales concernant l'érosion sont une chose et elles ont le mérite d'indiquer l'existence d'un problème. Cependant, des études sur les causes précises d'érosion provoquées par la mise en culture doivent fournir une autre perspective que des généralités et prendre en compte une foule de données (type d'agriculture, période d'utilisation, méthode et technique de culture, inclinaison et type de sol, granulométrie, etc.). L'érosion est un phénomène permanent et naturel qui apparaît aussi bien dans les forêts primaires que dans les formations secondaires et/ou anthropiques. Le tout est de mesurer le rôle dévolu aux populations. En l'absence de sondages scientifiques réalisés à Ratanakiri (ou tout au moins disponibles), il est bon de se rappeler que les populations d'essarteurs sont les premières à être concernées par leurs propres actes. Sans pour autant les assimiler à des écologues scientifiques, une connaissance empirique accumulée au cours des âges leur a inévitablement conféré un savoir ethnoécologique les autorisant à perpétuer leur mode de culture. Peut-être y a-t-il eu des changements dans les techniques, des modifications opérées au cours du temps et en fonction des contraintes au gré des époques (esclavage, périodes d'insécurité, migrations et interférences), peut-être sont-ils alors en mesure d'intégrer à leur façon les nouveaux impératifs qui leur sont édictés par les Khmers.

Face à ces faux problèmes énoncés, ou plutôt face à des problèmes réels dont les bases sont mal jetées, les solutions couramment proposées sont évidemment orientées, pour ne pas dire tronquées. Elles ressortent principalement de deux catégories : les premières issues sont directement formulées tandis que les secondes ne sont pas expressément avouées bien qu'elles constituent tacitement la clé de voûte du système que le gouvernement veut mettre en place.

Les aveux explicites comprennent la politique de déplacement et de sédentarisation des populations. Il s'agit d'une politique partiellement entamée destinée à prendre de l'ampleur et dont les antécédents remontent aux années 1960. Les bassins fluviaux de la Sésan et de la Srépok seraient les lieux d'accueil privilégiés. Les terres où l'on envisage de les reloger ne sont bien entendu pas les meilleures terres. Il y a peu de chance pour que les villageois s'en contentent dans la mesure où ils ne retrouveront pas ce qu'ils ont perdu en terme d'espace alloué, de qualité de sol, de nourriture disponible, de terrain de chasse ni même d'accès à la capitale pour ceux qui le souhaitent. Un changement de biotope nécessite l'introduction de nouvelles techniques agricoles adaptées à la plaine ; c'est non seulement une manière de marginaliser l'essartage, sans toutefois l'éradiquer, mais également une façon de modifier l'organisation socioculturelle des villages en khmémisant leur agriculture. Ces transformations sont supportées par des projets d'éducation, de santé et dans un avenir proche par le planning familial : « Il faut absolument limiter la taille de leur famille, sinon ils vont nous envahir » disait un haut fonctionnaire ayant lui-même plus de six enfants.

Certains aveux latents sont, pourrait-on dire, des secrets de polichinelle. La khmémisation constitue le premier point. L'intégration est tout à fait justifiée dans un contexte de société plurale mais dans les faits elle se rapproche plus de l'assimilation que de la cohabitation fraternelle. Les droits des populations minoritaires sont inexistantes et il n'y a rien qui puisse les protéger de l'accaparement de leurs terres, de leur droit à gérer autrement leurs modes de production agricole⁶³. Le rejet d'une forme de vie en décalage avec le paradigme de la modernisation est patent dans les discours et les actes des décideurs, même si certains sont animés des meilleures intentions et affirment travailler pour le bien des populations. Pour la cause, il est dit que c'est l'ignorance et la misère qui poussent les indigènes à perpétuer un mode de vie dépassé dont ils sont les premiers à pâtir. En ce qui concerne la culture – prise dans son sens étroit – on s'accorde à penser qu'il faut préserver les objets, les artisanats, les danses et les chants, à montrer de temps en temps un sacrifice lors d'une présentation touristique. Mais peut-on détacher les parties du tout : conserver ça, rejeter cela...? Que signifient hors contexte les magnifiques chants « a cappella » que les femmes tampuan dédient secrètement à la nature quand elles défrichent les

⁶³ La question de la nationalité cambodgienne est un problème épineux dans la mesure où la constitution stipule que la nationalité est accordée aux Khmers parlant et écrivant le cambodgien. En ce sens, seule une infime minorité des populations ethniques peut prétendre à être de citoyenneté cambodgienne.

broussailles ? L'uniformisation est plus facile à planifier et à promouvoir que la différence et la tolérance. Plus encore, et c'est le second point, sous prétexte de sécurité régionale, il s'agit de contrôler les populations, de savoir exactement où elles se trouvent. Les alibis de la sécurité et du contrôle justifient la concentration en zones d'habitat en des lieux facilement accessibles. En conséquence, et il s'agit du troisième point capital, ces déplacements de population autorisent la mise en disponibilité de terres exploitables qui, rappelons-le, sont parmi les plus convoitées du pays.

Vouloir faire changer d'écosystème (social et naturel) les populations du bas plateau va de pair avec un réajustement de leurs pratiques culturelles. Ce constat nous ramène au problème de la relation de l'homme à son environnement : avant de transformer quoi que ce soit, il apparaît judicieux de cerner le sens et la logique du système d'essartage qui est l'objet de tant de maux. Cette compétence fait non seulement partie du patrimoine culturel des Tampuan et, rien qu'à ce titre, mérite d'être répertoriée. Elle peut en outre être envisagée sous l'angle de sa viabilité, afin d'entrevoir les potentialités de participation des acteurs locaux à leur propre projet de développement ainsi que la contribution qu'ils peuvent apporter à la connaissance des écosystèmes locaux.

Une connaissance de la nature assortie d'un itinéraire technique minutieux

L'essartage est un procédé commode qui permet de mettre en valeur des sols de qualité très diverse et au modelé irrégulier. En l'absence d'irrigation et de drainage des eaux de pluie, il constitue un des modes privilégiés de mise en valeur d'espaces peu accessibles⁶⁴, là où des cultures permanentes exigeraient d'énormes moyens, difficilement réalisables voire impensables. Il nécessite un appareillage technique minimum sans animaux de trait, sans charrues ni instruments volumineux : la gamme des outils se réduit le plus souvent à l'indispensable coupe-coupe (*mok*), la hache à balancier (*Kal dong*), le couteau courbé à long manche (*chaenouth*) et le bâton à fouir (*romol*). Lors des semis, la surface de la terre défrichée n'est pas retournée ni labourée. Aucun engrais exogène n'est ajouté en dehors des

⁶⁴ Une autre possibilité est la culture sur terrasses dont les procédés de mise en œuvre sont bien plus complexes. Il s'agit cependant d'un trait de civilisation que l'on retrouve chez les Hanunoo' aux Philippines (Voir H.C. Conklin, *ibid.*) mais qui est totalement inconnu des Proto-Indochinois.

cendres des bois débités puis brûlés. Les Tampuan gardent toujours à l'esprit que la trouée qu'ils ont effectuée dans la forêt est provisoire et que son devenir est de retourner à l'état de nature : l'essart cultivé s'appelle *miir* et une fois abandonné il devient *chiumpar*, c'est-à-dire la terre où de jeunes arbres repoussent, jusqu'à ce qu'il soit à nouveau *pri kara* (*pri* = forêt et *kara* = mature), la forêt que l'on peut défricher à nouveau.

Pourtant n'est pas essarteur qui veut. Les obligations sont multiples (surveillance du champ, devoir pour la société villageoise de se disperser au cours du cycle agricole), certaines opérations culturales sont physiquement éprouvantes (coupe des arbres, défrichages et désherbages répétés) et parfois dangereuses (mise à feu de la parcelle, arbres qui tombent). Le travail que doit fournir un Tampuan pratiquant la culture itinérante sur brûlis est supérieur en temps et en énergie dépensée à celui du riziculteur des plaines cambod-giennes. Jean Delvert mentionne que, traité de façon expéditive « à la cambodgienne », le riz irrigué demande en certains endroits au maximum 60 jours de travail par hectare et par an : 10 pour 2 labours, 8 pour la pépinière, 18 pour le repiquage, 10 pour la moisson, 11 pour le battage, transport, engrangement. Une famille de 5 personnes ayant 2 à 3 ha travaille donc 120 à 180 jours pour une production très moyenne⁶⁵. Une monographie à Siem Reap relate seulement 15 jours de travail dans la rizière inondée pour une famille de même taille par an et par hectare⁶⁶ ! Il s'agit certes de cas extrêmes mais qui n'ont pas leur équivalent chez les essarteurs. Une étude menée à Ratanakiri chez les Tampuan stipule une moyenne de 190 jours de travail annuel⁶⁷, tandis que celle de Jacqueline Matras chez les Brao n'indique malheureusement rien à ce sujet.

Si la rizière ne comporte que quelques variétés de paddy, le champ d'essart est d'une richesse et d'une variété culturelle au moins égale, si ce n'est supérieure au *chamkar* (polyculture sur berges) des Khmers et des Laotiens. L'aspect semble moins ordonné, bien qu'il y ait une logique dans le choix des emplacements et des espacements, mais il témoigne d'une diversité agro-

⁶⁵ Jean Delvert, *op.cit.*, pp.55-60. Toutefois les travaux concernant l'irrigation, qui existaient déjà dans les années 1950 contrairement aux affirmations de Delvert (à Kratie), allongent considérablement ce temps de travail, et encore plus si le paysan fait deux récoltes par an.

⁶⁶ G.Martel, *Lovéa, village des environs d'Angkor*, Paris, 1975. L'auteur mentionne une culture extensive de 370 hectares, pas toujours cultivée chaque année, et dont le reste du finage de 4 000 ha est composé de bois et de marécages. Les rizières sont repiquées mais mal préparées et un planage insuffisant laisse une partie de la rizière à sec, impliquant l'utilisation d'un plantoir pour repiquer les poquets. Le repiquage se fait souvent parmi les herbes, sans sarclage ni fumure.

⁶⁷ H.Jonsson, *op. cit.* p.9. Nous n'avons pu personnellement vérifier cette assertion.

nomique remarquable. Le riz domine mais il cohabite avec le tabac, le coton, l'indigo, le maïs, le manioc, le millet, le sésame, l'ail, plusieurs sortes de pommes de terre douce, les courges, les concombres, les pastèques, les melons et autres cucurbitacées, les petites aubergines, les haricots, le piment, la canne à sucre, le ricin, la tomate, de nombreux zingibéracées (dont le gingembre culinaire), les ignames, les amarantes, les taros, la noix de cajou, la citronnelle, le tamarinier sucré, plusieurs sortes de bananiers et de manguiers (notamment la variété *keir sway cianti*), l'ananas, le pamplemoussier, le kapokier, le papayer, l'oranger, le citronnier, sans compter de multiples plantes locales à usage alimentaire, domestique, artisanal, médical, rituel, tinctorial, décoratif et esthétique (fleurs) et quelques bambous majestueux dans les bas fonds. Chaque essart est constitué différemment, privilégie telle ou telle culture ; il est malgré tout fréquent de rencontrer au moins une trentaine de produits différents sur un lopin cultivé par une même famille.

À Ratanakiri, la préparation du riz est l'activité domestique féminine par excellence qui monopolise une heure minimum dans la vie quotidienne d'une femme. Le décorticage du paddy se fait soit par pilonnage soit, plus rarement, par passage dans un moulin à bras horizontal. Dans ce dernier cas, les meules dormantes et mobiles sont faites de bois de longanier fichées dans une argile compacte. Le riz poli est alors obtenu par pilonnage à pied (blanchiment du grain disposé dans un mortier). Il est ensuite vanné à l'aide d'un large plat tressé. La cuisson se fait dans une faible quantité d'eau et carbonise une croûte qui reste attachée au fond de la marmite (Tampuan). La croûte peut alors être bouillie à nouveau pour produire une eau brune qui sert de boisson. Le riz est parfois cuit à la vapeur (Brao, Kreung) ce qui demande un outillage plus compliqué et plus de temps : marmite d'ébullition, panier, manchon de bois pour diriger la vapeur vers le panier, joints pour empêcher les fuites de vapeur. En saison des pluies, lorsque les pousses de bambou sont fraîches, on met le riz dans la tige de bambou que l'on dispose de manière inclinée directement sur le feu. Les femmes – en particulier les Kavet – ajoutent seulement un peu de sel : la céréale gonflera avec l'eau contenue dans le bambou et lui donnera un arôme et une saveur inégalables dont la dégustation justifie à elle seule une mission sur le terrain...

Les différentes opérations culturales vont être décrites suivant un ordre chronologique, celui qui est inéluctablement respecté. Les premiers travaux du cycle agricole commencent sous forme de discussions en décembre/janvier, mais plus franchement en février avec la recherche d'un site et s'achèvent fin novembre/début décembre avec la moisson. La saison agricole débute durant la saison sèche et s'achève après l'accalmie des pluies. Il n'y a pas de date précise comme dans d'autres sociétés (en Inde par

exemple⁶⁸) où le maître de la terre décide pour le village entier du jour des premières semailles et de la récolte. Chaque famille dispose chez les Tampuan d'une marge de liberté et de décision – dans la limite des conditions climatiques – quant à l'organisation de son temps de travail et la gestion de son champ. Ce trait, souvent mentionné par eux-mêmes, est plus qu'un avantage perçu : il est l'expression d'un mode de vie où la relation au temps n'est pas vécue comme une contrainte mais comme une « pré-disposition », où le travail n'est pas qu'une fin en soi, une nécessité incontournable, mais une manière d'appréhender la vie et d'entrer en relation continue avec le milieu naturel qui l'entoure. Qu'une fête survienne dans le village ou dans un champ, rien n'empêche d'y aller et de repousser au lendemain un travail entamé. En outre, l'image de l'homme qui part seul, triste et contraint dans la forêt ou dans son champ – accablé par un dur labeur, une vie éprouvante et sinistre – est définitivement à l'opposé de la réalité.

La recherche d'un site à l'intérieur du finage

Le choix de l'emplacement tient compte de deux considérations : un terrain physiquement adapté et un lieu où les génies de la forêt acceptent l'intrusion des humains. Ces deux considérations pourraient sembler indépendantes mais elles n'en font qu'une dans la réalité. La logique du système de pensée tampuan ne discerne pas la nature comme une sphère autonome où la présence des hommes n'est percevable que par le savoir qu'ils en détiennent. La vision naturaliste qu'est la nôtre nous empêche de penser que les phénomènes qui se déroulent dans la nature sont étroitement liés aux agissements des hommes. Or dans la cosmologie indigène, il existe un continuum entre les êtres humains et les êtres de la nature (les génies de la forêt, les végétaux, les minéraux) et la vie de l'un ne peut s'accomplir sans qu'il s'établisse une relation avec l'autre. Plus encore, tout terrain potentiellement essartable, même si d'autres interdits le frappe, est un lieu peuplé d'entités surnaturelles qui participent à l'ordre du monde et à son agencement, à sa fertilité alors que les espaces où l'on n'envisage pas de défrichement (ceux recouverts de forêt claire et de savane par exemple) sont à l'opposé dénués de toute présence « surnaturelle », et par conséquent improductifs.

Les décisions relatives au site approprié ne sont absolument pas le fruit du hasard, et font l'objet de vives discussions qui impliquent parfois

⁶⁸ Frédéric Bourdier, Perception et gestion de l'environnement chez les Irular des ghâts occidentaux (Inde), *Cahiers d'Outre-mer*, Bordeaux, 1994.

non seulement la famille concernée mais les « hommes respectables » (*Kra* ou *Jba phum*) du clan d'appartenance, voire, en cas d'indécision ou de litige, le chef du village. À *phum* Chorn chaque unité résidentielle, nous l'avons vu, place ses essarts dans un périmètre dont l'orientation est fonction de sa position spatiale dans le village. Il s'agit d'un premier cadre (un finage lignager à l'intérieur du finage villageois), dont la non prise en compte se restreint à quelques rares exceptions, et à l'intérieur duquel chaque famille nucléaire choisit son propre site. Il s'en suit un rapprochement des essarts appartenant à une famille élargie : à la proximité spatiale des maisons individuelles (*mon boy*) gravitant autour de la maison principale (*mon kwa mon boy*) à l'intérieur de l'unité résidentielle, correspond donc une proximité spatiale des essarts de ces mêmes familles nucléaires apparentées en lignées maternelles. Ces *miir* individuels sont rarement d'un seul tenant et sont nettement séparés par des buissons, une futaie, un groupe de halliers ou une bamboueraie, offrant ainsi au paysage culturel une configuration particulière en forme de trouées dans le couvert forestier. Chaque maison du *miir* (*pak poo miir*) constitue alors un lieu de passage et de sociabilité où les familles peuvent s'arrêter, se reposer, se rafraîchir et discuter ; au même titre que le voisinage facilite l'entraide domestique et agricole lors de certaines opérations devant être accomplies rapidement (mise à feu, sarclage...).

Notons cependant que la forêt contiguë au village et qui l'entoure (*pri kiom kiom choraux*) – où le bétail va paître, où les femmes et les enfants ramassent les divers produits de la nature, et où se trouve également le cimetière – est exempte de toute mise en culture. Les essarts se situent donc au-delà de cette zone traditionnellement « protégée » s'étendant sur un rayon de 100 m (dans le cas de *phum* Chorn). Cette barrière forestière de sécurité se retrouve dans la plupart des villages du plateau à moins que la réduction ou la limitation du territoire disponible ne contraigne les villageois à l'entamer : phénomène qui apparaît principalement dans les habitats *tampuan* localisés aux abords des pistes carrossables ou près de terrains accaparés par les Khmers.

Chaque année, deux solutions s'offrent au paysan : abandonner le *miir* et chercher un nouvel emplacement ou continuer son champ en l'élargissant éventuellement (voir plus loin). Dans le premier cas, certaines conditions préalables sont prises en compte. Le terrain, accidenté ou pas, doit être d'un seul tenant⁶⁹. L'idéal est qu'un cours d'eau soit à proximité (pour l'usage domestique) mais en aucun cas celui-ci ne doit traverser le périmètre

⁶⁹ Un seul couple dans le village dispose de deux essarts non contigus : l'un dont s'occupe la femme et l'autre le mari.

cultivable appartenant à une même famille. La rivière – ou son lit asséché – est au contraire considérée comme une limite qui sert à établir la démarcation entre plusieurs champs. Les endroits réputés pour être la résidence d'un génie (sommets de collines, quelques grands arbres identifiés, affleurement du socle rocheux, etc.) sont évités. Un terrain régulier et plat (*té tamplang*) est préféré à un terrain pentu (*té charang*) mais tout le monde ne peut en bénéficier en raison de la configuration générale du finage. Ceux présentant une forte déclivité sont moins appréciés car ils sont plus durs à travailler, aussi constituent-ils un second choix. Les bas-fonds marécageux, les zones au tapis herbacé continu et les thalwegs encaissés sont mis de côté. La texture et la composition apparente du sol sont importantes et les zones sableuses, marécageuses et à dominante argilo-gréseuses sont délaissées au profit des terres rouges qui prévalent sur le plateau. Plus la terre basaltique est décomposée et fine, plus elle est recherchée : les reliefs arénacés sont à l'opposé jugés impropres. Dans l'idéal de la conception locale, un terrain fertile est en priorité un terrain recouvert d'une forêt où les strates arbustives inférieures et moyennes sont inexistantes ou, à défaut, réduites au minimum. En réalité, le choix d'un emplacement est également conditionné par la tradition qui veut que les terres mises en valeur par les ancêtres ne soient pas abandonnées : aussi les Tampuan comme les Kreung reprendront-ils les anciens essarts défrichés par leurs ancêtres.

La recherche d'un terrain ne se fait pas au dernier moment, à l'impromptu. Au cours de ses pérégrinations dans la forêt, l'homme a eu le temps de comparer plusieurs endroits et de repérer un site qui lui semble adéquat. Avant l'implantation définitive, il est indispensable d'avoir la certitude que l'on ne se heurte pas aux esprits des lieux. Invisibles par essence, les esprits peuvent prendre une apparence animale ou une forme anthropomorphique dans les rêves. Aussi pour recevoir un signe de leur part, une cérémonie courante consiste à dégager un petit pan de forêt (quelques mètres carrés) et à attendre que le(s) esprit(s) se manifeste(nt). Plusieurs rituels sont possibles : soit l'homme dort seul une nuit dans ce pan élagué et ses rêves lui diront le lendemain s'il faut renoncer à l'endroit pressenti ou bien en prendre possession, soit on installe dans la petite clairière un récipient (noix de coco, etc.) rempli de grains de paddy afin de voir si l'esprit y touche ou pas. Le pot renversé sera de mauvais augure et contraindra l'homme à chercher ailleurs. Ces opérations accompagnées de techniques de divination peuvent se dérouler à plusieurs reprises : une fois le pacte conclu (s'établir signifie s'engager tacitement à accomplir plusieurs cérémonies au cours du cycle agraire), le nouvel occupant fiche dans le sol un bambou acéré

avec une feuille en travers afin de montrer aux autres villageois que cet emplacement lui est réservé.

La taille de la zone essartée est fonction du nombre de personnes que les cultures devront nourrir. À cet égard les Tampuan font preuve d'une remarquable aptitude à prévoir une superficie adaptée à leurs besoins de subsistance, éventuellement en vue d'obtenir un peu d'excédents pour aller vendre ou échanger au marché. De toutes manières une trop grande étendue demanderait un surcroît de travail que les familles tiennent à éviter. La dimension choisie ne peut être généralisable car elle est fonction de la qualité perçue du sol, des variétés de riz qui vont être semées et des autres cultures envisagées. En prenant une famille de cinq membres comme référence, il est toutefois rare de rencontrer des essarts dont la superficie *effectivement cultivée* dépasse un hectare et demi. En général la première année la surface défrichée correspond au moins à 90 % de la surface que l'on espère utiliser, sans compter l'espace vacant nécessaire pour la maison située au centre de l'essart. Les 10 % restants peuvent être délaissés soit pour des raisons d'improductivité, soit pour entasser les fûts et les troncs qui n'ont pas brûlé.

La préparation du champ

L'abattage d'une nouvelle parcelle forestière représente le travail le plus long et le plus ardu. Peut-être pas le plus pénible pour les Tampuan qui préfèrent un effort violent, mais oh combien prestigieux pour l'homme qui affiche ainsi sa virilité, à un travail épuisant par sa monotonie comme le sarclage qu'il laisse volontiers aux femmes et aux adolescents.

Avant toute activité de défrichement, la famille tampuan doit recevoir symboliquement l'usufruit de la terre. C'est la cérémonie du *changkal miir* destinée à apaiser les esprits de la forêt, à les écarter, à empêcher que des accidents ne surviennent lorsque les arbres seront abattus. On sacrifie un animal, on ouvre une jarre de bière, on invite accessoirement des membres de la famille élargie et des amis si l'hôte a suffisamment de quoi sacrifier pour nourrir et abreuver ses convives. Cette cérémonie est l'équivalent de « l'inspection de la forêt » décrit par Georges Condominas chez les Mnong Gar, bien que chez les Tampuan ce soit actuellement une démarche plutôt privée et non collective⁷⁰. *Chen miir meinjarr* veut dire littéralement une prière, un champ, une place réservée. Plusieurs invocations dédiées aux ancêtres et

⁷⁰ Chez les Mnong Gar le chef de la terre établit un schéma du cadastre des futurs champs et répartit les parcelles entre les familles. Après accord des participants, on reconnaît son lot, on le délimite avec des arbustes repères et en abattant un arbre symbolisant la prise de possession.

aux esprits sont conférées afin de les avertir des intentions humaines imminentes. Il est demandé aux esprits de la forêt d'aller plus loin, de ne pas contrecarrer les projets des hommes. On procède ensuite au marquage de la parcelle en faisant des encoches sur des arbres, tout en fixant des branches vertes en travers afin de *signifier* l'endroit. Cette cérémonie est suivie d'un interdit de couper les arbres et de travailler dans les champs le lendemain.

Selon les villageois, le défrichage est moins facile sur les terres rouges recouvertes d'une forêt dense que sur les bambouseraies. Il se pratique ainsi chez les Maa de Blao au Vietnam. Mais les bambous rejettent vite et demandent de nombreux sarclages. Les techniques d'arrachage offrent des variantes : les Lua et les Karen ébranchent seulement les arbres et utilisent le site une seule fois. Quant aux Moros de Laona aux Philippines, ils cultivent sur la savane à « cogon » (à *imperata*) : ils coupent, brûlent ou enfouissent l'herbe, puis ils déterrent avec la herse attelée les rhizomes de l'herbe à paille, ils les arrachent et les brûlent. Le fait original pour un essartage est que dans ce contexte on sème à sec après un labour à la charrue attelée. Chez les Tampuan de *phum* Chorn, il en va autrement. La végétation comprenant en majorité des phanérophytes ligneux érigés va être déblayée en plusieurs étapes. Les arbustes encore verts sont débités après la saison des pluies. La tâche en est rendue plus facile à ce moment-là. La biomasse ainsi coupée s'assèche et une zone de protection de trois mètres de large est confectionnée. Elle servira de pare-feu destiné à protéger la forêt voisine. Par la suite on s'attaque aux grands arbres qui ne sont jamais débités au ras du sol mais à un mètre, voire un mètre et demi de hauteur. Les souches ne sont pas arrachées et leurs rejets constitueront le principal mode de recru forestier. Ce fait est capital car la disparition des arbres à enracinements puissants impliquerait de moindres transferts d'éléments minéraux depuis les couches profondes du sol vers ses horizons superficiels, et la fertilité de ces derniers, comme l'indique Marc Dufumier⁷¹, s'en trouverait alors diminuée. Notons toutefois qu'il serait difficile de faire autrement pour les nombreux arbres dont la base est feuilletée. Un échafaudage en bambous ou fait d'abattis arrimés avec du rotin est érigé autour du fût. La période de coupe va s'étendre entre quatre et huit semaines avec de nombreux arrêts. Le temps ne presse pas et les hommes disposent de fin décembre à fin mars pour achever cet ouvrage. Aucune autre activité agricole ne se déroule à ce moment-là, si ce n'est le ramassage de tubercules et l'arrachage du manioc dans les anciens essarts. Le début de l'abattage se déroule le plus souvent

⁷¹ Marc Dufumier, *op. cit.*, p. 249.

dans une atmosphère de liesse : les journées ne sont pas trop chaudes, c'est le temps des festivités dans le village et la récolte récente fournit ample nourriture. Fêtes, repos et travail – où prennent part hommes, femmes et enfants – se succèdent et la solidarité (*samaki*) inter-villageoise est particulièrement exacerbée au cours de cette période.

Remarquons qu'une partie du biotope reste conservée : les arbres fruitiers, issus d'un essartage ancien, s'il y en a, d'autres arbres parfois, dont on retrouve le tronc calciné érigé au milieu du camp. Les termitières ne sont également jamais touchées. On y fera pousser certaines plantes, notamment le tabac. Les termites modifient en effet la structure et la composition du sol en descendant jusqu'à une profondeur de 10 mètres et les Tampuan sont tout à fait conscients du bénéfice à en tirer, même s'il n'en connaissent pas les raisons écologiques précises⁷².

Après le débroussaillage puis l'abattage, la mise à feu constitue le moment le plus délicat. Elle survient deux à trois semaines après la coupe. Les bois sont donc plus ou moins secs et la survenue d'une pluie impromptue peut impliquer de graves retards. Au même titre, un incendie partiel risque de compromettre la bonne préparation du champ. De la bonne exécution du feu va dépendre la promesse d'une bonne récolte. Comme le terrain n'est ni aménagé, ni fumé ou amendé, l'effet des flammes est capital. Tout d'abord le brûlage est un nettoyage car il élimine une bonne partie des graines d'espèces adventices encore présentes dans les couches superficielles du sol. Il détruit aussi les parasites (insectes, larves, vers) susceptibles d'endommager les grains qui seront ensemencés. Plus encore, les brûlis constituent un engrais naturel car ils libèrent des cendres fournissant une quantité de nutriments et d'éléments minéraux (phosphore, potassium) qui seront incorporés au sol dès les premières pluies. Ce que le feu détruit en matières organiques acides excédentaires, il le restitue en bases assimilables. Jean Boulbet mentionne qu'en d'autres lieux (Mondolkiri, plateau central du Vietnam) des analyses chimiques montrent que, à toutes conditions égales, les sols de champs essartés venant de subir le feu, et soumis à une érosion superficielle, se distinguent des sols forestiers environnants par une bonne

⁷² Les galeries ameublissent le sol et si l'édifice de la termitière est construit en parois dures, il interrompt quelque peu le lessivage du sol par temps de pluie en ralentissant l'exportation de silices, tout en favorisant la concrétion des sels et des précieux carbonates. Le second avantage est la remontée des matériaux fins qui sont des matières généralement fertiles (limons, etc.). Il y a donc enrichissement de la surface en apports profonds (calcium, magnésium, potassium).

proportion de matières chimiques échangeables et par un gain notable en bases potassiques⁷³.

Le feu se déroule pendant les jours les plus étouffants de l'année. Il a lieu sans grande cérémonie rituelle avec l'aide de parents et voisins. On attend le début de l'après-midi, une fois l'humidité nocturne dissipée. Les lisières sont encore un peu dégagées afin d'assurer l'efficacité du pare-feu. Si à *phum* Chorn, de mémoire d'homme, on ne se rappelle pas les débordements incendiaires dans la forêt adjacente on perçoit néanmoins une tension dans l'équipe mobilisée. Finalement on allume le feu en divers endroits, en fonction de la direction du vent, mais on estime qu'il vaut mieux, si les conditions l'autorisent, qu'il se propage de la périphérie vers le centre. Un brasero immense s'enflamme avec une rapidité inouïe. Les cinq ou six personnes présentes sont réparties à intervalles réguliers autour de la parcelle. À la fin de la journée, les foyers s'éteignent peu à peu, et les participants rentrent chez eux, couverts de suie, tantôt rassurés par le bon déroulement de l'opération, tantôt déçus par la perspective difficile de devoir rallumer des petits feux dans les endroits épargnés. Un interdit de travail sera respecté le lendemain.

Le jour de la mise à feu est un moment clé dans le processus culturel. Non seulement il capitalise les effets de régénération bénéfiques accumulés pendant la longue période de friche forestière et les efforts réalisés durant la courte période de préparation du *miir*, mais il contribue à l'enrichissement indispensable du sol. Un lopin de terre mal brûlé, des abattis partiellement consommés impliquent un surcroît de travail pénible consistant à rassembler les branchages épargnés et à demi calcinés en petit tas autour des trous qui subsistent pour achever le brûlis.

Nettoyage et ensemencement de la parcelle

Nous sommes fin avril-début mai. Une fois les cendres refroidies, la famille procède à l'amélioration de la mise à feu si celle-ci fut partielle, puis au déblayage du terrain. Plusieurs cérémonies peuvent se dérouler mais la plus importante sera l'onction de riz sanglant (ou onction des semences) qui consacre la fin des préparations du *miir* et le début de la germination du riz.

Les différentes parcelles du *miir* vont être soumises à un examen attentif afin de décider de la répartition des espèces cultivées. Tout d'abord, les emplacements peu encombrés avec d'importants dépôts de cendres sont identifiés. On les considère en effet comme des lieux privilégiés et fertiles, au

⁷³ Jean Boulbet, *op. cit.*, pp. 20-21.

même titre que les zones entourant les termitières. Une fois bien dégagés, on réserve ces espaces pour l'ail, des tubercules et d'autres céréales appréciées pour l'alimentation. Pour toutes ces plantations, on prépare de petits trous de quelques centimètres de profondeur dans lesquels les graines seront déposées. Le manioc sera le plus souvent aménagé en deux lignes parallèles qui feront office de sentier ombragé menant de l'entrée du champ à la maison d'essart. Le maïs, le sésame, les nombreuses variétés de cucurbitacées, de légumes, de fruits, de tubercules et de patates douces seront également plantés à ce moment-là, juste avant les semailles du riz, un peu partout dans le champ. Quelques endroits aux particularités édaphiques différenciées sont réservées à des cultures annexes : ananas, coton et manioc. Dans les contrebas humides, on plantera des taros, des jacquiers et d'autres arbres fruitiers. Les abattis restent volontairement sur place ainsi que les souches qui serviront de tuteur pour de nombreuses plantes grimpantes et lianescentes (cucurbitacées, haricots, certaines légumineuses).

Puis vient le moment des semailles du riz. Les groupes essarteurs de Ratanakiri ont un comportement de collectionneurs de variétés de riz⁷⁴. Dans leur relation avec les autres ethnies, ils ont au cours de l'histoire échangé des semences qui ne leur étaient pas familières et les ont expérimentées dans leur *miir*. C'est le cas de la variété *kaveth* qui tire son nom de l'ethnie qui en est le récipiendaire. Il convient de noter d'emblée qu'une telle conception de la diversification s'oppose à toute idée d'emploi exclusif d'un nombre limité de cultivars sélectionnés pour leur haut rendement dans des conditions optimales⁷⁵. Les différentes catégories de riz se subdivisent en variétés hâtives et variétés tardives. Elles autorisent un étalement de la durée des récoltes (fin août à début décembre). Aussi les variétés précoces permettent-elles de pallier rapidement la période de soudure. Chacune des variétés répond aussi à une consistance et un goût plus ou moins recherchés.

Une quinzaine de variétés ont été recensées chez les Kavet, tandis que Jacqueline Matras en a répertorié une quarantaine dans son village d'étude brao. Néanmoins, les Tampuan de *phum* Chorn disposent uniquement actuellement de cinq variétés bien qu'ils soient capables d'en nommer trois

⁷⁴ Il faut comprendre le sens du mot variété tel qu'il est employé ici par les essarteurs. En l'absence de vérification, il n'est pas dit que la classification vernaculaire corresponde à une classification botanique.

⁷⁵ L'existence de nombreuses espèces ou variétés jugées moins intéressantes, mais qui peuvent posséder des gènes de résistance aux maladies, de tolérance aux insectes et de rusticité doit être considérée comme un atout et non comme une entrave à l'accroissement de la production.

fois plus : trois sont hâtives (*kreung*, *yoeln* et *kaveth*) et deux sont tardives (*vang* et *chaengeut*). À cela, on peut ajouter une sous-variété de *chaengeut*, plus rare, qui s'appelle *lechang*. Chaque riz aura son emplacement sur l'essart en fonction de la qualité des sols, de leur texture et aussi de l'année de mise en culture du lopin. Par exemple un de nos hôtes qui disposait de quatre variétés en a ensemencé trois la première année : *vang* au nord-ouest (le nord correspond à la partie élevée de son champ en pente) et au sud-ouest, *kaveth* au nord-est et *kreung* au sud-est. La deuxième année, il a rajouté *chaengeut* au sud-est, tout en diminuant les proportions : plus de riz tardif qui selon lui a un rendement meilleur et « nourrit davantage ». *Vang* est décidément le plus apprécié car il est beaucoup moins dur que les autres et son goût parfumé l'a rendu populaire dans tous les foyers. Par contre, *vang* nécessite une pluviométrie plus abondante et régulière que les autres variétés : c'est donc la culture préférentielle mais également celle qui est soumise à davantage d'aléas⁷⁶.

L'étalement dans le temps conjugué à la diversité des variétés sélectionnées augmentent les chances d'obtenir une récolte minimale en dépit de mauvaises conditions climatiques comparables à celles de l'année 1994. Une des raisons pour la maintenance de plusieurs variétés est donc d'obtenir des riz à maturité variée⁷⁷. Cette année, si les variétés tardives ont subi quelques préjudices en raison du manque de pluie après septembre, les variétés hâtives ont été suffisamment arrosées durant juillet/août pour permettre une récolte convenable. Parallèlement si jamais il a trop ou pas assez plu pour le riz hâtif, le maïs disséminé sporadiquement sur tout l'essart viendra suppléer le manque de récolte à venir des premiers riz. Pierre Gourou affirmant que les riziculteurs s'étaient affranchis des saisons à l'inverse des essarteurs, avait peut-être généralisé trop vite⁷⁸ si l'on constate l'année passée les déboires des riziculteurs à Ratanakiri qui, ayant subi de graves inondations, furent forcés d'aller travailler comme journaliers chez les essarteurs qui apparemment s'en sortaient beaucoup mieux.

Les lopins de *miir* justement défrichés sont ceux qui accueillent le plus de diversité culturelle (riz et autres cultures). Les variétés hâtives vont en priorité sur les nouvelles parcelles tandis que les riz à maturité plus longue – *chaengeut* et *vang* – poussent plus facilement sur les essarts de seconde année.

⁷⁶ Au mois de mars 1995, certaines familles n'avaient plus que cette variété engrangée pour tenir jusqu'à la période de soudure.

⁷⁷ Du fait de sa composition génétique, le riz se prête à la sélection de variétés dont tous les plans mûrissent en même temps. Ces vertus qui facilitent selon J. Pernes (La génétique de la domestication des céréales, *la Recherche*, Paris, juillet-août 1983, pp. 6910-6919) la moisson ont été recherchées et exaltées par les riziculteurs mais non par les essarteurs de Ratanakiri.

⁷⁸ Pierre Gourou, *Riz et civilisation*, Paris, 1984.

En l'absence de contraintes climatiques, de meilleurs rendements sont attendus sur les vieux essarts (deuxième et troisième années). Notons qu'un même usage en vigueur chez les Brao est confirmé par Jacqueline Matras. La distribution des plantations de la première année est en effet réajustée en fonction de la production passée, tandis qu'on réserve aux plus anciennes terres essartées les variétés les plus résistantes comme *chaengeut*, moins rentables mais qui s'accommodent mieux sur les sols appauvris.

Chaque famille nucléaire dispose de ses propres réserves de semences emmagasinées depuis l'année passée dans le grenier de la maison d'essart. Le riz peut produire plusieurs épis pour une même semence, ce qui est important pour les essarteurs de Ratanakiri qui disposent de maigres excédents et estiment leurs moissons moins par le rendement à la surface que par la multiplication des semences mises en terre. La période des semailles, qui peut s'étendre d'une famille à une autre durant tout le mois de mai, constitue un point névralgique et tout un système de prévision météorologique s'élabore pour la circonstance : l'idéal est de semer juste après une averse pour ameublir le sol sans pour autant qu'une période de sécheresse ultérieure se prolonge et ne détruise les jeunes pousses qui sortent à peine de la terre. Pareillement, certains tabous prévalent à cette époque afin d'empêcher que les hommes, par leurs comportements, ne viennent perturber le déroulement du temps et des saisons. Là encore, ordre social et ordre de la nature ne sont pas pensés séparément et la dégradation du premier va à l'encontre de la bonne marche du second.

Après le sacrifice des semailles qui consiste essentiellement à faire des libations sur les semences de riz et sur les outils, une journée d'interdit de travail sur le *miir* est respectée. Le moment des semailles est le fruit d'une décision collective de la famille. La mise en terre s'effectue rapidement, en équipe, à l'aide de bâtons à fouir destinés à creuser les poquets. Notons que l'absence de labour facilite l'activité de la mésofaune favorable à la perméabilité des sols (vers de terre, termites) et empêche qu'une terre pulvérisée en surface soit ainsi plus sensible à toute forme d'érosion (éolienne, lessivage, etc.) particulièrement menaçante sur les terrains vallonnés et pentus du centre de la province⁷⁹. Partant du haut du champ, chaque homme possède deux bâtons de deux mètres de hauteur dont la pointe inférieure est conique et il les fiche verticalement dans le sol à 5 cm

⁷⁹ Des tentatives de hersage, peu convaincantes, ont été réalisées dans les bas-fonds et de petites vallées naturelles à l'est de Bokéo et à O'Yadao. Si la multiplication des labours stimule la minéralisation de l'humus, encore faut-il que les minéraux ainsi libérés ne soient pas entraînés par lessivage.

environ de profondeur. Les trous sont espacés d'une vingtaine de centimètres et suivent des lignes parallèles distantes de 22 à 28 cm. Les femmes succèdent le cheminement des hommes, demeurant courbées et, munies d'un tube de bambou en guise de récipient (un pour chaque variété), déposent une poignée de graines (huit à douze) dans chaque poquet en le recouvrant aussitôt après avec un peu de terre. Les semeuses, dont le travail est plus long que celui des hommes, procèdent d'une variété à l'autre. Il peut arriver, ai-je entendu dire dans d'autres villages, que plusieurs semences soient mélangées à condition qu'elles aient la même période de maturité. Il faut au plus tard un jour pour ensemençer l'ensemble des variétés de riz dans une parcelle familiale. Seuls ceux qui ne recourent pas à une aide extra-familiale devront s'y reprendre le lendemain. Sinon la même équipe d'entraide ira le jour suivant répéter la même opération dans le *miir* voisin d'une autre famille de l'unité résidentielle.

La surveillance des cultures et les moissons

Durant la période qui entoure la mise en poquet du riz et des autres cultures, on construit la maison du *miir* avec son grenier intégré. La facture de cette habitation est remarquable : elle est souvent plus spacieuse, mieux agencée et entretenue que celle, fort différente, du village. On protège le champ par une palissade sommaire faite de branchages récupérés pendant la coupe. Des pièges pour petits animaux sauvages et des enclos et portillons pour le cheptel aventureux sont minutieusement dressés dans la forêt adjacente au *miir* et autour de la maison (pour les poulets, les cochons).

Le riz, la plante nourricière, notamment la variété *vang* a une connotation sacrée. Comme l'ensemencement, la période d'épiaison avant la moisson comprend de nombreux rites et interdits. Il s'agit non seulement de protéger les cultures matériellement mais aussi rituellement. La cérémonie du riz se réalise en deux temps. Une première, *peu pra pïrr kaun* (trad. : cérémonie pour la jeune pousse de riz), se déroule lors du neuvième mois de l'année tampuan, c'est-à-dire le septième mois de notre calendrier solaire, lorsque les pailles de paddy atteignent la cinquantaine de centimètres. C'est un moment où la tige est en plein essor, où le paddy commence à mûrir, notamment la variété *vang*. On l'asperge (rite de fertilité) et on retient son âme tant par des dons (poulets, bière de riz, etc.) de nourriture qu'en attachant la plante par des fils de cotons écrus. La seconde, *peu pra pïrr play* (trad. : cérémonie pour la récolte du riz), s'effectue juste avant la fin des moissons.

Dès que s'affirme la maturation du paddy, mais avant la moisson définitive, on coupe quelques herbes pour préparer l'ambok (riz encore vert

qui sera grillé). Après battage et pilonnage, on présente le riz ainsi cueilli aux ancêtres au moment de la pleine lune (*woulokaè*). Ce rituel décrit dans d'autres sociétés et que l'on retrouve à la fois chez les Laotiens et les Khmers peut s'interpréter comme un rite d'abondance. Tel qu'il est récolté, le paddy destiné à l'ambok doit être séché pour assurer sa bonne conservation. Il est conservé en paille puis frappé contre un billot, parfois dépiqué au pied. Ces premiers grappillages de riz se déroulent en même temps que les opérations de sarclage des champs : il est fréquent en effet que l'herbe, même brûlée début mai, repousse et gêne la montée des épis à partir de juillet/août.

Après un autre glanage⁸⁰ diffus effectué par les femmes, les vieillards et les enfants, vient la moisson proprement dite. L'étalement des récoltes, fonction des diverses variétés de riz ensemencées, est un trait caractéristique, nous l'avons vu, de l'essartage chez les Tampuan et de tous les autres groupes voisins. Tout le paddy est égrené à la main : les grains arrachés par petites poignées sont déposés dans un petit panier (*chen huang*) accroché en bandoulière ou par la taille et reposant sur le torse. Une fois remplie, la petite hotte est vidée dans une plus grande (*rréô*). Chaque tige est décortiquée délicatement, aussi les pertes en grains sont-elles quasiment nulles (à l'opposé du coupage à la faucille chez les riziculteurs). La cueillette ne se fera pas en continu mais en fonction de la vitesse de maturité des riz *vang*, *chaengeut*, *kreung*, *kaveth* et *yoeln*. Cependant, après le ramassage des trois variétés précoces essentiellement réalisé par les femmes, le travail s'intensifie à partir de fin octobre. C'est l'époque de la moisson des variétés tardives à laquelle toute la famille prend part, sans pour autant s'astreindre dès le départ à des horaires draconiens. On travaille surtout aux heures fraîches du matin et de fin d'après-midi. Mais plus le temps avance, plus le rythme s'accélère : les tiges de riz sont couchées et il serait dangereux de laisser les grains trop mûrs tomber d'eux-mêmes. Chez les Tampuan, un système d'entraide peut s'instaurer à l'occasion, dans le cas où une famille a pris du retard (maladie, décès, autre indisponibilité) ou si des pluies imprévues risquent de faire pourrir le riz.

Le paddy récolté, une fois trié et séché un à deux jours au soleil, sera ensuite entreposé à l'abri. Il existe de nombreuses façons d'engranger les récoltes de riz. La seule constante est de ne pas mélanger les différentes variétés. Le plus souvent les greniers sont sur pilotis ronds afin de repousser les rats ; certains sont situés à l'intérieur au-dessus de la pièce principale de la maison de l'essart, enfin d'autres sont sur des édifices spéciaux isolés de

⁸⁰ Chaque glanage permet d'assurer en général un repas pour la famille.

l'habitation humaine. Une fois le travail achevé, une cérémonie clôturera la dernière journée de labeur dans les champs : on sacrifie un poulet, on ouvre une jarre de bière de riz que l'on offre à l'âme du paddy afin que la récolte ne se détériore pas dans les divers silos. Le cycle agraire s'achève après cette célébration : la femme reviendra de temps en temps sur l'essart pour ramasser le coton (en janvier) et quelques autres plantes, tandis que l'homme effectuera des allées et venues une fois par semaine pour transporter du *miir* au village la ration de riz hebdomadaire. La récolte est ainsi laissée sans surveillance dans le champ, tant le vol de riz est jugé normalement inconcevable. Dérober la récolte d'autrui est considéré comme un des plus graves délits pouvant entraîner l'ostracisme, sans compter les tourments que susciterait à l'instigateur du méfait l'âme du riz. Celui qui vole se fait du mal à lui-même, stipule un adage tampuan.

Reprise ou abandon du champ

Après la moisson, les pailles et tiges de paddy couchées et tassées par le piétinement lors de la récolte sont laissées sur le terrain, au même titre que les épiphytes rampants (de cucurbitacées) qui jonchent la parcelle. Ces déchets servent parfois à nourrir quelques têtes de bétail venant pâturer librement mais la plupart vont pourrir au milieu des herbes et des rejets. Ces chaumes formant une litière épaisse constituent une gêne pour les futures semailles. Une entrave mais aussi un avantage dans la mesure où leur présence implique des pratiques de nettoyage qui permettent de prolonger la durée d'exploitation du sol pendant plusieurs années consécutives. Un travail de ratissage, de sarclage et de brûlage de ces résidus végétaux est entrepris dès la seconde année. Le sol qui est légèrement gratté à cette occasion devient plus friable en superficie et la couche de cendre s'étend, pénètre et fournit ainsi un apport précieux en composants chimiques.

Dans le cas où le paysan décide de rester sur le même emplacement, il se contente d'étendre sa superficie cultivée en défrichant un pan de forêt situé dans le prolongement de son champ. Une ou plusieurs portions de l'essart initial – celles qui procurent les moindres rendements – peuvent être également abandonnées. En fait on substitue un bout de terrain par un autre plus qu'on agrandit l'aire cultivée. Ce schéma sera répliqué non pas systématiquement toutes les années mais au moins une année sur deux et ce pendant quatre à cinq ans – en fonction de l'étendue disponible – tant est si bien qu'au terme de cinq cycles, le défrichement original sera complètement abandonné au profit des terres adjacentes. Les rejets buissonnants auprès des vieilles souches d'arbre et le développement de branches sur les troncs

épargnés abondent à partir de la seconde année et le sarclage devient de plus en plus difficile pour lutter contre les plantes indésirables. Au bout de quatre à cinq ans, même le sarclage ne suffit plus et n'empêche pas les herbes de revenir rapidement au milieu des cultures.

Si la première mise à feu bonifie le sol, dès la deuxième année les éléments acquis ont en grande partie disparu suite au lessivage et à la consommation des plantes mises en terre. La matière végétale consommée par les feux de débroussaillage qui se tiennent les années d'après est insuffisante, même si les herbes adventices ont poussé drues. En tout cas elle ne suffit pas à renouveler l'apport d'engrais naturel. Cet épuisement en matières minérales confirme la nécessité d'agrandir la parcelle, de la déplacer par portions, même si les terres rouges particulièrement bien fournies en matières minérales peuvent permettre un temps d'exploitation supplémentaire par rapport à celui sur les terres calcaires, argileuses et sableuses. La fumure des animaux n'est pas utilisée sciemment, même si ceux qui ont des troupeaux de bovins les laissent paître dans les champs juste récoltés. Les Tampuan ne reconnaissent aucune utilité pratique et fertilisante aux bouses de vache qui ne font l'objet d'aucune attention, si ce n'est au contraire d'être parfois jetées négligemment hors du *miir*.

Trois années successives de culture de riz sur un même lopin représentent une moyenne minimale à *phum* Chorn, cinq années un maximum – quoique peu répandu. La durée est aussi fonction de la déclivité et les terrains à forte pente sont plus rapidement abandonnés. Dans les villages alentours, les périodes d'utilisation d'une même parcelle sont également identiques. L'abandon de la culture d'*Oriza* ne signifie pas pour autant l'abandon de tout autre culture, notamment avec l'adoption de plantes à usage commercial dont certaines sont anciennes telles que le sésame et les arbres fruitiers (papayers, jacquiers, orangers, citronniers, goyaviers) et d'autres plus récentes telles que la noix de cajou et l'ananas. On assiste alors chez certains paysans à une modification du rapport à la terre dans la mesure où certains *miir* se transforment en petites plantations et s'inscrivent dans un mode d'exploitation sur la longue durée.

Toutefois pour les Tampuan, le principal facteur contraignant est lié au désherbage. À terme, le degré d'envahissement des mauvaises herbes va déterminer la reprise ou l'abandon du champ. En effet dès la deuxième année de culture, le *miir* est progressivement envahi par les graminées et autres plantes annuelles dont les graines ont été disséminées lors de la première année de culture. La lutte contre les mauvaises herbes, notamment

Imperata cylindrica, devient une affaire obsédante et nécessite une main-d'œuvre de plus en plus conséquente, notamment femmes et enfants, ce qui n'est pas sans poser des inconvénients dans la mesure où tout échange de temps de travail entre deux familles est scrupuleusement comptabilisé afin d'être rendu en temps identique ou rétribué en nature/espèce. À cela il faut ajouter le peu d'entrain des Tampuan aux opérations de sarclage. Mais cette fois-ci, il ne s'agit plus de faucher quelques touffes disséminées çà et là, mais de faire face au développement d'un véritable tapis herbacé. Au cours de la troisième année, le problème s'avère encore plus insurmontable en certains endroits qui sont alors laissés en friche. Tout se passe comme si l'abandon de la parcelle se faisait indépendamment d'une éventuelle baisse de la fertilité du sol et était essentiellement motivé par l'intensification de la présence des mauvaises herbes conjointe à l'impossibilité de lutter efficacement contre cette profusion. Bien que, selon les dires des Tampuan, il semblerait que cette invasion soit moins importante sur les terres rouges que sur les autres terres du plateau.

Conclusion

Le finage des Tampuan apparaît comme un parcellaire fragmenté à l'intérieur duquel de vastes pans de forêts sont épargnés. Les champs sont entrecoupés de bosquets de taille variable, compliqués par des futaies reliques dont la végétation est parfois luxuriante et impénétrable. Des îlots de bois se retrouvent également dans certains champs. Ces dégagements irréguliers donnent une impression désordonnée et confuse mais, ainsi que le remarque Jean Boulbet, témoignent d'une garantie d'équilibre durable⁸¹. Un lopin familial dont la superficie n'est jamais démesurée, totalement enclavé dans la forêt, sarclé superficiellement dans ses pourtours et délaissé peu à peu représenterait une meilleure solution, pour la viabilité écologique du système agricole, que les vastes essarts collectifs propres et nets qui ont une meilleure apparence mais où la repousse forestière est plus aléatoire. Tant que la rotation forestière ne s'accélère pas trop, l'érosion demeure faible en raison de la dispersion des zones essartées. Les essarts exigus à l'aspect plus précaire que les vastes superficies cultivées d'un seul tenant et aménagées durant de longues années consécutives assurent une meilleure chance de recrû forestier et donc participent à une meilleure stabilité écologique de l'écosystème naturel. Les rituels cérémoniels que nous n'avons

⁸¹ Jean Boulbet, *op. cit.*, p.43.

pu décrire dans le détail pour des raisons de place sont présents dans la quasi totalité des opérations du cycle agricole. À cet égard, on ne peut nier que les Tampuan passent leur vie à accomplir des sacrifices. Mais loin d'être perçus comme des témoignages de crainte émanant d'une société humaine ne sachant comment appréhender son monde d'une manière plus « rationnelle », ils lui fournissent, au contraire, du sens. Les rituels signifient à l'homme que la place qu'il occupe dans son environnement naturel n'est pas seulement celle d'un simple prédateur ou d'un être ayant pour mission de maîtriser et vaincre à tout prix l'état sauvage. Son comportement avec la nature et les êtres qui la peuplent (animaux, esprits) se concrétise par une relation d'échange, un compromis devant aboutir à un juste équilibre.

Cela ne revient pas à dire que le système agricole « durable » ou « soutenable » des Tampuan peut être facilement réitéré, que leurs techniques d'essartage ne sont pas étanches aux pressions démographiques, que l'introduction de nouvelles cultures commerciales n'aura pas d'impact, ni que la situation à *phum* Chorn était la même il y a trente ans et qu'elle doit le rester dans l'avenir (en admettant qu'on les laisse faire), ni même que le cycle de repousse sera et pourra être conservé. Mais il est bon de se rappeler qu'à l'instar des autres groupes indigènes de Ratanakiri, ils tirent leur sagesse agricole d'une tradition qui repose sur des siècles d'attouchements, de familiarisation et de connaissances empiriques loin d'être dénuées de tout fondement. Tradition, certes, mais cela ne signifie pas, encore une fois, qu'elle soit stable et fermée à tout apport exogène. On voit d'ores et déjà apparaître des changements dans l'ordonnement des cultures, dans la prépondérance de certaines nouvelles semences par rapport à d'autres, notamment avec l'introduction d'une économie de marché se substituant aux relations de troc entre les familles, et qui privilégie quelques denrées commercialisables (fruits, céréales, tabac) dont la capitale provinciale de Ban Lung est demandeuse.

On ne peut s'empêcher de reconnaître que l'accessibilité à la terre et à la forêt que demande expressément une pratique d'essartage extensif ne sera pas toujours possible au train où les annexions de territoires forestiers par les étrangers s'amplifient. Le milieu écologique constitué par le bas plateau ne peut supporter en même temps une surcharge démographique et l'intrusion de nouvelles cultures de rente sans se dégrader à l'excès. La fragilité du système d'essartage tient justement aux conditions mêmes de sa reproductibilité. Viabilité ou pas, il est voué, semble-t-il, à subir de profonds réaménagements, changements, pour ne pas dire mutations. Les exemples des Kachok, de quelques villages jarai et tampuan localisés dans le biotope

riverain de la Sésan montrent que les populations indigènes sont capables de s'adapter aux nouvelles circonstances écologiques s'ils ont accès à de nouveaux moyens matériels, biologiques et informatifs (outillage agricole, troupeau et étables fumières, réseau de commercialisation dont ils ont le contrôle, etc.). Par contre l'établissement de petits producteurs khmers censés jouer le rôle de « modèle » est guère convaincant, d'autant plus que ces migrants risquent d'en essayer eux-mêmes les frais en faisant office de précurseurs à l'implantation de grandes exploitations salariales (hévéa, café, palmier à huile).

On peut bien entendu proposer, comme l'envisage le gouvernement actuel et les organismes de développement, des solutions alternatives, des pratiques agricoles nouvelles afin de diminuer les étendues d'essartage. Nous ne développerons pas ce point qui appellerait amples commentaires et qui a été décrit dans de nombreux ouvrages concernant d'autres régions⁸². Nous avons montré au cours de ce travail le lien étroit entre le milieu culturel et le milieu écologique et il va sans dire que les modifications apportées aux pratiques agricoles auront inéluctablement des implications sur les pratiques sociales et culturelles des Proto-Indochinois. D'autres solutions moins coûteuses socialement, culturellement et économiquement peuvent également être envisagées afin d'améliorer les techniques d'essartage et de pallier les contraintes majeures que sont l'extension des cultures et la repousse forestière. Il est en effet possible de réduire les périodes de recrû forestier en choisissant pour chaque niche écologique les espèces buissonnantes, sarmenteuses ou lianescentes les plus appropriées, susceptibles de pousser rapidement tout en n'épuisant pas la richesse du sol. L'affinement du choix des parcelles, l'épandage de fumure naturelle tout en favorisant – sans excès – l'élevage, une meilleure sélection et disponibilité de variétés de riz (quoique les Proto-Indochinois aient fait preuve de grande capacité en ce domaine) seraient autant de mesures à tenter. De nombreuses autres possibilités destinées à mettre en œuvre des systèmes de production plus stables (associant culture annuelle, horticulture et arboriculture par exemple) pourraient voir le jour, à condition toutefois que ces alternatives ne soient pas le fruit d'une décision imposée par des instances malheureusement peu soucieuses de respecter et de comprendre le mode de vie et les aspirations des indigènes. Ainsi il serait souhaitable qu'un grand nombre d'espèces et de variétés arboricoles et de cultures de substitution adaptées aux conditions édaphiques locales soient à la disposition

⁸² Voir les références bibliographiques sur le Vietnam et la Thaïlande.

des populations afin que ces derniers les choisissent et les intègrent comme bon leur semble dans leurs systèmes de production.

Car force est de reconnaître que même la participation des populations aux politiques d'environnement, si vantée dans des discours incantatoires et mise en exergue dans beaucoup de projets de développement, n'est souvent qu'une douce feinte déguisée, proposée en alternative au changement radical tout court, mais aboutissant le plus souvent au même résultat (oubli des pratiques anciennes). Objectifs similaires, mais méthodes, moyens et rhétoriques apparemment différents. Ce n'est pas l'idée de participation qui est mauvaise, mais dès le départ il y a mal donne ne serait-ce qu'en raison des conditions d'implantation insuffisamment établies, mal intégrées, et des moyens mis en œuvre exceptionnellement réunis. C'est une stratégie moins onéreuse car sous le prétexte de mobiliser et de motiver les gens, on se garde de les payer dans la mesure où « c'est pour eux ». Moins dispendieuse, mais dans la pratique aussi castratrice : face à l'imposition directe d'idées extérieures on lui préfère un conditionnement préalable (par l'éducation, la conscientisation, responsabilisation, etc. comme si les populations de Ratanakiri n'étaient ni porteuses d'une forme d'éducation, ni dotées d'une conscience, ni responsables). Une véritable participation signifie au contraire une négociation entre partenaires et non un discours unilatéral – si complaisant soit-il – entre maîtres et élèves dont les actes, comportements et idées sont fustigés dès qu'ils s'écartent de la logique des acteurs du changement. Trop peu de projets conçus dans les coulisses de cités éloignées sont prêts à faire peau neuve après s'être rendus compte de l'ineptie de ce qu'on appelle trop facilement leur portée de développement. Les responsables de projet sont eux aussi soumis à des logiques, des contraintes d'un autre ordre (auprès des bailleurs de fonds, etc.) parfois difficiles à concilier avec ce qu'attendent réellement les populations.

Dans un éditorial joliment nommé exception culturelle et exception culturelle⁸³, Jean Semal rappelle que la spécificité culturelle devrait se doubler d'une spécificité culturelle qui reconnaisse les agriculteurs et les fonctions rurales dans la diversité de leurs techniques, de leurs marchés et de leur savoir-faire. Le problème se pose exactement en ces termes pour les habitants originaires de Ratanakiri, en voie de devenir des sociétés indésirables sur leurs propres territoires dont les terres sont soumises à de

⁸³ Jean Semal, Exception culturelle et exception culturelle, *Cahiers Agricultures*, Paris, 1995, 4, p.82.

multiples convoitises. Faute de penser l'avenir en essayant de sauvegarder et valoriser ce qui fait la substance de la vie des essarteurs, ces derniers sont condamnés à être assimilés à la masse des paysans sans terre cambodgiens – ce qui n'est pas forcément une évolution fulgurante en soi – et à ne recevoir que les rogatons des substituts dérisoires qui leur sont proposés en échange de ce qu'on leur soutire.

Bibliographie

- ANKS L. M., 1972 – *Rice and Man. Agricultural Ecology in Southeast Asia*, Chicago, Aldine-Atherton.
- BARRAU J., 1972 – Culture itinérante, culture sur brûlis, culture nomade, écobuage ou essartage ? Problèmes de terminologie agraire, *Études rurales*, Paris, 45, pp. 99-103.
- BARTH F., 1956 – Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan, *American Anthropologist*, 58(6) pp. 1079-1089.
- BITARD P., 1952 – Carte ethno-linguistique de la région de Voeunsai, *Bulletin de la société des études indochinoises*, 27(1) pp.1-7.
- BITARD P., 1952 – Les rites agraires des Kao Brao, *Bulletin de la société des études indochinoises*, 27(1) pp.9-17.
- BOULBET J., 1960 – Description de la végétation en Pays Maa', *Bulletin de la société des études indochinoises*, XXXV, (3), pp. 79-98.
- BOULBET J., 1966 – Le Miiir, culture itinérante avec jachère forestière en pays Maa'. Région de Blao, bassin du fleuve Daa'Dong (Dông Nai), *Bulletin de l'école française d'extrême orient (BEFEO)*, Paris, LIII, (1), pp. 79-98.
- BOULBET J., 1965 – Modes et techniques du pays Maa', *BEFEO*, Paris, t.52, fasc.2, pp. 359-414.
- BOULBET J., 1975 – *Paysans de la forêt*, Paris, 147 p. (publication de l'école française d'extrême orient, CV).
- BOURDIER F., 1995 – *Connaissance et pratiques de gestion traditionnelle de la nature dans une province marginalisée du Cambodge*, Phnom Penh, AUPELF/UREF, 97 p.

- BOUROTTE B., – Essai d'histoire des populations montagnardes du sud indochinois, *Bulletin de la société des études indochinoises*, 30 (1), pp.1-116.
- BRUNEAU M., 1979 – Politique et stratégie de développement chez les montagnards du nord de la Thaïlande, *L'Espace géographique*, Paris, 2, pp.105-117.
- BURLING R., 1965 – *Hill Farms and Padi Fields: Life in Mainland Southeast Asia*, Englewood Cliffs (New Jersey), Prentice-Hall.
- CHAMPSOLAIX R., 1960 – Le ray dans quelques villages du Vietnam, *in* : Viennot-Bourgin G. (éd), *Rapports du sol et de la végétation*, Paris, Masson, pp. 46-62.
- CHAPMAN E. C., 1978 – Shifting Cultivation and Economic Development in the Lowlands of North Thailand *in* : P. Kundstader E. C. Chapman & Sanga Sabhasri (eds). *Farmers in the Forest: Economic Development and Marginal Agriculture in Northern Thailand*, Honolulu, The University Press of Hawaii, pp. 222-235.
- COCHET H., 1993 – Agriculture sur brûlis, élevage extensif et dégradation de l'environnement en Amérique Latine, *Revue Tiers-Monde*, Paris, 34(134), pp. 281-303.
- CONDOMINAS G., 1983 – Aspects écologiques d'un espace social restreint en Asie du Sud-Est. Les Mnong Gar et leur environnement, *Etudes Rurales*, Paris, 89 à 91, pp.11-76.
- CONDOMINAS G., 1980 – *L'espace social à propos de l'Asie du sud-est*, Paris, Flammarion, 539 p.
- CONDOMINAS G., 1965 – *L'exotique est quotidien*, Paris, Plon.
- CONDOMINAS G., 1957 – *Nous avons mangé la forêt de la pierre-génie Gôo*, Paris, Mercure de France (2ème éd. : Flammarion, coll. champ).
- CONKLIN H. C., 1954 – *The Relation of Hanunoo Culture to the Plant World*, New-Haven, Conn. Yale University, 2 vol. multigr.
- CONKLIN H. C., 1957 – *Hanunoo Agriculture. A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines*, Rome, Food and Agriculture Organization of the United States, FAO, Forestry Development paper; 12, 209p.
- CONKLIN H. C., 1961, — The Study of Shifting Cultivation, *Current Anthropology*, 2(1), Washington, Pan American Union, Studies and Monographs, VI, 185p.
- DELVERT J., 1961 – *Le paysan cambodgien*, Paris, PUF, 737p.
- DESSAINT Y., 1988 – Lisu world view (Thaïlande), *Contribution to Southeast Asian Ethnography*, 7, pp.27-49.
- DESSAINT Y., DESSAINT A., 1982 – Economic Systems and Ethnic Relations in Northern Thailand, *Contribution to Southeast Asian Ethnography*, 1, pp.72-101.
- DOURNES J., 1974 – le milieu Jörai, *Etudes rurales*, Paris, 53-56, p.487-503.
- DOURNES J., 1969 – *Bois, Bambous, aspect végétal de l'univers jörai*, Paris, CNRS, 196 p.
- DOURNES J., 1975 – La proie et l'ombre ; de civettes, de noms et d'autres choses, *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, Paris, pp. 341-357.
- DOURNES J., 1955 – Deuxième contribution à l'ethnobotanique des plantes indochinoises, *Journal d'agriculture tropicale et de botanique appliquée*, Paris, pp.64-86.

- DUFUMIER M., 1993 – Agriculture, écologie et développement, *Revue Tiers-monde*, Paris, 34 (134), pp. 245-261.
- FAO, 1994 – Mekong Secretariat in Cooperation with LUMO, *The Cambodia Land Cover Atlas, Remote Sensing and Mapping Unit* (RSMU).
- FONTANEL J., 1967 – *Ratanakiri, étude du milieu naturel d'une région frontière du Cambodge*, Thèse de troisième cycle, Grenoble, Institut de Géographie Alpine, 373 p.
- FREEMAN J. D., 1955 – *Iban Agriculture. A Report on the Shifting Cultivation of Hill Rice by the Iban of Sarawak*, London, Her Majesty's Stationery Office, Colonial Research Studies, 18, 148p.
- GEDDES W. R., 1976 – *Migrants of the Mountain: the Cultural Ecology of the Blue Miao (Hmong Njua) of Thailand*, Oxford, Clarendon Press.
- GEERTZ C., 1963 – *Agricultural Involution. The Process of Ecological Change in Indonesia*, Berkeley, University of California Press.
- GRANDSTAFF T. B., 1980 – *Shifting Cultivation in Northern Thailand: Possibilities for Development*, Tokyo, United Nations University (Resources Theory and Methodology Series n°3).
- GRUNEWALD F., 1993 – Pêche, agriculture et élevage dans un Cambodge à peine sorti de la guerre civile, *Revue Tiers-monde*, Paris, 24 (134), pp. 345-363.
- GUILLEMINET P., 1952 – L'aspect du temps et des météores dans une tribu du Kontum, *BEFEO*, Paris, 45, pp. 393-561.
- HARRIS D. R., 1969 – Agriculture Systems, Ecosystems and the Origin of Agriculture. in: Ucko P. J. *The Domestication and Exploitation of Plants and Animals*, London, Duckworth.
- IJIMA, 1970 – *Socio-cultural Change among the Shifting Cultivation through the Introduction of Wet Rice Culture: A Case Study of the Karens in Northern Thailand*, *Memoirs of The College of Agriculture*, Kyoto, Kyoto University, Agricultural and Economic Series n°97, pp.1-41.
- KUNDSTADER P., CHAPMAN C. & SANGA SABARSI (eds), 1978 – *Farmers in the Forest, Economic Development and Marginal Agriculture in Northern Thailand*, Honolulu, The University Press of Hawaiï, 402 p. (nb : voire critique de Condominas in *Etudes rurales* 1983: aspects écologiques d'un espace).
- KUNDSTADER P., SANGA SABARSI. & SMITTINAND T., 1978 – Flora of a Forest Fallow Farming Environment in Northwestern Thailand, *Journal of The National Research Council of Thailand*, 10 (1), pp. 1-45.
- Lafont P. B., 1967 – L'agriculture sur brûlis chez les proto-indochinois des hauts plateaux du centre Viet-Nam, *Cahiers d'outre-mer*, Bordeaux, XX, 77, pp. 37-48.
- LEACH E. R., 1957 – *Some Economic Advantages of Shifting Cultivation*, *Proceedings of The Ninth Pacific Science Congress*, 7, pp.64-65.
- LEE R. & DE VORE I. (eds.) 1968 – *Man the Hunter*, Chicago, Aldine.
- LEE Y. L., n. d. – Some Aspects of Shifting Cultivation in British Borneo, Malay, *Forester*, 24, pp.102-109.

- LOFFLER L. G., n. d. – *Carrying capacity, Schwendbauproblem in Südostasien*, Actes du V^e Congrès international des sciences anthropologiques et ethnologiques, Paris, Tome II, Ier Vol., pp.179-182.
- MATRAS-TRoubETZKOY J., 1975 – *Un village en forêt. l'essartage chez les Brou du Cambodge (Province de Ratanakiri)*, Paris, Selafo, 400 p. (coll. du Cedrasemi).
- MATRAS-TRoubETZKOY J., 1974 – L'essartage chez les brou du Cambodge, organisation collective et autonomie familiale, *Etudes rurales*, Paris, 53-56, pp. 421-437.
- MAURICE, 1954 – L'âme du riz, *Bulletin de la société des études Indochinoises*, 29(2-3).
- MEYER C., 1979 – Les nouvelles provinces ; Ratanakiri-Mondolkiri, *Revue Monde en développement*, Paris, 28, Ed. du CNRS, pp. 682-690 (coll. Economica).
- MOERMANN M., 1968 – *Agricultural Change and Peasant Choice in Thai Village*, Berkeley, University of California Press.
- RAPPAPORT R. A, 1971 – Nature, Culture and Ecological Anthropology in : H. L. Shapiro (ed), *Man Culture and Society*, London, Oxford University Press, pp. 237-267.
- SAHER C. O., 1952 – *Agricultural Origins and Dispersals*. New-York, American Geographical Society, George Grady Press.
- SAHLINS M., 1968 – La première société d'abondance, *Les temps modernes*, Paris, 268, pp.641-680.
- SAHLINS M., 1976 – *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 325 p.
- SAHLINS M., 1980 – *Au coeur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Paris, Gallimard, 303p.
- SCHMIDT M., GODARD D., SOUCHERIE P., 1951 – *Les sols et la végétation au Darlac et sur le plateau des trois frontières*, Centre de recherches scientifiques et techniques, Archives des recherches agronomiques au Cambodge, Laos et au Vietnam, Saigon, 8, 112 p.
- SEITZ P., 1975 – *Des hommes debout, les montagnards du sud-Vietnam*, Hnam in Kuenot, Kontum.
- SIGAULT F., 1975 — *L'agriculture et le feu. Rôle et place du feu dans les techniques de préparation du champ dans l'ancienne agriculture européenne*, Paris, Mouton-La Haye.
- SPENCER J. E., 1966 – *Shifting Cultivation in South-eastern Asia*, Los Angeles/Berkeley, University of California, Publications in Geography, V.19, 247 p.
- SURARERKS V., 1986 – *Historical Development and Management of Irrigation Systems in Northern Thailand*, Chiang Mai, Chiang Mai University, Dept of Geography, Faculty of Social Science.
- SUTTHI C., 1989 – Highland Agriculture: From Better to Worse, in :John McKinnon and Bernard Vienne (eds.), *Hill Tribes Today*, Bangkok,White Lotus, pp.427-436.
- UHLING M., 1980 – Problem of Land Use and Recent Settlement in Thailand's Highland-Lowland Transition Zone in Conservation and Development in: D. Ives & S.Sabhasri *Northern Thailand, Proceedings of the United Nations University Programmatic Workshop on Agro-forestry and Highland-Lowland Interactive Systems*, Tokyo, United Nation University.
- WALKER A. R., 1970 – *Labu Nyi (Red Labu) Village Society and Economy in North Thailand*, Chiang Mai, Tribal Research Center, 2 vol.

WALKER A. R., 1976 – The Swidden Economy of a Lahu Nyi (Red Lahu) Village in the North Thailand, *Folk*, 18, pp.145-188.

WICHAIDIT W., KEOPRAPPAN B., 1977 – *Development, Shifting Cultivation and Erosion in Northern Thailand*, Chian Mai, Northern Agricultural Center, Internal Working Paper n°7, mimeo.

WONGSPRASET S., 1977 – *The Socio-cultural and Ecological Determinants of Lahu Population Structure*, Singapore, 1, International Development Research Centre, Southeast Asia Population Research Awards Program, Research report n°14.

WONGSPRASET S., 1974 – *Lahu Agriculture and Society*, M. A.Thesis, Sydney, Sydney University

WORLD BANK, 1992 – *Cambodia: Agenda for Rehabilitation and Reconstruction*, Washington, The World Bank East Asia and Pacific Region, Country Department I, June 1992.

ZINKE P. J., SABHASRI S., KUNSTADER P., 1978 – Soil Fertility Aspects of the Lua' and Karen Hill Farmers, Mae Sariang District, NorthWestern Thailand in : P. Kundstader E. C. Chapman & Sanga Sabhasri (eds). *Farmers in the Forest: Economic Development and Marginal Agriculture in Northern Thailand*, Honolulu, The University Press of Hawaii, pp.134-159.

Chapitre 2

La forêt, le cosmos et l'essart

Pour les cambodgiens des plaines, Ratanakiri, loin d'être ce que la traduction signifie (la montagne aux pierres précieuses), évoque moins une certaine fascination qu'une appréhension irrationnelle. C'est le pays inhospitalier des forêts, des maladies foudroyantes, des animaux sauvages, des « Khmers Leu¹ » et des génies qu'ils vénèrent. Plus récemment, le nom de cette province septentrionale fut sinistrement rattaché aux bombardements américains des années 1970 et à l'émergence du mouvement khmer rouge².

Aujourd'hui, les souvenirs s'estompent et la province, peuplée de 70 000 habitants, est en train de devenir un front pionnier. Les terres basaltiques du plateau central qui comptent parmi les plus riches du pays font l'objet d'une spéculation forcenée. La forêt avec ses nombreuses essences rares, l'or et autres métaux précieux constituent autant de ressources exploitables. Attirés par cet El Dorado asiatique où l'imagination prend parfois le pas sur la réalité, Khmers et Sino-cambodgiens s'installent de plus en plus nombreux – et tout a lieu de prévoir que ce mouvement ne fait que commencer – soutenus par le gouvernement embryonnaire qui entend développer la région par tous les moyens : incitation aux investissements étrangers, création de plantations, délivrance de concessions, diversification de l'agriculture, encouragement à la migration (on espère 20 000 paysans d'origine khmère pour peupler les berges des fleuves mais aussi pour contenir les populations indigènes).

Ratanakiri est faussement réputée pour être une région enclavée, déserte, coupée du monde. En réalité, les données historiques et archéologiques y attestent la présence humaine depuis des millénaires. Ces hommes, de souche proto-indochinoise (ou selon d'autres auteurs comme Georges Coedes

¹ Littéralement : les Khmers d'en haut. Terme désignant les populations proto-indochinoises du nord-est du Cambodge.

² La piste Hô Chi Minh, jalonnée de bases vietminh traversait la contrée du nord au sud. L'est de la province, zone stratégique lors de la guerre d'Indochine fut le théâtre de combats sanglants (entre les communistes vietnamiens et les troupes régulières de Lon Nol avec leurs alliés américains) dont les populations autochtones essuyèrent les frais. Parallèlement, la région fut un des fiefs privilégiés pour les polpotistes contraints au maquis et dont le mouvement prit en partie naissance ici dès la fin des années soixante.

de souche proto-khmer), ont su organiser leur survie en pratiquant la chasse, la cueillette, la pêche et la culture itinérante sur brûlis. Huit sous-groupes ethniques³ tirent essentiellement leur subsistance de ce système d'agriculture que l'on retrouve par ailleurs chez la plupart des populations habitant les hautes terres du sud-est asiatique. Toutefois, ces « mangeurs de forêt » (Georges Condominas, 1957) causent problème au gouvernement local car une telle mise en valeur de l'espace, que l'on croit injustement liée à un mode de vie semi-nomade, est symbole d'archaïsme, de précarité et de désastre écologique. L'objectif des autorités provinciales, sans le soumettre à analyse préalable, est de sédentariser les populations autochtones, modifier et déplacer leurs habitats vers les fleuves, les éduquer, leur inculquer l'économie de marché, les initier à la riziculture irriguée et à l'élevage extensif. Autrement dit les khmÉRiser.

L'étude que nous proposons ici fut le résultat préliminaire d'une mission effectuée d'octobre 1994 à juillet 1995. Partant de la manière dont les phénomènes naturels (temps, espace et causalité) sont compris et interprétés par les populations, nous présenterons la variabilité des modes de gestion traditionnels concernant l'agriculture sur brûlis en les rattachant aux logiques socioculturelles qui les sous-tendent. Sans rentrer dans la polémique idéologique qui anime les débats concernant l'essartage, décrié par certains et idéalisé par d'autres, notre propos sera en dernier lieu de rendre compte de l'originalité locale de ce système, d'envisager sa viabilité et son impact sur l'environnement, compte tenu des nouvelles pressions démographiques et des changements socio-économiques actuels.

Des caractéristiques aux conceptions indigènes de l'environnement naturel

Le *keth* (province) de Ratanakiri, situé à l'extrême nord-est du pays, est une des plus vastes provinces du Cambodge, quoique nettement moins peuplée que la plupart des autres (en dehors de Mondolkiri, de Preah Vihear et de Koh Kong). Il est délimité au nord par le Laos, à l'est par le Vietnam, à l'ouest par le *keth* de Stung Treng et au sud par celui de Mondolkiri. Une telle

³ D'après notre recensement personnel (1994), ce sont les Tampuan (16368 hab.), les Jarai (14010), les Kreung (13430), les Brao (5328), les Kachok (2164), les Kavet (autour de 1000), les Bunong ou Phnong (32) et les Lun (41). Les Laotiens, Khmers, Vietnamiens et Chinois, regroupant environ 16 000 personnes, sont soit commerçants ou agriculteurs dans les basses plaines.

entité géopolitique n'a pas son équivalent dans les langages vernaculaires où aucun mot n'existe pour désigner la région, ni même pour circonscrire l'espace habité par une ethnie particulière. Pour chacune d'elles, le territoire se réduit au finage du *phum* (village) à l'intérieur duquel on déplace régulièrement les cultures. En dehors de cet espace socialisé, c'est « l'ailleurs », le domaine de l'étranger qu'on ne pénètre qu'occasionnellement lors des grandes chasses et des visites dans le cercle de parenté éloigné. Ce que l'on appelle finage est selon la perception locale un territoire relativement bien délimité où sont identifiés les êtres surnaturels qui le peuplent : c'est un espace suffisamment vaste pour que les membres du village puissent y puiser les ressources nécessaires à leur subsistance quotidienne. Il inclut l'habitat groupé, les points d'eau, les champs défrichés et la forêt.

Le milieu physique est constitué d'une vaste plaine basse monotone, faiblement ondulée, couverte de forêt claire et de savanes avec au centre un bas plateau basaltique, culminant à 500 m, aux riches terres rouges portant une forêt dense et des formations secondaires éparses témoignant de la régénération d'anciens essarts et autres défrichements sporadiques. Les types de couverture végétale et leurs superficies respectives ont été estimés par imagerie satellite (LANDSAT-MSS et LANDSAT-TM) en saison sèche. Signalons, entre autres, pour des raisons d'échelle (1 : 250 000) ou de manque de vérifications sur le terrain, l'oubli des mangroves le long de la Sésan, la sous-estimation des surfaces essartées et la conglomération des zones défrichées (parfois confondues avec les savanes naturelles) qui ne correspondent guère à la réalité.

Désignation	Superficie (km ²)	Désignation	Superficie (km ²)
ville/zone urbaine	1	forêt mixte	576
rizière irriguée	117	forêt secondaire	724
cultures sur plateau	2	forêt claire	470
culture sur brûlis	231	savane arbustive naturelle	79
plantation	41	savane abandonnée	126
cultures en plaine	2	savane herbeuse	29
forêt dense	6014	eau	51
forêt décidue	3998	mangrove	0

Sources : The Cambodia Land Cover Atlas 1992/1993, Mekong Secretariat, Phnom Penh, 1994

Tableau 1 : Couverture végétale et culturale de Ratanakiri

Deux rivières dont la richesse ichtyologique est considérable – la Sésan légèrement au nord et la Srépok plus au sud – délimitent le plateau central et traversent la province d’est en ouest en décrivant de nombreux méandres avant de se déverser à Stung Treng dans la Sékong qui est un affluent du Mékong. Leur régime est irrégulier : le débit de la première à Lomphat est de 50m³/sec. en période d’étiage (avril) et de 3250m³/sec. en septembre ; celui de la Sésan varie de 93m³/sec. à 4176m³/sec. Les nombreux rapides en restreignent la navigation aux frêles embarcations de bois (*champans*). Plus au nord, vers le Laos, c’est le domaine montagneux, inoccupé et encore inexploré de la forêt dense sempervirente⁴. De la même manière, les zones de forêts décidues sont quasiment inhabitées en dehors des berges des rivières peuplées çà et là par des Laotiens et quelques Khmers.

Le plateau central apparaît alors comme le lieu de résidence privilégié des populations d’essarteurs. Celles-ci utilisent presque exclusivement pour leur habitation, leurs vêtements, leur outillage et leur alimentation des matières d’origine végétale. Ce choix qui, comme le notait Pierre Gourou, « est un trait de civilisation et non le résultat de conditions naturelles », induit des implications directes sur la gestion de l’environnement.

Le manteau forestier qui recouvre apparemment le territoire d’une manière uniforme dissimule en fait une variété non négligeable de sols et de reliefs : constructions volcaniques, cratères, inselbergs, pédiplaines, vallées, thalwegs, plateaux vallonnés et montagnes. Les sols rouges basaltiques dominent sur le plateau présentant une superficie de 20 000 km². Ils sont profonds (une dizaine de mètres d’épaisseur, parfois plus) et apparaissent riches en magnésium et en calcium relativement aux terrains argilo-gréseux des plaines. Les populations autochtones n’ignorent pas la valeur exceptionnelle de cette terre. Et la détermination de leurs sites d’habitat et de culture dépend principalement des potentialités qu’elles attribuent très précisément à chacun des types de sols rencontrés dans leurs écosystèmes respectifs.

À ce titre, les essarteurs, mieux que quiconque, ont conscience de l’inégalité des sols comme de la diversité morphologique de leur terroir. Cette connaissance fondée sur des siècles d’observation et d’expérimentation agricole leur permet de distinguer avec précision les composantes de leur environnement organique et inorganique. C’est ainsi que les Tampuan, groupe

⁴ Là où, d’après certains villageois, habiteraient ou auraient habité des populations éparées de chasseurs nomades dénommés les Bailevin, la tribu des « invisibles », doués de fantastiques pouvoirs surnaturels et capables de se transformer en animaux sauvages à la vue d’un ennemi.

de parler môn-khmer habitant la zone centrale, distinguent les endroits où poussent beaucoup d'arbres (*yet*) à ceux présentant des surfaces arénacées avec de plus ou moins grands rochers (*mabaouten, mabaon*), les collines boisées (*pri phnom*) aux basses montagnes (*phnom katè*) et à celles plus élevées (*phnom choeungoi*), les champs et prairies (*srey, unglao*) aux terrains marécageux (*trop*), les vallons encaissés aux larges vallées alluviales, les terrains en pente (*té charang*) aux terrains plats et dégagés (*té tamplang*). Les caractéristiques attribuées aux sols sont en général associées à ces formes de relief. Les principaux critères de classification vernaculaire se réfèrent à la couleur, la végétation, la texture, la perméabilité, la localisation et la fertilité : *té trop* signifie la terre où l'eau reste, *té roy* évoque la terre rouge, *té bâte* la terre graveleuse, *té ksad* la terre sableuse, *té mô* la terre noire, *yet* celle où ne poussent que des mauvaises herbes, *té lapan* la terre fertile, *té rong* la terre épuisée et *té paba* la terre de qualité intermédiaire.

Les énumérations indigènes considérant les caractéristiques forestières ainsi que le relevé des végétaux dénotent le souci non pas de proposer des classifications générales mais de s'attarder sur le détail et le particulier, voire l'anecdotique. Elles témoignent d'une plus grande diversité que les généralités scientifiques abstraites inhérentes aux formations tropicales végétales réduisent le plus souvent à de vastes catégories. Résolument pragmatiques, elles reposent sur le visible, la forme générale, le stade de maturité, leur usage potentiel ainsi que sur le monde censé y habiter (vertébrés, insectes, êtres surnaturels, génies de la forêt...). Il arrive que certains arbres (épineux, grands diptérocarcés) ou certaines associations végétales (bambou-seraies, herbes à paillote et buissons touffus) jouent le rôle d'indicateur écologique. C'est ainsi que plus d'une quinzaine de termes sont répertoriés uniquement pour désigner les types de formations forestières sur le plateau (Tableau 2).

Ratanakiri connaît un climat tropical de mousson caractérisé par une chaleur diurne relativement uniforme et par l'alternance de deux saisons très nettement marquées : une saison sèche de décembre à avril avec des températures minimales en décembre/janvier (15° C le matin) et supérieures à 40°C en avril et une saison des pluies de mai à novembre. La pluviométrie annuelle est toujours au-delà de 2 000 mm mais peut atteindre 2 950 mm en certains lieux (Ban Lung). Cependant, des variations plus précises oscillant suivant les zones géographiques se retrouvent dans le découpage traditionnel du temps et des saisons élaboré par les divers groupes locaux. Ces derniers élaborèrent un modèle de représentation du cycle annuel, débutant vers le mois de décembre une fois les moissons achevées, distinguant une saison

Désignation locale et traduction	Caractéristiques
<i>pri they</i> « forêt aux grands arbres »	forêt dense ou mixte assimilée à une forêt primaire
<i>pri la heng</i> « forêt espacée aux petits arbres »	savane forestière, forêt mixte
<i>pri la heng they</i> « forêt espacée aux grands arbres »	savane forestière, forêt mixte mais avec un tapis herbacé plus important
<i>chiumpar</i> « anciens essarts où les arbres repoussent »	recrû forestier encore insuffisant pour nouvelle coupe
<i>ri ara</i> « forêt à l'âge de maturité »	forêt secondaire de nouveau adéquate pour l'essartage
<i>ri lapant</i> « forêt d'arbres serrés »	forêt dense impénétrable pour les hommes
<i>ri rome</i> « forêt d'arbres serrés pour les animaux »	forêt dense impénétrable pour les hommes mais également impénétrable pour les animaux
<i>ri trop</i> « forêt les pieds dans l'eau »	forêt marécageuse
<i>ri chiot chiot choraux</i> « forêt qui protège le village »	forêt (mixte, dense) usage domestique entourant l'habitat
<i>pri kiom miir</i> « forêt qui protège le miir »	forêt (mixte, dense) adjacente au champ cultivé
<i>pri tieurk</i> « forêt en contrebas près du cours d'eau »	forêt de contrebas humide
<i>pri poo</i> « forêt de grands bambous »	bamboueraie
<i>miir choun</i> « forêt de repousse après défrichement »	forêt plantée par l'homme, plantation d'hévéas
<i>pri chan</i> « forêt des génies »	forêt (ou arbre) dont la coupe est strictement interdite
<i>ro</i> « forêt en voie d'être coupée »	forêt réservée par une famille en vue d'un défrichement
<i>pri long</i> « forêt aux broussailles »	forêt de repousse naturelle
<i>pri phnom</i> « forêt sur le haut de la colline »	forêt d'altitude, souvent assimilée à une forêt intacte (primaire)

Source : enquêtes personnelles, 1994-1995

Tableau 2 : Typologie des forêts selon les Tampuan

fraîche de décembre à février. Ils subdivisent de surcroît la saison pluvieuse en saison des petites, des moyennes et des grosses pluies. La saison sèche étant également partagée en mois tempérés, chauds et très chauds. Suivant leur localisation, les villageois ont su repérer une série de micro saisons dont l'existence effective serait difficilement décelable dans les tables météorologiques. Le mécanisme général de la mousson et ses inflexions s'avèrent également parfaitement bien saisis par les groupes ethniques qui ont établi un calendrier lunaire servant de référence agroclimatique. Ce calendrier oppose non seulement les lunes « sèches » aux lunes « humides » mais observe des distinctions plus précises : lune de la mousson, des vents frais, des feuilles nouvelles, des cigales, des orages chauds et des feux d'abattis pour les mois secs ; lunes des pluies persistantes, du maïs, des pluies abondantes et du riz hâtif pour la saison des pluies. À cela vient se greffer un système astronomique complexe où l'apparition de certaines constellations – les Pléiades, Orion – ainsi que certaines étoiles comme Antarès, la Grande Ours, sont en corrélation directe avec l'annonce d'événements climatiques imminents. La référence aux étoiles – position, visibilité, clarté – a par la suite des retentissements sur les prises de décision concernant le déroulement du cycle agricole. Il n'est pas inutile de rappeler en guise de comparaison démontrant l'existence d'invariants ce qui a été déjà signalé dans le chapitre précédent : à l'instar de la classification des Achuar en Amazonie, une distinction très claire apparaît entre les eaux de pluie (*tiourk bay*) et les eaux terrestres (*tiourk en'gar tê*). Pour les Tampuan les premières dérivent des secondes non pas par le principe naturel d'évaporation mais par le résultat direct d'une intervention humaine. L'arrivée des pluies dépend de certains comportements à respecter vis-à-vis des points d'eau, mais plus encore elle est attribuée au processus de fermentation cosmique dont le modèle métaphorique est offert par la confection et la consommation de la bière de riz. L'homme détient donc sa part de responsabilité sur le renouvellement annuel des précipitations dans la mesure où l'ivresse qui caractérise les grandes fêtes en milieu de saison sèche est supposée amener les pluies de mousson.

De cette représentation de la nature dont il a été évoqué seulement certains éléments prégnants, il en découle une relation à l'espace et au temps originale. En premier lieu, le choix d'occupation des champs familiaux et de l'habitat (avec déplacements lorsque surgissent épidémies, épuisement des terres environnantes) n'est pas seulement dicté par la simple volonté humaine ; encore faut-il montrer allégeance aux esprits qui peuplent la forêt, les points d'eau, les rochers, les collines, les sentiers et les sites villageois.

Tant que l'on n'a pas la certitude de « l'accord » des puissances surnaturelles (par le rêve, les sacrifices, les prières), aucune action humaine ne peut être intentée. Tous les modelés de terrain et les formes spécifiques du paysage portent des noms qui servent non seulement de repères dans la géographie des lieux mais indiquent la localisation d'un génie invoqué dans les prières et avec lequel on entre en « communication » rituelle lors de maladie et de toute intention d'usage agricole ou forestier (chasse, pêche, cueillette, coupe de bois). Certains lieux sacralisés sont épargnés de toute activité anthropique : parcelles de forêt à proximité des villages, sur les collines et en bordure des ruisseaux. Chez les Brao de Thaveng, le génie demeurant sur le phnom Troll réclame aux hommes la défense de son habitat en échange de sa protection pour les récoltes, sous menace d'envoyer la foudre en cas de négligence : les villageois, gardiens des lieux, veillent à ce que personne ne creuse la terre à la recherche de pierres semi-précieuses (zircon) et n'abatte les grands arbres érigés sur le monticule. De tels systèmes traditionnels de protection se retrouvent sporadiquement mais loin s'en faut de conclure à un comportement écologique dont le concept est par ailleurs purement occidental. Il y a en effet une tendance chez les populations tribales à croire en l'existence de ressources illimitées perçues comme un don des dieux aux humains qui leur font régulièrement des sacrifices. Nous avons montré par ailleurs qu'une telle attitude, si elle a peu d'incidence dans les contrées très faiblement peuplées de Ratanakiri, peut devenir nuisible dans des zones à plus grande concentration humaine.

En second lieu, les principaux repères d'orientation spatio-temporelle ne sont ni les points cardinaux ni l'organisation territoriale imposée par les Khmers mais plutôt les emplacements des anciens villages où sont enterrés les ancêtres, les essarts abandonnés, les sentes de chasse, les chemins entretenus reliant le village aux terrains cultivés, un rocher, un hallier où habite un génie renommé, etc. Temps et espace apparaissent ainsi indissociables et le découpage du jour est minutieusement retranscrit dans les langues vernaculaires dont les termes font référence à une activité humaine qui s'accomplit préférentiellement à un moment précis dans un lieu présumé. Cependant dès que l'on s'éloigne de l'espace familier, les modalités de repérage deviennent floues. Tout ce qui est en dehors de l'univers de la praxis quotidienne, dont la distance/limite varie de 5 à 10 km suivant la taille du village, est vaguement désigné comme étant « loin », « par ici » ou « par là » sans précision supplémentaire. En l'absence de rivière à proximité qui joue autrement un rôle axial majeur (chez les Kachok et les Brao établis le long de la Sésan par exemple), la plupart des essarteurs se

réfèrent à la marche du soleil le jour et à celle de la lune et d'autres corps célestes la nuit. D'autres, à l'instar des Tampuan, évaluent le degré de maturité de la végétation herbacée, la présence sonore de la faune avicole, le parcours et le niveau changeant des ruisseaux, l'émanation de certaines odeurs végétales et appréhendent ces manifestations comme autant d'indices diacritiques de l'espace-temps.

Homogénéité et variation dans les usages agricoles de la terre

Une grande partie des connaissances locales au regard de l'environnement trouve son application dans les formes d'appropriation et de gestion de l'espace cultivé. Fait essentiel dans l'économie agricole forestière, quoique non exclusif, l'occupation des champs essartés constitue le mode majeur de mise en valeur du terroir villageois. On laissera volontairement de côté l'introduction récente de la riziculture irriguée en vigueur chez les Kachok et dans une moindre mesure chez quelques Jarai, Brao et Tampuan habitant à proximité de vallées.

Un trait saillant est la diversité des modalités de fonctionnement de l'agriculture sur brûlis. Sur des territoires géographiquement similaires, les populations ont recours à maintes stratégies d'aménagement agroforestier. Ce constat n'est pas isolé et peut s'étendre aux régions du nord de la Thaïlande, du Vietnam et du Laos étudiées par de nombreux auteurs (voir bibliographie). Cela signifie que la compréhension des formes indigènes d'occupation de l'espace ne peut s'expliquer en termes exclusifs d'adaptation forcée à un environnement contraignant. Le milieu ne fait qu'inspirer et les différentes organisations socioterritoriales ne peuvent se réduire à un simple schéma explicatif fondé spécifiquement sur l'action des facteurs limitants écologiques comme le prétendent certains auteurs⁵.

L'essartage est avant tout une technique à long terme procédant de la connaissance des stades de régénération de la forêt. Elle vise à domestiquer la nature sans pour autant la vaincre ni la dominer. Chaque opération du cycle agricole⁶, depuis le défrichement, la mise à feu des abattis, les semailles, le sarclage et la moisson, s'accompagne de cérémonies propitiatoires. La forêt

⁵ E.C. Chapman, *Shifting Cultivation and Economic Development in the Lowlands of North Thailand in: Farmers in the Forest: Economic Development and Marginal Agriculture in Northern Thailand*, Peter Kundstader *and al.*, Honolulu, 1978, University Press of Hawaii, pp. 222-235.

⁶ Pour la description de ces travaux, voir le chapitre précédent.

est le domaine élu des génies et l'insertion du rite dans la technique, la pratique culturelle associée à l'organisation de l'espace font partie intégrante de la vie de l'essarteur. On impute une âme au riz et la vénération portée à la variété principale (*vang*), dont les mythes des Tampuan racontent qu'elle fut donnée aux hommes par les dieux, contribue largement à l'insertion de l'homme dans son milieu et à la codification d'un système garantissant la perpétuation de la culture sur brûlis donc la conservation du milieu forestier.

Au sein des communautés d'essarteurs, la vie s'organise soit à l'échelle du village, du clan, du lignage, de la famille élargie ou nucléaire. Ces tendances qui autorisent une plus ou moins grande part à l'individualisme s'inscrivent dans l'espace et engendrent des implications profondes dans les techniques agricoles. Ainsi les lopins familiaux peuvent être contigus jusqu'à former soit un champ (*mir*) partagé par plusieurs familles apparentées chez les Jarai, soit une grande parcelle villageoise d'un seul tenant chez les Kavet, les Bunong (ou Phnong) et les Brao. Inversement les champs personnels peuvent être isolés les uns des autres dans un même parcellaire villageois à l'image des sites Kachok et Tampuan. Chez ces derniers tous les *mir* d'une même lignée résidentielle sont à proximité, quoique séparés par des portions intactes de forêt. Comme au lopin strictement familial correspond une érosion modérée par rapport à celle qui affecte l'unique champ d'un *phum* où le ruissellement est plus conséquent, la durée d'occupation du terrain cultivé, outre les conditions édaphiques, va dépendre de la forme d'occupation sociospatiale : sur les terres rouges à latérite les champs individuels sont occupés entre trois et cinq ans, avec abandon progressif des parties anciennes dès la deuxième année. Par contre, les champs individuels regroupés sur un défrichement collectif ne sont jamais utilisés plus de trois ans, voire moins s'ils sont en pente (en raison de l'érosion accélérée).

Alors que les mois de la saison sèche correspondent à une période de ralentissement du travail agricole et à une intensification des relations sociales villageoises, on assiste dès le mois d'avril à un éclatement des groupes sociaux. En dehors de circonstances particulières (décès, invalidité...), l'organisation du travail repose sur la constitution de petites unités économiques dont la famille nucléaire est le modèle dominant. Chaque unité sociale de production quitte le village et s'installe avec une assiduité progressive dans la maison construite au centre du champ défriché, là où reste entreposée tout le long de l'année la récolte de riz. Suivant l'éloignement on ne retourne qu'occasionnellement dans la maison familiale. On peut voir certains villages de Kavet, Kreung et Brao complètement désertés durant plus de la moitié de l'année, voire pendant près de neuf mois

si la distance entre les champs et le village est, disons, supérieure à dix kilomètres (cas de figure peu fréquent mais observé par l'auteur de ces lignes chez les Brao du nord). Cette variation bisannuelle dans l'occupation de l'habitat se retrouve dans la relation que l'homme entretient avec son environnement. Tant qu'on reste au village durant les mois de ripailles et de festivités (où se déroulent mariages, secondes funérailles, cérémonies collectives), les interdits sont levés et il est loisible de se rendre dans la forêt afin de puiser ce dont on a besoin. Une fois les travaux des champs repris, les activités de prédation sont explicitement plus codifiées et de nombreux tabous surgissent avec des variations suivant les catégories sociales : clan, position dans la parenté, etc. C'est l'époque où les hommes doivent se concentrer sur leurs essarts.

Malgré l'apparente banalité et uniformité des *miir*, on retrouve là aussi des modes d'aménagement culturels différents. Les Brao découpent l'espace défriché en lanières longues, étroites, régulières et dessinées dans le sens de la pente tandis que leurs voisins Lun disposent de champs collectifs subdivisés en parcelles familiales dont les configurations morphologiques sont libres. Afin que les ensembles propres à chaque famille soient équivalents en qualité, on attribue à chaque unité de production des bandes disséminées sur tout le défrichement plutôt qu'un large secteur d'un seul tenant. Ce mode de division fait que toutes les lanières contiguës traversent les mêmes sols différenciés, évitant ainsi aux ménages cohabitant sur le même champ d'être lésés les uns par rapport aux autres. Il en va tout autrement chez les Tampuan où le choix de l'emplacement des essarts concerne une seule famille. Or ce choix est dicté par l'emplacement de la maison dans le village, de telle sorte que la répartition spatiale des champs est la projection directe de l'organisation sociospatiale de l'habitat. Cette reproduction de la structure du village concourt à perpétuer une dispersion uniforme des familles dans le milieu forestier. Celles appartenant à une même lignée matrilocale habitant au nord-est auront leurs champs rassemblés, bien que clairement séparés, dans la partie nord-est du finage. Cette proximité spatiale des agnats se traduit également par un système d'entraide (échange de temps de travail, compensation en nature ou espèce) au sein de la famille matrilineaire élargie, du lignage ou du clan. Cette division territoriale se discerne clairement dans les hameaux constitués traditionnellement soit en carré soit en forme ovoïde, où l'appropriation d'une direction cardinale par un clan (*omay pong*) sert de modèle à l'agencement culturel. Autrement dit, chaque groupe constituant une unité familiale, sociale, rituelle et économique est également un groupe territorial

ayant la gestion d'un espace forestier comprenant non seulement le champ mais ses alentours aux limites tacitement reconnues. Les Kavet quant à eux, dont chaque village dispose d'un champ commun situé de préférence au fond d'un thalweg traversé par un petit cours d'eau, utilisent au contraire la répartition des parcelles individuelles familiales du champ comme moyen de projection dans l'espace forestier environnant. Un système de rotation des familles sur la parcelle à chaque nouveau défrichement permet à chaque foyer d'entretenir à tour de rôle les abords d'une partie du *miir* (barrières de protection et pièges pour les petits mammifères) et d'invoquer les génies localement identifiés dans le pan de forêt adjacent afin de préserver l'ensemble des cultures.

De ces quelques comparaisons qui en appelleraient bien d'autres, il s'avère que la recherche d'efficacité économique dans un ensemble déterminé de circonstances environnementales n'implique pas une seule forme de pratique sociale et de rapports sociaux. Les systèmes sociaux humains présents à Ratanakiri englobent les écosystèmes naturels, et non l'inverse. Autrement dit, même dans des conditions totales de dépendance vis-à-vis de la nature, celle-ci est réordonnée suivant les spécificités socioculturelles des populations. Le temps et l'espace sont perçus à travers des catégories chaque fois originales : il en résulte plusieurs manières de concevoir et d'agencer la nature par une même pratique (l'essartage) à l'intérieur d'un même paysage forestier.

Il est toutefois indéniable que de nombreux traits se retrouvent dans le déroulement du cycle agricole et plus particulièrement dans les opérations techniques qui se succèdent en fonction des saisons. L'autonomie alimentaire est bien entendu le but visé par chacune des familles car même si l'économie de marché s'incruste timidement, elle ne constitue qu'un appoint. Il s'agit maintenant de se faire une idée de la productivité de cette économie agricole.

Production, autosuffisance alimentaire et viabilité du système

Si l'on veut évaluer sans trop d'erreurs le rendement réel des essarts, il faut tenir compte du fait qu'ils produisent non seulement plusieurs variétés de riz mais une quantité d'autres denrées alimentaires⁷ et de plantes utiles (médicinales, tinctoriales, aromatiques, à usage divers telles le coton, le tabac, etc.). Les cucurbitacées et les tubercules abondent et il n'est pas rare que les

⁷ Parfois plus d'une trentaine par unité sociale de production.

premières ne soient pas toutes ramassées comme cela a été observé dans plusieurs *miir* chez les Tampuan. Le riz qui demeure la nourriture préférentielle se ramasse d'août à décembre et il n'y a qu'entre mars et mai où rien ne se récolte à l'exception du coton et des fruits dont une partie est troquée. Des lopins à l'intérieur du champ peuvent être destinés à une autre culture que le paddy mais la règle générale est l'imbrication des cultivars qui donne l'apparence trompeuse d'un fouillis incontrôlé. Il est impossible de quantifier exactement ces cultures annexes en raison du ramassage irrégulier, mais il est probable qu'elles interviennent entre 1/4 et 1/3 dans la production globale du parcellaire en friche. Gardant pour mémoire cette diversification de la production, on s'attachera seulement à une estimation du rendement et de la quantité de riz produite, tout en sachant que la moisson 1994 fut exceptionnellement mauvaise.

Lors de la mise en terre, l'espacement régulier des poquets est de 20 à 22 cm ; plus d'une dizaine de grains sont mis dans chaque trou. La distribution des semences sur les terrains pentus est la même en haut qu'en bas, bien que la production s'avère meilleure dans les bas-fonds. Les nouveaux champs comme les anciens ont des écarts similaires. Ce qui change, nous l'avons signalé, c'est le type de riz. Le rendement des variétés hâtives est nettement moins élevé mais elles sont de moins en moins dominantes au fur et à mesure que le sol est réutilisé. L'excès d'ensemencement permet d'atténuer à l'avance les écarts possibles, prévisibles ou imprévus. En moyenne 7 à 12 épis par trou parviennent à maturité : l'exagération initiale du nombre de semences est donc une précaution de sécurité. D'après les calculs (vérifiés personnellement) de Jacqueline Matras⁸, il faut à peu près 100 litres de grain pour ensemercer un hectare, superficie qui est rarement atteinte au sein d'un même foyer. La seule étude récente réalisée par une ONG montre avec optimisme qu'il y a 82 % de corrélation entre ce que les familles prévoyaient de récolter et ce qu'elles ont effectivement ramassé, les 18 % restant seraient liés aux aléas climatiques, à la qualité des sols et à un insuffisant désherbage.

Les populations d'essarteurs calculent les quantités non en poids mais en volume de hotte et le rendement en nombre de paniers récoltés pour un panier semé. Les dires des villageois sont des sous-estimations car il est mal-séant de se vanter d'une bonne récolte devant les esprits d'une part et d'autre part parce que sont oubliées les prises en compte des glanages de riz hâtif prématuré (*amboké*), des hottes de riz emportées par les parents, amis et jour-

⁸ Jacqueline Matras, *op. cit.* p. 361 sq.

naliers extérieurs à l'unité sociale de production et des parts troquées avant la fin de la moisson. Dans nos calculs, les quantités ont été comptabilisées une fois l'engrangement du riz tardif effectué début décembre. Néanmoins le recours à la mémoire des familles fut inévitable en ce qui concerne le dénombrement des variétés de riz précoce déjà consommées depuis trois mois.

Immanquablement il existe de grandes variations d'un foyer à l'autre, d'un village à l'autre. La seule raison invoquée par les villageois est la paresse car rien n'empêche quiconque d'agrandir son champ ! Entre deux familles nucléaires, la récolte peut aller du simple au triple. En fait, certains champs subissent des pertes de récolte quand des membres adultes souffrent d'invalidité, n'ont pas suffisamment bénéficié du système d'entraide ou se sont consacrés à d'autres activités : artisanat destiné à la vente, emplois extérieurs (le cas du mari militaire ou policier/militaire est un exemple typique). D'après les Tampuan, une hotte de paddy semé rapporte jusqu'à trente cinq hottes de paddy récolté sur les terres basaltiques. Les données sont un peu moins élevées chez les Jarai et les Brao ne bénéficiant pas d'aussi bonnes terres. En période de travail normal (c'est-à-dire trois à quatre heures d'égrenage par jour) une personne ne collecte guère plus de 50 litres, alors qu'en période intensive le rendement s'élève à 100/150 litres quotidien.

Les estimations rapportées proviennent de 8 familles : 4 kavet et 4 tampuan. Les premiers résident à plus de 10 km de Veunsai au nord de la Sésan et les seconds sur le plateau à plus de 10 km à l'est de la capitale. Nous avons choisi délibérément des ménages dont l'homme et la femme sont vivants et n'ont pas à charge des personnes invalides, grabataires ou des parents adoptés. Les rendements moyens sont de 1 450 à 1 700 kg/ha sur les défrichements nouveaux et de 1 600 à 2 150 kg/ha sur les défrichements plus anciens⁹. Cette différenciation est davantage perceptible chez les Kavet que chez les Tampuan qui agrandissent chaque année une part de leur terrain individualisé tout en abandonnant une ancienne portion. Les habitants du bas plateau ont des rendements plus avantageux et les écarts entre les quatre familles enquêtées sont inférieurs à ceux du district de Veunsai. Mais en règle générale, si 1 600 kg de paddy constituent pour cette année (mauvaise, rappelons-le) une moyenne minimale pour un ménage de six personnes (dont quatre enfants), il reste alors un peu plus de 1 100 kg après décorticage et polissage au pilon et au van. Ces chiffres n'ont rien à envier à la moyenne

⁹ Les calculs sont ainsi réalisés : (quantité de riz hâtif + quantité de riz tardif) x 0,6 / (surface de riz planté). On compte par défaut 0,6 kg de riz par litre.

nationale du rendement en riz irrigué qui était de 1,12 t/ha en 1987, 1,14 t/ha en 1990 et 1,32 t/ha en 1991¹⁰.

Un cas illustratif de la situation alimentaire est donné par la famille de Klieng composée de cinq personnes. Celle-ci dispose de 0,53 ha et a produit, dans l'année considérée, environ 1 150 kg : chaque membre dispose d'au moins 630 g de paddy journalier, c'est-à-dire d'un peu plus de 400 g par personne et par jour. La famille du chef de *phum* Chorn a obtenu légèrement plus tout en étant parvenu sans encombre à boucler la dernière période de soudure, particulièrement ardue cette année en raison du retard des pluies et donc de la croissance des riz hâtifs. D'autres foyers sont en mesure de vendre un petit excédent de riz tardif. Certaines familles kreung, jarai et tampuan (dont les champs se caractérisent par des conditions de sol différentes) avaient pourtant leur grenier vide depuis juin dernier et furent contraintes de pallier temporairement cette déficience en riz par la culture des agrumes, des tubercules et grâce aux diverses activités de prédation dans l'espace forestier. Si le souvenir d'une disette chez les essarteurs remonte à Pol Pot, les régimes alimentaires du début de la saison humide sont malgré tout peu variés et les rations de riz diminuent chez certains. Dans ces conditions, il reste toujours la solution de partir en expédition dans la forêt : l'accès aux ressources naturelles n'étant, selon les autochtones, qu'une question d'investissement dans le temps de travail.

Ces estimations, avec toute la marge d'erreur qu'elles comportent, montrent que la croyance en la sous-production de la culture sur brûlis est un mythe dès lors qu'elle veut avoir une portée systématique. Elle est liée non seulement à des préjugés mais aussi aux difficultés pour recueillir les informations sur le terrain. Pourtant des chiffres de rendement identiques et même supérieurs furent rapportés en d'autres régions de l'Asie du sud-est¹¹. Il apparaît fréquemment à Ratanakiri que les riziculteurs voisins sont confrontés à de plus grandes variations annuelles de récolte. Ces oscillations sont aggravées par le risque inhérent à toute monoculture (aléas climatiques, inondations, parasites, défaillances des animaux de labour...). La preuve en est que ce sont le plus souvent les riziculteurs qui viennent acheter du riz de culture sèche, et non l'inverse. Suite à la mauvaise saison agricole 1994 les habitants les plus profondément touchés furent ceux des plaines (Laotiens, Khmers et populations indigènes récemment converties à la riziculture),

¹⁰ The World bank, *Country Profile*, 1992, Annexe n°22.

¹¹ Georges Condominas, *Aspects écologiques d'un espace social en Asie du sud-est*, Paris, *Études Rurales*, 1983 ; Jean Boulbet, *Paysans de la forêt*, Paris, 1975.

contraints de recourir aux aides alimentaires gouvernementales. En décembre, des Brao et des Tampuan pratiquant la culture irriguée se rendirent dans le territoire des Kavet pour travailler quelques jours dans les essarts en échange de quelques paniers de riz. Les marchands de Ban Lung et de Veunsai allèrent également dans les villages de la forêt pour acheter les quelques surplus de riz disponibles. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard, même si c'est loin d'être la seule raison, si les villageois indigènes qui se sont mis à la culture irriguée conservent toujours une petite parcelle d'essartage qu'ils appellent joliment leur « champ de sécurité ».

L'efficacité du système d'agriculture sur brûlis et même son caractère reproductible ont été reconnus dans différentes parties du globe, à condition que le choix des aires de défrichement et leur période d'utilisation soient pertinents (éviter les forêts primaires, respecter la période de recrû, ne pas allonger les années successives de mise en culture) et que la charge démographique exercée sur l'écosystème cultivé demeure faible. Quand celle-ci augmente, la période de repousse forestière séparant deux périodes de mises en culture a tendance à se raccourcir¹². Alors que les rendements baissent inéluctablement, la forêt cède peu à peu la place à la savane et la strate herbacée (à *Imperata*) ne cesse de s'étendre au détriment du couvert arboré. En l'absence de telles contraintes, certains auteurs ont démontré qu'il y avait une richesse spécifique plus conséquente dans les essarts en friche que dans la forêt intacte¹³. Par ailleurs les essarteurs professionnels, trop souvent assimilés à des nomades, n'anéantissent pas la forêt de façon incontrôlée et ne nuisent pas à la fertilité des sols dans la mesure où la phase de régénération du couvert forestier ne va traditionnellement jamais en deçà de 12/15 ans.

La faible densité provinciale (5,55 hab/km²) pourrait laisser croire à une utilisation raisonnée de l'espace forestier. Si l'on se réfère aux cartes des années cinquante¹⁴, la dispersion de l'habitat était en effet un trait caractéristique de Ratanakiri. Cependant la répartition actuelle de la population est très inégale : plus de la moitié du territoire est désormais inhabité (forêt claire, montagnes et forêts du nord, partie orientale des bassins fluviaux). Le gouvernement avait commencé à déplacer par la contrainte les villages des trois districts nord sur les berges de la Sésan dans les années soixante, espérant ainsi sédentariser plus de 6 000 habitants. Il s'en est suivi un usage

¹² À moins que les villageois ne fassent l'effort de parcourir plus d'une dizaine de kilomètres, ce qui n'est pas toujours faisable.

¹³ Peter Kunstadter, *Flora of a Forest Fallow Farming Environment in North western Thailand*, 1978.

¹⁴ Pierre Bitard, *Carte ethnolinguistique de la région de Voensai*, 1952.

intensif des forêts au sud du fleuve. Un tel phénomène s'est reproduit sur les bordures occidentales du plateau où de nombreux villages migrèrent suite à la création de la plantation d'État de Labansiek. La nouvelle concentration humaine dans cette zone relativement épargnée conduisit au défrichement des pentes et à l'accélération de leur érosion. Alors qu'aujourd'hui le centre du plateau est moins peuplé que les bordures, les habitats ont tendance à se rapprocher le long des axes routiers. Par ailleurs, on dénombre de 600 à 850 habitants dans des villages Jarai, Kreung et Tampuan dans les districts de Bokeo, Ochum et O'Yadao. Ces chiffres anormalement élevés indiquent une densité d'occupation exagérée des parcelles de culture, à l'image de Lung Khung (847 hab.) au centre sud du plateau dont le finage, soumis à une action anthropique accélérée, se présente comme une vaste friche désolée.

La pression humaine en certains endroits n'est toutefois pas seule en cause. À Ratanakiri, les cultures commerciales d'exportation (hévéas, palmiers à huile...) vont grandissant au dépend de l'écosystème forestier originel ou de repousse. De nombreux migrants s'accaparent les terres rouges accessibles par voie de communication. L'espace sur lequel les populations tribales peuvent pratiquer l'essartage se réduit alors considérablement, en particulier autour de la capitale provinciale et le long de la route qui conduit au Vietnam, entraînant à son tour l'élimination de la forêt. Un problème crucial qui voit subrepticement le jour est la réduction de l'accès aux ressources naturelles dans les villages autour de Ban Lung, problème d'autant plus inquiétant dans la mesure où les minorités ethniques – en admettant qu'elles le désirent et en aient connaissance – ne peuvent pas non plus se procurer les nouveaux moyens de production qui leur seraient nécessaires pour modifier leurs pratiques, éliminer les mauvaises herbes, entretenir la fertilité des sols et mettre en œuvre des systèmes de production plus stables alliant arboriculture, élevage et polycultures annuelles.

Les futurs projets d'aménagement du territoire à Ratanakiri devront concilier développement agricole et protection de l'environnement forestier. Mais comme il a été dit¹⁵, rien ne permet de garantir que les actions entreprises seront à même d'y parvenir si l'on ne prend pas suffisamment en compte les conditions particulières dans lesquelles travaille et entend vivre chacune des populations concernées.

¹⁵ Marc Dufumier, *Agriculture, écologie et développement*, 1993, p. 246.

Chapitre 3

La nature apprivoisée : symbolisme et savoir technique¹

Il existe au Cambodge plus d'une trentaine de groupes ethniques tirant principalement leurs ressources des produits de la forêt et de la mise en culture provisoire de parcelles défrichées. Cette population, évaluée à plus de 100 000 personnes, est en majorité concentrée dans les deux provinces nord-est du pays – Mondolkiri et Ratanakiri – qui, jusqu'au début des années 90, étaient relativement épargnées des influences extérieures, hormis l'intrusion néfaste des Khmers Rouges. Ces sociétés appartenant à un même substrat socioculturel en dépit de divergences d'origine géographique et historique (migrations, découpage ethnique récent en ce qui concerne certains groupes, rapprochement plus ou moins marquants avec les Kinhs, les Chams ou les Khmers...) ont su, au cours des siècles d'expérience et de tâtonnement, maîtriser leur environnement en parvenant à cultiver ce qui est nécessaire pour leur survie tout en puisant ce dont elles avaient besoin dans leur écosystème physique, et en reconnaissant les limites de ce qui était possible, et pensable, d'extraire du milieu naturel. Témoin en est la bonne conservation de la couverture végétale en dehors de quelques zones où les populations ont été volontairement, et exagérément, concentrées, notamment sous la période sihanoukiste (début des années soixante avec la tentative avortée de rapprocher les populations indigènes près des deux rivières), puis sous les Khmers Rouges et enfin avec le système de coopérative promu par les Vietnamiens lors des années quatre-vingt. L'objet de ce chapitre consiste à rappeler l'intrication des facteurs religieux et des pratiques de gestion de l'environnement, puis d'évaluer les capacités réelles et potentielles de ces sociétés d'essarteurs à s'adapter aux sollicitations externes déjà promues par les premiers organismes de développement qui apparurent dès le début des années quatre-vingt dix. Réciproquement, il s'agit de voir dans quelle mesure les tentatives d'amélioration des conditions de vie des peuplades indigènes ne sont pas à double tranchant, et condamnent irrémédiablement la pérennité d'un style de vie où l'on ne peut séparer arbitrairement matérialité, symbo-

¹ Ce papier présenté à la table ronde « dynamiques sociales et environnement » (Regards/Bordeaux III, Bordeaux, septembre 1996) a été réécrit suite à certaines remarques de l'assemblée.

lisme et religiosité. En somme ce qui constitue le lien social au sein de chaque village.

La présente étude se concentre sur les Tampuan, le groupe numériquement le plus important – environ 16 000 – vivant sur les hautes terres fertiles basaltiques du centre de la province de Ratanakiri. Les Tampuan sont disséminés en villages de 50 à 500 habitants. Chaque village, jadis sujet à réguliers déplacements, possède un territoire comportant l'habitat regroupé, les forêts environnantes et les champs cultivés. L'exemple du finage de *phum* Chorn – plus de 400 habitants, localisé à 10 km à l'est de la capitale provinciale – où nous avons séjourné plusieurs mois nous servira d'illustration. La présente étude ne constitue qu'une introduction sommaire de quelques uns des liens étroits entre le milieu culturel, social et le milieu écologique. Ont été réalisées ailleurs une analyse des pratiques culturelles (Frédéric Bourdier, 1995a), des perceptions du temps et de l'espace (Frédéric Bourdier, 1995c) et des présentations générales sur le cadre de vie et le système d'organisation des populations indigènes (Frédéric Bourdier, 1995 b & e).

La mise en valeur de l'espace

Les Tampuan, comme les autres groupes de la région, gardent toujours à l'esprit que la trouée qu'ils ont effectuée dans la forêt est provisoire et que son devenir est de retourner à l'état de nature : l'essart cultivé s'appelle *miir* et une fois abandonné il devient *chiumpar*, c'est-à-dire la terre où de jeunes arbres repoussent, jusqu'à ce qu'il soit à nouveau *pri* puis *pri kara* (*pri* = forêt et *kara* = mature), la forêt que l'on peut défricher à nouveau. La forêt est en effet le domaine des âmes des personnes récemment défuntées, des ancêtres, et surtout des génies et du Dieu créateur. Chacune de ces entités surnaturelles, qui le plus souvent sont identifiées et localisées, habite des espaces différenciés qui donnent lieu à une véritable géographie symbolique des lieux. Par ailleurs une mythologie extrêmement riche et complexe explique pourquoi le Dieu suprême, incapable de surveiller lui-même la société humaine, créa les génies de la forêt et leur délégua des pouvoirs ésotériques afin qu'ils puissent contrôler les agissements des hommes, notamment envers la nature. C'est ainsi que traditionnellement la terre ne peut appartenir à quelqu'un : elle est « prêtée » temporairement aux hommes qui reçoivent l'acquiescement des génies sous certaines conditions.

Les différentes opérations culturelles suivent un ordre chronologique inéluctablement respecté. Les prémices des travaux agricoles commencent en décembre/janvier avec la recherche d'un site. Elles s'achèvent fin

novembre/début décembre avec la moisson. La saison agricole débute durant la saison sèche et s'achève après l'accalmie des pluies. Chaque famille dispose d'une marge de liberté et de décision – dans la limite des conditions climatiques – quant à l'organisation de son temps de travail et la gestion de son champ. Ce trait, expressément revendiqué, est plus qu'un avantage perçu : il est l'expression d'un mode de vie où la relation au temps n'est pas vécue comme une contrainte mais comme une « pré-disposition », où le travail n'est pas qu'une fin en soi, une nécessité incontournable, mais une manière d'appréhender la vie et d'entrer en relation continue avec le milieu naturel qui l'entoure. Qu'une fête survienne dans le village ou dans un champ voisin, rien n'empêche d'y aller et de repousser au lendemain ou au surlendemain un travail entamé.

La forêt contiguë au village et qui l'entoure (*pri kiom kiom choraux*) – où le bétail va paître, où les femmes et les enfants ramassent les divers produits de la nature, et où se trouve le cimetière – est exempte de toute mise en culture. Les essarts se situent donc en delà de cette zone traditionnellement « protégée » s'étendant sur un rayon de 100 m dans le cas de *phum* Chorn. Cette barrière forestière de sécurité se retrouve dans la plupart des villages du plateau à moins que la réduction ou la limitation du territoire disponible ne contraigne les villageois à l'entamer : phénomène qui apparaît principalement dans les habitats des Tampuan localisés aux bord des pistes carrossables ou près de terrains accaparés par les Khmers. Une partie de ces bois constitue des forêts sacrées, habitées par les génies et que les hommes ne peuvent couper sans s'attirer l'engeance des esprits. Il faut néanmoins reconnaître que l'inviolabilité de ces forêts, ou de certains arbres spécifiques, peut être sujet à réinterprétation et on nous a décrit des cérémonies destinées à « déplacer les génies » qui devenaient trop gênants et empêchaient toute action anthropique.

Toute famille ne les accomplit pas avec la même conviction, semble-t-il, mais rares tout de même sont ceux qui n'y accordent pas ou plus d'importance. « Sait-on jamais ! » me disait malicieusement un de mes confidents... Une fois le pacte conclu, le nouvel occupant prend symboliquement et matériellement possession du terrain. Par ailleurs, s'établir temporairement ou à plus long terme en un lieu signifie *de facto* s'engager à accomplir plusieurs cérémonies au cours du cycle agraire. Là aussi le nombre de cérémonies oscille entre deux (considérées comme essentielles) et six, en fonction de l'humeur religieuse et consensuelle de la famille dont il est important de signaler qu'autant la femme que l'homme a son mot à dire.

La période de coupe des grands et moyens arbres, sans arracher les souches, va s'étendre entre quatre et huit semaines avec de nombreux arrêts. Le temps ne presse pas et les hommes disposent de fin décembre à fin mars pour achever cet ouvrage. Aucune autre activité agricole ne se déroule à ce moment-là, si ce n'est le ramassage de tubercules et l'arrachage du manioc dans les anciens essarts. Le début de l'abattage se déroule le plus souvent dans une atmosphère de liesse : les journées ne sont pas trop chaudes, c'est le temps des festivités dans le village et la récolte récente fournit ample nourriture. Fête, repos et travail – où prennent part hommes, femmes et enfants – se succèdent et la solidarité villageoise, et dans une moindre mesure avec les villages voisins si relations de parenté il y a, est particulièrement exacerbée au cours de cette période d'intensification des liens sociaux et de régénération des liens symboliques entre l'homme et la nature. C'est la période des grandes cérémonies annuelles villageoises où l'on sacrifie un ou plusieurs buffles, où l'on partage la bière et l'alcool de riz dont le processus de fermentation est assimilé au processus de transformation cosmique des eaux terrestres en eaux célestes. C'est ainsi qu'en préparant puis en consommant la bière, les hommes et les femmes accomplissent un acte sacré et participent à la venue des pluies, donc à la domestication de la nature.

La mise à feu se déroule sans grande cérémonie rituelle avec l'aide de parents et voisins. Les lisières sont encore un peu dégagées afin d'assurer l'efficacité du pare-feu et on perçoit une tension dans l'équipe mobilisée. À la fin de la journée, les foyers d'incendie s'éteignent peu à peu, et les participants rentrent chez eux, couverts de suie, tantôt rassurés par le bon déroulement de l'opération, tantôt déçus par la perspective difficile de devoir rallumer des petits feux dans les endroits épargnés. Un interdit de travail, lié à des considérations religieuses, sera respecté le lendemain. Une fois les cendres refroidies, la famille procède à l'amélioration de la mise à feu si celle-ci fut partielle, puis au déblayage du terrain. Plusieurs cérémonies peuvent se dérouler : la plus importante sera l'onction de riz sanglant (ou onction des semences) qui consacre la fin des préparations du *miir* et le début de la germination du riz. Puis les différentes parcelles du *miir* vont être soumises à un examen attentif afin de décider de la répartition des espèces cultivées.

Les groupes essarteurs de Ratanakiri ont un comportement de collectionneurs de variétés de riz. Il convient de noter d'emblée qu'une telle conception de la diversification s'oppose à toute idée d'emploi exclusif d'un nombre limité de cultivars sélectionnés pour leur haut rendement dans des conditions optimales. Les différentes catégories de riz se subdivisent en

variétés hâtives et variétés tardives. Elles autorisent un étalement de la durée des récoltes (fin août à début décembre). Chacune des variétés répond aussi à une consistance et un goût plus ou moins recherchés. Chez les Tampuan le riz *Vang* est la culture préférentielle (celle des ancêtres, texture et saveur appréciées) mais malheureusement soumise à davantage d'aléas car elle nécessite une pluviométrie plus abondante et régulière que les autres riz. L'étalement dans le temps conjugué à la diversité des variétés sélectionnées augmente les chances d'obtenir une récolte minimale en dépit de mauvaises conditions climatiques. Une des raisons pour la maintenance de plusieurs variétés est donc d'obtenir des riz à maturité variée. En 1994, les variétés tardives avaient subi quelques préjudices en raison du manque de pluie après septembre, mais les variétés hâtives ont été suffisamment arrosées durant juillet/août pour permettre une récolte convenable.

L'ordre cannibale

Le finage des Tampuan, et des peuples indigènes de Ratanakiri en général, apparaît comme un parcellaire fragmenté à l'intérieur duquel de vastes pans de forêts sont épargnés. C'est un espace animé, peuplé d'une quantité d'êtres invisibles et dont l'existence conditionne les relations que la société des vivants entretient avec la nature. Tant que la rotation forestière ne s'accélère pas trop, l'érosion demeure faible en raison de la dispersion des zones essartées. Les essarts exigus à l'aspect plus précaire que les vastes superficies cultivées d'un seul tenant et aménagées durant de longues années consécutives assurent une meilleure chance de recrû forestier et participent donc à une meilleure stabilité écologique de l'écosystème naturel. L'essartage s'insère dans un contexte social où les représentations symboliques et magico-religieuses lui confèrent une signification et orientent son usage. Il est alors impossible de séparer les pratiques techniques *stricto sensu* des conceptions religieuses qui les entourent. Comme nous l'avons vu, mais sans pour autant les décrire dans leur diversité et leur richesse, les rituels cérémoniels sont présents dans la quasi-totalité des opérations du cycle agricole. Les essarteurs passent leur vie à accomplir des sacrifices et des offrandes aux génies non seulement eu égard aux pratiques agricoles, de prédation de la forêt, mais lors de problèmes de santé, de catastrophes naturelles, d'événements sociaux importants (naissance, mariage, mort). Les considérations matérielles et immatérielles font partie intégrante de la vie quotidienne et cyclique des Tampuan. Mais loin d'être perçus comme des témoignages de craintes émanant d'une société humaine ne sachant

comment appréhender son monde d'une manière plus « rationnelle », ils lui fournissent au contraire du sens. Les rituels signifient à l'homme que la place qu'il occupe dans son environnement naturel n'est pas seulement celle d'un simple prédateur ou d'un être ayant pour mission de maîtriser et vaincre à tout prix l'état sauvage. Son comportement avec la nature et les êtres qui la peuplent (animaux, esprits) se concrétise par une relation d'échange (parfois conflictuelle), un compromis devant aboutir à un juste équilibre, même si celui-ci ne l'est que théoriquement.

D'autre part d'après nos propres observations, les prescriptions d'ordre magico-religieuse tendent à pondérer les actions de l'homme sur le milieu, à empêcher dans certains cas une activité anthropique incontrôlée dans le temps et dans l'espace. Plusieurs lieux sacrés habités par un génie identifié sont ainsi protégés : les pentes et le sommet d'une colline, une futaie à forme particulière, une bamboueraie, les abords d'une source d'eau et les berges d'un cours d'eau, etc. De même l'homme n'a que l'usufruit de la terre qu'il cultive et de l'espace où il a bâti son habitat. Par conséquent il demeure attentif à des « signes », par le rêve essentiellement, lors de la consultation d'un chamane ou à l'occasion d'événements inhabituels (épidémie, série de décès inexplicables dans le village) lui indiquant que l'endroit est « chaud », c'est-à-dire que les génies de la forêt entendent se le réapproprier, et qu'il est temps de s'installer ailleurs. Dans ce contexte les notions de propriété, de thésaurisation et de spéculation sont quasi inexistantes : les seuls biens que les familles possèdent sont des objets transportables (gongs, outils, vêtements) quoique la plupart des biens personnels sont détruits ou enterrés avec le mort.

Ces considérations socioreligieuses n'impliquent pas que le système agricole relativement « durable » ou « soutenable » des Tampuan est un système qui fonctionne relativement bien tant qu'il fonctionne en huis clos, que les techniques d'essartage ne sont pas étanches aux pressions démographiques, que l'introduction de nouvelles cultures commerciales n'aura pas d'impact, ni même que le cycle de repousse sera et pourra être conservé, mais il est bon de se rappeler qu'à l'instar des autres groupes indigènes de Ratanakiri ils tirent leur sagesse agricole d'une tradition qui repose sur des siècles d'attouchements, de familiarisation et de connaissance empirique loin d'être dénuée de tout fondement. Tradition, certes, mais cela ne signifie pas qu'elle soit statique et fermée à tout apport exogène. On voit d'ores et déjà apparaître des changements dans l'ordonnancement des cultures, dans la prépondérance de certaines par rapport à d'autres, notamment avec l'introduction d'une économie de marché se substituant aux relations de troc

entre les groupes sociaux, et qui privilégie quelques denrées commercialisables (fruits, céréales, tabac) dont la capitale provinciale de Ban Lung est demandeuse.

Il va sans dire que l'accessibilité à la terre et à la forêt nécessitant expressément une pratique d'essartage extensif ne sera pas toujours possible au train où les annexions de territoires forestiers par les étrangers s'amplifient. Les terres rouges du plateau des Tampuan suscitent la convoitise des gens de la plaine et d'investisseurs étrangers. Des compagnies indonésiennes, japonaises et malaises d'exploitation forestière envisagent de s'implanter et leur déploiement est incompatible avec le maintien des sociétés indigènes dans leur niche écologique traditionnelle. Le milieu environnemental constitué par le plateau central ne peut supporter en même temps une surcharge démographique et l'intrusion de nouvelles cultures de rente sans se dégrader à l'excès. La fragilité du système d'essartage tient justement aux conditions mêmes de sa reproductibilité. Viabilité ou pas, il est voué, semble-t-il, à subir de profonds re-aménagements, changements, pour ne pas dire mutations. L'exemple des Kachok, de quelques villages mixtes de Jarai et de Tampuan localisés dans le biotope riverain de la rivière Sésan au nord du plateau montre que les populations indigènes sont capables de s'adapter aux nouvelles circonstances écologiques s'ils ont accès à de nouveaux moyens matériels, biologiques et informatifs (outillage agricole, troupeau et étables fumières, réseau de commercialisation dont ils ont le contrôle, etc.). Ces villageois ont choisi de devenir, sans contrainte extérieure, des riziculteurs mais ils conservent systématiquement un petit essart dans les forêts adjacentes. Cet essart est perçu comme un champ de sécurité alors que la rizière est considérée comme une source de productivité, de revenus excédentaires. Parallèlement, les pratiques religieuses subsistent tout en se modifiant et s'adaptant aux travaux des plaines, même si l'on constate un certain affaiblissement au niveau des codifications rituelles du cycle agricole de la rizière. On continue à protéger le village des influences néfastes, à accomplir des cérémonies sacrificielles tout en les ajustant aux nouvelles conditions de travail et de mise en valeur de l'espace. Mais aucune tradition n'est inébranlable : quelques Tampuan et Kreung entreprenants ayant récemment transformé leurs essarts en vergers de noix de cajou (donc en plantation pérenne) affirment avoir repoussé définitivement les génies des lieux ou tout simplement ne plus y croire. Cela montre que de nombreuses stratégies individuelles et collectives permettent aux individus de négocier certaines « contraintes » socioculturelles lorsque les circonstances le demandent. En d'autres termes, une société dispose d'une certaine flexibilité

culturelle et rien *a priori* – tout au moins au regard de nos observations piochées dans nos cahiers de terrain – ne semble plus aisé pour la plupart d’entre elles d’innover à partir du moment où un nouveau contexte social l’oblige ou, comme c’est le cas à Ratanakiri, quand les rapports de force entre les divers groupes (migrants/locaux) et l’instauration d’un nouveau type d’économie modifient les règles du jeu.

Depuis les cinq dernières années, plusieurs agences d’aide jettent leur dévolu sur les populations indigènes de Ratanakiri. Le gouvernement cambodgien avait tenté une première série d’intervention dans les années soixante. Elle consistait à rassembler les populations dispersées sur les biotopes riverains des deux rivières parcourant d’est en ouest la région et à établir une plantation d’état sur le plateau central. Les bombardements américains et la montée des Khmers Rouges mirent une fin brutale à ces processus dès la fin des années soixante. En 1994, quatre ONG dont deux travaillant sur la santé étaient présentes à Ratanakiri, une autre se consacrait au développement rural intégré dans des villages défavorisés et la dernière, d’obédience religieuse, faisait du prosélytisme sous couvert de programmes d’éducation et de soins dentaires. Le champ spatial d’investigation était encore restreint jusqu’à ce que l’engouement humanitaire prenne des proportions considérables, parfois confuses, pour ne pas dire inquiétantes. Organisations religieuses aux motivations ambivalentes, Communauté européenne et Nations Unies (PNUD) aux idéologies prédéterminées sont implantées et de nombreux autres organismes à l’image de la Banque mondiale envisagent de participer à la « restructuration » de la province. Ratanakiri, terrain – voire « laboratoire » – d’expérience et d’enjeu pour l’aide internationale qui recouvre les plus grandes organisations jusqu’aux plus modestes, est en voie de devenir un microcosme reflétant l’effort de mondialisation à travers un ordre international apparemment peu soucieux de réfléchir sur le rapport à l’altérité. Pour l’instant, la précarité des moyens de communication et l’absence de route restreignent les actions de développement tous azimuts aux quelques villages accessibles (un peu moins d’un quart sur les 274 recensés), déjà en voie d’acculturation. Acculturation accélérée dans la mesure où quinze années de terrorisme khmer rouge et d’invasion vietnamienne n’étaient pas parvenues à modifier de façon aussi durable et intense les formes d’organisation sociale et culturelle dominantes.

Afin d’illustrer brièvement quelques interférences entre les intervenants extérieurs et les populations indigènes, nous prendrons l’exemple d’une organisation arrivée en 1995 et qui dispose de moyens matériels et financiers conséquents. L’objectif de l’agence d’aide dont certains employés

sont khmers mais dont la plupart des dirigeants/intervenants sont étrangers est de modifier les pratiques de gestion de l'environnement estimées dégradantes et de susciter une sensibilisation des populations aux différents problèmes sociopolitiques et écologiques auxquels elles sont (ou vont être) confrontées. Empêcher l'accaparement de leur terre, préserver leur culture tout en essayant d'éliminer « ce qui n'est pas bon », améliorer le sort des femmes, promouvoir une meilleure santé et de meilleures infrastructures dans la région : telle est l'ambition d'une institution internationale soucieuse de collaborer en matière de développement avec le gouvernement provincial. Après avoir réalisé une évaluation pour chacune des zones de la province, quelques villages pilotes sont sélectionnés. L'évaluation – destinée à cerner la vie des villageois – est accomplie par une équipe de quinze personnes débarquant dans des hameaux en Land Rover avec une batterie de questionnaires et demandant aux gens quels sont leurs besoins, leurs aspirations, leurs problèmes et leurs frustrations. Sont adoptées des techniques de communication très conceptualisées afin de récolter rapidement le plus d'informations possible et de provoquer une interaction avec les villageois concernés. Les facteurs culturels sont un souci pour les développeurs en ce sens qu'ils sont perçus comme un obstacle dont il faut tenir compte si l'on veut éviter des refus de la part des populations. Le facteur culturel reste quelque chose d'évasif ; les intervenants extérieurs y incluent tout ce qui constitue le folklore ou encore tout ce qui reste incompréhensif. Pourtant la culture n'est pas seulement ce qui se rattache au religieux ou au magique. C'est aussi la façon dont la parenté se constitue et organise le social, le politique, le religieux et l'économique qui, chez les Tampuan, interfèrent pour ne pas constituer des institutions séparées comme dans les sociétés occidentales. L'identité culturelle n'est rien de plus qu'une manière de concevoir les rapports sociaux et les relations avec le monde en général, y compris avec l'environnement.

Les responsables de l'organisation ne s'intéressent pas aux savoirs traditionnels relatifs à la mise en valeur de la nature (tant comme patrimoine que comme composante dynamique) ni aux rouages internes des sociétés « à développer ». Le temps et les moyens sont toujours évoqués comme facteurs limitants ; aussi se concentre-t-on sur ce qu'il y a à faire et sur les moyens à mettre en œuvre pour y faire adhérer les gens. En d'autres termes les objectifs du programme sont définis à l'avance et son implantation n'est que stratégie, sans véritable possibilité de remise en question de l'idéologie de départ. Les logiques institutionnelles de certaines organisations d'aide (financement, dépendance externe, contexte politique, idéologie plus ou moins marquante) empêchent toute réorientation éventuelle des lignes directrices du projet

même si l'on se rend compte que les réalités sociales sont différentes de ce que l'on avait imaginé dans les bureaux de la métropole où l'organisation a son siège.

On est également en droit de critiquer l'approche consistant à prendre ce qui est bien et à éradiquer le reste, notamment les superstitions, les croyances et les sacrifices aux divinités considérés comme des gaspillages de biens concourant à la pauvreté. Or en modifiant un élément du système, on modifie l'ensemble du système : on a vu comment les composantes socio-religieuses ne pouvaient pas être séparées des pratiques culturelles, le matériel de l'immatériel. Eradiquer les cérémonies religieuses consécutives à une certaine perception de l'environnement mais jugées coûteuses d'un point de vue économique, c'est éliminer les moments forts qui brisent le quotidien banal, c'est rompre une relation établie entre les hommes, la nature et le cosmos, c'est défaire ce qui constitue la clé de voûte des liens sociaux, c'est détruire les principaux repères culturels qui donnent un sens et une cohésion à la vie villageoise.

À Ratanakiri ce n'est pas l'idée de vouloir faire du développement qui est critiquable mais la façon dont il est pensé, agencé, implanté : la situation sanitaire déplorable, l'avènement de l'économie de marché, les nouveaux enjeux de pouvoir, le renforcement des disparités économiques, la cristallisation de certaines tensions sociales entre indigènes et populations des plaines, la modification du rapport à la terre et la déforestation sont des problèmes concrets qu'il s'agit de gérer. Il est vrai que les populations indigènes ne sont pas aptes à contrôler seules la situation étant donné les nouveaux rapports de force. Le développement doit se comprendre comme une fatalité porteuse d'une possible efficacité, mais encore faut-il savoir de quelle efficacité parle-t-on et de quel coût social est-elle accompagnée. Par ailleurs les actions, intégrées ou pas, doivent suivre un certain ordre. On constate par exemple que développer le réseau de communication aboutit avant tout à faciliter l'accaparement des terrains par les gens des plaines et les entreprises forestières, tant qu'il n'existe pas de législation sur la citoyenneté des populations locales et tant que le droit à la terre n'est pas contrôlé. De même encourager une autre gestion de l'environnement, donc de nouvelles pratiques culturelles, doit s'accompagner d'une régulation des pratiques commerciales : on constate dans les villages à proximité de la capitale le développement d'une économie de marché qui tend à rendre les villages autrefois autonomes de plus en plus dépendants des fluctuations extérieures et des pressions des « nouvelles » populations.

« Ils ne peuvent pas rester comme ça ». L'ordre cannibale, c'est cette volonté d'introduire une rationalité nouvelle dans la gestion de l'environnement – mais aussi dans bien d'autres domaines d'activités – sous couvert de légitimité et de compassion bienveillantes, entremêlée d'un refus implicite de réfléchir sur la question de l'altérité. À Ratanakiri, on assiste à un travail de déconstruction et de reconstruction qui à partir d'un prétendu vide culturel entend donner une nouvelle configuration appropriée à la société que l'on vient d'ébranler. Une négociation est censée être instaurée avec certains leaders des communautés indigènes pas toujours représentatifs et solidaires du commun des villageois. Ces interlocuteurs sont toujours choisis parmi ceux qui adhèrent à la norme imposée ; ils perçoivent le plus souvent leur participation en terme de retombées matérielles ou sociales personnelles (acquisition de pouvoir/prestige). L'idée de développement est elle-même sous-développée comme le faisait remarquer Edgar Morin et force est de reconnaître que tout ne se mesure pas par des indicateurs économiques, sociaux ou sanitaires. En ayant partagé un certain moment de la vie quotidienne des Tampuan, en ayant participé à leurs joies, leurs déboires, leurs cérémonies et en ayant vu comment la plupart témoignait d'une véritable philosophie de la nature, on ne peut que déplorer l'irruption des notions d'appropriation, de compétition et de spéculation, même si elles apportent un faux semblant de sécurité individuelle à certains privilégiés, au détriment des notions de respect de l'environnement, de partage, de volonté de vivre ensemble.

Conclusion

Dans l'avenir les modifications apportées aux pratiques agricoles auront inéluctablement des implications sur les pratiques socioculturelles et religieuses des civilisations indigènes de la forêt. D'autres solutions moins coûteuses socialement, culturellement et économiquement peuvent également être envisagées afin d'améliorer les techniques d'essartage et de pallier les contraintes majeures que sont l'extension des cultures et la repousse forestière. Il est en effet possible de réduire les périodes de recru forestier en choisissant pour chaque niche écologique les espèces buissonnantes, sarmenteuses ou lianescentes les plus appropriées, susceptibles de pousser rapidement tout en n'épuisant pas la richesse du sol. L'affinement du choix des parcelles, l'épandage de fumure naturelle tout en favorisant – quoique sans excès – l'élevage, une meilleure sélection et disponibilité de

variétés de riz (quoique les populations indigènes aient fait preuve de grande capacité en ce domaine) seraient autant de mesures à tenter. De nombreuses autres possibilités destinées à mettre en œuvre des systèmes de production plus stables (associant culture annuelle, horticulture et arboriculture par exemple) pourraient voir le jour, à condition toutefois que ces alternatives ne soient pas le fruit d'une décision imposée par des instances malheureusement peu soucieuses de respecter et de comprendre le mode de vie et les aspirations des indigènes. Ainsi il serait souhaitable qu'un grand nombre d'espèces et de variétés arboricoles et de cultures de substitution adaptées aux conditions édaphiques locales soient à la disposition des populations afin que ces derniers les choisissent et les intègrent comme bon leur semble dans leurs systèmes de production.

Quant aux opérations de développement dont le nombre ne va cesser d'augmenter, force est de reconnaître que la participation des populations aux politiques d'environnement, si vantée dans des discours incantatoires et mise en exergue dans beaucoup de projets de développement (comme celui que nous avons examiné), n'est souvent qu'une douce feinte déguisée, proposée en alternative au changement radical tout court, et aboutissant le plus souvent au même résultat. Objectifs similaires, mais méthodes, moyens et rhétoriques apparemment différents. Ce n'est pas l'idée de participation qui est mauvaise mais l'insuffisance des conditions d'implantation et la non intégration des moyens et des connaissances à mettre en œuvre. La participation des populations est certes moins dispendieuse, mais peut s'avérer dans la pratique aussi castratrice : face à l'imposition directe d'idées extérieures on lui préfère un conditionnement préalable (par l'éducation, la conscientisation, la responsabilité, etc. comme si les populations de Ratanakiri étaient ni porteuses d'une forme d'éducation, ni dotées d'une conscience, ni responsables). Une véritable participation signifie au contraire une *négociation* entre partenaires et non un discours unilatéral – si complaisant soit-il – entre maîtres et élèves dont les actes, comportements et idées sont fustigés dès qu'ils s'écartent de la logique des acteurs du changement. Trop peu de projets conçus dans les coulisses de cités éloignées sont prêts à faire peau neuve après s'être rendus compte de l'ineptie de leur action de développement. Même si l'on sait que les responsables de projet sont eux aussi soumis à des logiques, des contraintes d'un autre ordre (auprès des bailleurs de fonds, etc.) parfois difficiles à concilier avec ce qu'ils découvrent – un peu tard – sur le terrain et avec ce qu'attendent réellement les populations.

Nul ne doit se cacher la face et l'on est tenté de craindre que les populations de Ratanakiri risquent fort de devenir des sociétés indésirables,

tout au moins telles qu'elles sont si elles refusent le changement y compris celui reposant sur des modèles importés, sur leurs propres territoires. Un nombre croissant de leurs terres est soumis à de multiples convoitises et déjà certains membres de ces peuplades indigènes optent de leur propre chef de prendre le train en marche, d'entrer sans tarder dans une économie de marché, de penser à court terme avec une certaine notion de rentabilité individuelle, conscients qu'ils sont – à tort ou à raison – que personne ne les écouterait sinon. En fonction de ces dernières remarques tirées de nos observations personnelles portant sur un petit échantillon de la population mais toutefois révélateur de nouvelles dynamiques locales, on est encore en droit de se demander s'il est légitime de penser « pour eux » l'avenir, en essayant vainement de sauvegarder et valoriser ce qui fait la substance de la vie des essarteurs, sans pour autant s'accommoder de leurs nouvelles priorités, aussi disparates, surprenantes et contradictoires soient-elles. Après tout, le développement ne peut être que le fruit d'une écoute réciproque.

Bibliographie

ANYIAM C., 1995 – Ecology and Ethnomedicine : explorings links between current environmental crisis and Indigenous medical practices, *Social science and medicine*, 40(3), pp. 321-329.

BOULBET J., 1975 – *Les Paysans de la Forêt*, Paris, Publications de l'EFEO, 147p.

BOURDIER F., 1995b – *Connaissances et Pratiques de Gestion de la Nature dans une Province Marginalisée du Cambodge*, Phnom Penh-Paris, Aupelf/Uref, 97p.

BOURDIER F., 1995c – *Représentation et Socialisation de la Nature chez les Proto-Indochinois de Ratanakiri (nord-est du Cambodge)*, 5ème journée de géographie tropicale sur les pratiques et gestion de l'environnement, Bordeaux, 6-8 septembre, 15p.

BOURDIER F., 1995d – *Health, Women and Environment in a Marginal Region (North-East of Cambodia)*, Cuban National Committee of the IGU « Environment, Society and Development », Cuba, July 31-August 5, 16p.

BOURDIER F., 1995e – *Relations interethniques et spécificité des populations indigènes du Cambodge*, Phnom Penh, Preah Sihanouk Raj Academy, Décembre, 73p.

Condominas G., 1957 – *Nous Avons Mangé la Forêt de la Pierre-Génie Gôo*, Paris, Mercure de France, 493 p.

Condominas G., 1983 – Aspects Ecologiques d'un Espace Social Restreint en Asie du Sud-Est. Les Mnong Gar et leur environnement, *Etudes rurales*, Paris, 89-91, pp.11-76.

Maître H., 1912 – *Les Jungles Moï*, Paris, Larose, 578p.

MATRAS-TROUBETZKOY, J., 1983 – *Un village en forêt. L'essartage chez les Brou du Cambodge*, Paris, Sela, 429 p.

Chapitre 4

D'une relation interethnique à l'autre

Le présent chapitre est le fruit d'un travail de terrain dans les provinces de Ratanakiri et de Mondolkiri. Si l'étude repose essentiellement sur les données recueillies durant une courte période de trois mois, il va sans dire qu'une expérience passée dans la première province une année auparavant vient renforcer des observations plus récentes à la fin de l'année 1995. Enfin, une analyse des références bibliographiques disponibles concernant des populations que nous n'avons pu visiter s'est avérée indispensable pour élargir le cadre spatio-temporel de nos enquêtes personnelles.

Présentation générale

Caractères généraux et classification ethnolinguistique

Parmi les différents groupes ethniques qui occupent le territoire cambodgien les populations indigènes, comme cette appellation l'indique, comptent parmi les plus anciens habitants du pays ou, plus généralement, de la région (pour ceux comme les Jarai et les Tampuan ayant migré sur le territoire cambodgien). Il n'est pas exclu que certains aient des attaches communes, voire la même origine, avec le peuple khmer, mais ils n'en demeurent pas moins actuellement historiquement différenciés. Preuve en est qu'ils perpétuent chacun de leur côté une certaine identité. À l'inverse, d'autres groupes jadis relativement autonomes, comme les Saoch essarteurs des montagnes de la zone sud de Kampot, sont maintenant totalement assimilés ou disparus, en tous les cas sont totalement oubliés. Le terme générique et vague d'indigène peut prêter à confusion car il pourrait aussi bien être appliqué aux Khmers. Dans un souci de clarté dans le texte qui va suivre, on dira qu'il sert à désigner une mosaïque de groupes à la fois hétéroclites par certains aspects de leur vie matérielle et sociale, et semblables dans la mesure où la plupart d'entre eux appartiennent au même substrat culturel que l'on appelle communément la civilisation proto-indochinoise¹.

¹ Dans le texte qui va suivre, ils seront également dénommés aborigènes, autochtones, proto-indochinois (G. Condominas & A. Haudricourt, *op. cit.* 1952)...(*suite p. 144*)

Ces populations pratiquent traditionnellement l'essartage, la chasse, la pêche et la cueillette, et s'adonnent à une forme de religion reposant sur le culte des génies et dont le moment fort – tout au moins chez les habitants du nord-est – est le sacrifice du buffle. Toutefois s'il est indéniable que certains groupes ont une origine commune et se sont différenciés par la suite, d'autres comme les Samrê et les Pear de l'ouest du Cambodge présentent indéniablement des caractéristiques physiques et socioculturelles qui attestent leur originalité par rapport aux groupes du nord-est. Inversement des peuples de souches géographiques et linguistiques clairement distinctes, à l'image des Jarai (Malayo-polynésien) et des Tampuan (Môn-khmer) de Ratanakiri, tendent désormais à se rapprocher, être exogames d'une façon si intense – notamment dans le district d'Andong Meas – que vouloir à tout prix mettre l'accent sur leurs différenciations devient superfétatoire et arbitraire.

Qui sont ces différents groupes ? Combien sont-ils ? Comment se dénomment-ils ? On peut adopter une première classification ethno-linguistique mais il est important de mentionner d'emblée que non seulement au cours de la période récente mais tout au long de leur histoire, ces populations ont entretenu d'étroites relations entre elles, avec les Khmers et les autres peuples des plaines. En ce sens, comme ce travail va l'illustrer par la suite, on ne peut aborder l'étude des groupes proto-indochinois du Cambodge sans tenir compte des rapports plus ou moins continus au sein d'un système social plus large incluant les populations voisines. C'est dire que chaque groupe mentionné ne sera pas abordé comme une entité isolée mais comme faisant partie d'un ensemble où chaque élément interagit avec les autres.

Selon la classification américaine, il est possible de discerner dans les populations indigènes deux familles linguistiques : les Austro-Thai – ou Malayo-polynésien – et les Môn-khmer. On retrouve dans la première les Jarai à Ratanakiri (14 010 en 1994 selon nos sources personnelles ; 13 980 d'après les statistiques provinciales) et quelques Rhade mélangés avec les Bunong de Mondolkiri. Notons que ces deux ethnies sont linguistiquement apparentées au sous-groupe chamique auquel appartiennent les Cham musulmans du Cambodge (communément appelés Khmers Islam).

¹ ...mais exceptionnellement Khmer Leu (Sihanouk, 1960) dans la mesure où seules certaines populations de Mondolkiri acceptent cette désignation. Inversement les termes minorités, tribaux et à fortiori celui de primitifs seront évités compte tenu de leur connotation inadéquate ou péjorative susceptible de prêter à confusion.

La famille Môn-khmer est largement prépondérante et se subdivise en plusieurs groupes dont trois sont représentés sur le territoire cambodgien : le bahnarique – lui-même divisé en ouest-bahnarique, nord-bahnarique, sud-bahnarique – le pearique et le katuique. Le tableau ci-dessous résume les affiliations linguistiques, les localisations et le total approximatif d'individus de chacun des groupes pour chaque famille.

Ethnie	Sous-groupe	Groupe	Famille	Nombre (approx.)	Localisation
Jarai	chamique	austronésien	austro-thai	14 000	Ratanakiri
Rhade	chamique	austronésien	austro-thai	une dizaine	Mondolkiri
Kachok	nord bahnarique + chamique	bahnarique	môn-khmer	2 200	Ratanakiri
Tampuan	ouest bahnarique	bahnarique	môn-khmer	18 000	Ratanakiri + Mondolkiri
Brao	ouest bahnarique	bahnarique	môn-khmer	5 500	Ratanakiri + Stung Treng
Kreung (sous gr. Brao)	ouest bahnarique	bahnarique	môn-khmer	14 000	Ratanakiri
Kavet (sous gr. Brao)	ouest bahnarique	bahnarique	môn-khmer	4 000	Ratanakiri (distr. Veunsai) + Stung Treng (distr. Siem Pang)
Lun (sous gr. Brao)	ouest bahnarique	bahnarique	môn-khmer	300	Ratanakiri (Thaveng Veunsai) + Stung Treng
Phnong ou Bunong (Bunong Biet)	sud bahnarique	bahnarique	môn-khmer	19 000	Mondolkiri + Stung Treng + Ratanakiri
Stieng	sud bahnarique	bahnarique	môn-khmer	3 300	Kratie (district Snuol) + Mondolkiri (dist. Keo Seima)
Kraol	?	bahnarique ?	môn-khmer	1 960	Kratie + Mondolkiri (distr. Kho Nhiek)
Mel	?	bahnarique ?	môn-khmer	2 100	Kratie
Chong	Pear du Siam	pearique	môn-khmer	?	Pursat + Koh Kong ?
Samrê	Samrê de Siem Reap	pearique	môn-khmer	?	Pursat + Koh Kong
Pear	Pear de l'est et Pear de l'ouest	pearique	môn-khmer	1 440	Kompong Thom + Cardamomes

Tableau 1 : Classification géolinguistique des principales populations indigènes.

Ethnie	Sous-groupe	Groupe	Famille	Nombre (approx.)	Localisation
Saoch	Saoch	pearique	môn-khmer	auparavant 175 (35 familles)	Kampot + Cardamomes ?
Souy	?	?	môn-khmer	1 200	Kampong Speu (district Oral)
Khmer Khe	Khmer	khmer	môn-khmer	1 600	Stung Treng (district Siempang)
Kuy	-	katuique	môn-khmer	14 200	Preah Vihear +Kompong Thom + Stung Treng
autres groupes identifiés en 1995 mais sans autres renseignements disponibles : Prov (2585), Robel (1640), Thmaum (543), Loemoun (280), Kola (31), Kaning (150) , Poang (260)					
+ Rohong (district de Keo Semia, Mondolkiri)					

Sources : enquêtes personnelles (1994) & Statistiques provinciales & Ministère des affaires intérieures (1995)

Tableau 1 : Classification géolinguistique des principales populations indigènes.

Distribution à l'échelle nationale

L'habitat dominant des populations indigènes est localisé sur les hautes terres et dans les vastes forêts denses du Cambodge. La majorité d'entre elles est actuellement principalement confinée aux extrémités du pays dans les provinces peu peuplées du nord et du nord-est : Kratie, Mondolkiri, Ratanakiri, Stung Treng, Preah Vihear, ainsi que dans les massifs montagneux de Koh Kong et de Pursat. Ces régions sont limitrophes au Vietnam, au Laos et à la Thaïlande. La localisation stratégique à la périphérie du pays fait que ces populations attirent l'attention du gouvernement central du pays, d'autant plus que les territoires de certains groupes (Jarai, Brao, Kavet) se retrouvent dans les pays limitrophes². Cette situation géographique délicate leur confère à la fois une importance indéniable et une vulnérabilité accrue.

À l'opposé, le centre du pays et les berges du Mékong sont le domaine des Khmers. Néanmoins si dans le passé on définissait lesdits aborigènes comme des essarteurs et des collecteurs par opposition aux gens des plaines (Laotiens, Khmers, Chinois, Vietnamiens) pratiquant la riziculture, la pêche et la polyculture sur les berges des fleuves, cette distinction tend à s'estomper avec – comme nous le verrons par la suite – l'extension des rizières, l'adoption de nouvelles pratiques culturelles et les déplacements récents de populations.

² D'autant plus que les frontières restent encore imprécises.

À cela il faut ajouter que de nombreux Khmers dans les provinces du nord et du nord-est s'adonnent à la culture sur brûlis. Par ailleurs, la pénétration des Khmers et des Laotiens dans ces régions reculées ne fait qu'accroître les contacts interethniques et tend à modifier les styles de vie des essarteurs, tout comme il y a des Khmers et des Laotiens qui connaissent un ou plusieurs langages locaux et adoptent certains éléments de la culture des populations locales.

La délimitation géographique inhérente aux contraintes de l'étude ne correspond pas avec la réalité spatiale et sociale vécue dans la mesure où les relations économiques, sociales, culturelles et politiques s'étendent depuis longue date dans les pays voisins. Il faut souligner à cet égard que les limites territoriales de certains groupes dépassent les frontières administratives du Cambodge : les Jarai installés à Ratanakiri et les Bunong à Mondolkiri et à Kratie se retrouvent respectivement dans les provinces de Pleiku et Dalat au Vietnam, les Stieng vivent pour une large part au Vietnam, les Kuy présents à Preah Vihear et à Kompong Thom sont également en Thaïlande et au Laos tandis que les Brao et les Kavet à Ratanakiri sont apparentés à ceux vivant au sud du Laos. Le découpage des frontières imposé par la France en 1903 a scindé artificiellement ces groupes et a restreint leur circulation dans une aire qui auparavant était sans obstacle et sans contrôle administratif. Mais loin s'en faut de conclure que les relations intra et interethniques se sont pour autant estompées simultanément d'un pays à un autre³.

Autrement dit, force est de reconnaître que si la diversité ethnique persiste en dépit des contacts incessants, elle ne prend son sens qu'au sein d'une aire étendue d'homogénéité culturelle ne tenant compte d'aucune frontière physique ou nationale. Il est alors important de garder en mémoire que pour identifier un groupe il importe de le considérer comme faisant partie d'un plus vaste ensemble, même si l'étude porte sur un territoire délibérément restreint.

Les groupes en présence : de l'histoire aux mythes d'origine

Pour la période historique, nous nous arrêterons dans ce chapitre à la période du Sangkum, date à partir de laquelle le gouvernement cambodgien, sous l'impulsion du roi Sihanouk, commença à s'intéresser aux nouvelles

³ Actuellement les Bunong et les Jarai franchissent sans difficulté les frontières moyennant un laissez-passer délivré par les autorités locales.

provinces de Mondolkiri et de Ratanakiri et au « développement » des populations autochtones⁴. À partir de cette époque, le destin des populations prendra un tout autre tournant avec les politiques d'assimilation entreprises par Sihanouk, puis avec la période des Khmers Rouges et de colonisation vietnamienne. C'est pourquoi nous consacrerons de plus amples développements à ces événements dans la suite de ce travail. La dynamique des mouvements des populations permet également de montrer comment celles-ci s'articulent entre elles en empruntant des trajets tantôt convergents tantôt divergents sans jamais être totalement coupées les unes des autres ; par ailleurs un des traits les plus remarquables de l'univers de pensée des indigènes réside dans la conjonction de leurs trajectoires historiques et de l'orientation de leurs mythes qui expliquent dans une perspective similaire l'origine commune des peuplades khmères et non khmères.

Les premiers témoignages : le choc d'une rencontre ou d'une redécouverte ?

Les récits de voyages et les documents historiques attestent la présence des populations dites « sauvages » ou « primitives » depuis longue date. Il est cependant malaisé de retracer l'évolution des contacts entre les gens de la plaine et ceux des hauts plateaux et des montagnes, probablement refoulés progressivement dans les parties retranchées du pays dès le royaume du Founan jusqu'à l'expansion de la royauté angkoriennne. Toutefois parmi ces groupes ethniques, des communautés vivaient dans la plaine, cohabitaient avec les Khmers et avaient des échanges et des contacts avec eux. Les plus anciennes informations relatives aux populations aborigènes perçues en tant que populations différentes des Khmers ont trait à celles des régions autour du grand lac, point focal du pays à partir duquel rayonnait Angkor. L'ambassadeur chinois Tcheou Ta-Kouan qui visita le Cambodge en 1296 à l'apogée du royaume fait une description peu élogieuse des populations indigènes : il signale d'un côté ceux qui vivent en nomades dans la forêt et qui possèdent une culture matérielle extrêmement rudimentaire, et de l'autre ceux qui font office de serviteurs auprès des Khmers civilisés mais que l'on continue à traiter comme des parias en raison de leur « naturel sauvage et belliqueux » (Tcheou Ta Kouan, 1297). Les chroniques des anciens rois du Cambodge passent sous silence les rapports entre les deux peuples, tandis

⁴ Notons que les acteurs du développement socio-économique étaient essentiellement des militaires envoyés *manu militari* dans ces régions reculées.

que les annales mentionnent le rôle de mercenaires et de guerriers que jouent régulièrement les Pear, les Samrê et les Kuy dans les luttes intestines entre les princes cambodgiens jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

Jusque sous le règne du roi Norodom les groupes dits non civilisés ont représenté une manne potentielle d'esclaves vendus soit à titre privé soit pour les travaux d'utilité publique du royaume. Les bâtisseurs des temples d'Angkor firent largement appel aux services plus ou moins contraints de ces populations en instaurant un système de recrutement qui s'étendait bien au-delà des limites actuelles du pays et comprenait une part importante de la Thaïlande, du Laos et du centre Vietnam (ex-Champa). En fait le négoce d'esclaves remonte à une époque encore plus lointaine puisqu'il est mentionné dans le *Krâm Téasa Kammakâr* (Sok, 1991:232). Dans ce code cambodgien, les législateurs spécifient les statuts des divers groupes tels que les Bunong, les Lao, les Rhade, les Kuy et les Pear. On y mentionne leurs prix, les conditions dans lesquelles ils sont astreints à travailler et les modalités complexes permettant de définir la nationalité des enfants d'esclaves. À l'image de la Rome antique, il était en effet de bon usage chez les riches familles du pays d'entretenir des esclaves dans sa maison. Le protectorat français mettra un terme officiel à ces pratiques en 1897 par un décret dont l'application sera peu ou prou respectée au cours de la première moitié du XX^e siècle.

Après le pillage d'Angkor par les troupes Siamoises et l'abandon du site au milieu du XIV^e siècle, on peut alors se demander ce que devinrent les populations indigènes qui avaient fourni la manne d'esclaves et de bâtisseurs de monuments. Certains purent s'enfuir pour retrouver les forêts et les montagnes, mais il est généralement admis par les historiens que la plupart d'entre eux allèrent fournir la basse main-d'œuvre occupée à l'extraction et au transport des grès à Phnom Kulen. L'étude de Jean Boulbet sur la situation des Samrê aux abords du massif semble confirmer cette hypothèse (1974), alors qu'un autre auteur (René Baradat, 1942 : 24) a recueilli des témoignages de ce même peuple se rappelant son foyer d'origine cinq cents ans plus tôt dans la région nord du Tonlé Sap.

En fait il existait plusieurs formes d'esclavage au regard des groupes aborigènes (Alain Forest, 1979 : 342). En premier lieu il y en a qui « entretiennent avec la royauté khmère des relations socio-économiques qui prennent la forme du versement annuel d'un tribut comportant les productions spécifiques de ces groupes ». À la fin du XIX^e siècle, les Pear des montagnes Kravanh fournissaient annuellement une quantité imposée de cardamome, les Kuy de phnom Dêk donnaient du fer et les Samrê de la

région d'Angkor fournissaient le coton. En dehors de cette allégeance qui au bout du compte ne faisait qu'exprimer la reconnaissance d'une suzeraineté telle qu'elle se pratiquait dans la lignée du royaume d'Angkor vis-à-vis de toutes les populations qu'elle englobait, aucune autre contrainte n'était apparemment exigée. En second lieu, il y avait « les esclaves à vie qui en théorie peuvent se racheter et être affranchis uniquement par la volonté du maître ». Moura observe qu'il y avait des esclaves appartenant à des familles mais aussi des esclaves royaux, gardiens d'éléphants et des temples (Jean Moura, 1883, I : 437) Les autochtones asservis (les *Pol*) habitaient dans des endroits isolés, condamnés à être parqués dans des hameaux où ils menaient une existence en vase clos, et ce jusqu'à une période récente. Suite à l'abolition de l'esclavage (fin du XIX^e siècle), l'absorption des Chong et des Pear allait s'intensifier. Par contre les Samrê résidant jusqu'à l'avènement des Khmers Rouges dans le massif des Cardamomes continuaient à pratiquer l'essartage et étaient plus à même de conserver leur identité culturelle en dépit de la persistance des contacts avec les populations environnantes. De nos jours, la participation à la construction des monuments d'Angkor – qu'elle fut exercée sous la contrainte ou non – revêt une importance non négligeable pour les populations de Ratanakiri et Mondolkiri⁵ : un nombre important de villageois affirment aujourd'hui que leurs descendants ont, au même titre que les descendants des Khmers, œuvré à l'élaboration des plus belles réalisations architecturales du pays et revendiquent ainsi non seulement leur contribution à la splendeur de l'ancien royaume mais plus encore la paternité d'Angkor.

La situation des populations indigènes de l'est du pays est quelque peu différente mais cela est dû moins aux conditions géographiques qu'aux revers de l'histoire. Les régions ne sont pas spécialement difficiles d'accès comme on pourrait le croire⁶ car les vallées de la Sésan et de la Srépok (au nord-est) recouvertes de forêts claires sont facilement pénétrables et constituent une voie d'accès privilégiée vers les hauts plateaux annamitiques. Les Cham empruntèrent cette route après la chute du royaume de Champa au XII^e siècle et s'installèrent quelques temps près de l'actuelle bourgade de

⁵ Souvenir ravivé à partir de l'époque Sangkum et renforcé ensuite « plus subjectivement » par les Khmers Rouges.

⁶ La thèse de l'isolement géographique fut avancée pour justifier un isolement social et culturel des peuples des hauts plateaux du nord-est. Or plusieurs faits historiques et de nombreuses données d'ethnohistoire montrent que les montagnards ne furent jamais coupés de la plaine et des pays voisins.

Veunsai à Ratanakiri comme l'attestent les vestiges archéologiques d'une citadelle au sud du fleuve. De même les Laotiens s'installèrent par vague successive le long des fleuves Sékong, Sésan et Srépok à partir du XVII^e siècle et établirent des contacts réguliers avec les populations locales. Il n'en reste pas moins que les villages furent également soumis aux razzias opérées par les trafiquants (khmers et laotiens) d'hommes. La ville de Siempang sur les berges de la Sékong (Stung Treng) était devenue à la fin du XVIII^e siècle le fief d'une colonie khmère spécialisée dans la chasse aux esclaves. Ce mercantilisme florissant ne faisait que dégrader les relations intertribales vu que certains groupes participaient aux attaques contre leurs voisins. Citons les Jarai et les Sedang du Vietnam réputés être de redoutables guerriers semant la terreur aussi bien parmi les convois annamites qui se risquaient aux abords de leur territoire que parmi les autres communautés dont ils faisaient prisonniers les personnes valides afin de les revendre aux négociants. Les quelques explorateurs du début du siècle rendent compte de cette insécurité endémique régnant dans ce qu'on appelait alors l'hinterland *moi* (sauvage). De nos jours encore, les souvenirs demeurent car des vieilles femmes brao rencontrées dans le district de Thaveng à Ratanakiri ont entendu dire de leurs parents qu'ils vivaient dans des villages fortifiés à l'aide de bambous acérés pour se protéger des escarmouches et du climat de tension qui régnaient dès cette époque-là. De même les Bunong de Mondolkiri gardent en mémoire leurs tribulations avec les Jarai et ont incorporé ces événements historiques dans leur mythologie. C'est ainsi qu'une de leurs légendes raconte pourquoi ils ne mangent pas de poulet sauvage :

Il y avait autrefois la guerre entre les Jarai, les Laotiens et les Bunong. Les deux premiers organisaient des expéditions pour s'emparer du plus grand nombre possible de Bunong afin de les revendre. Or, un jour qu'une attaque-surprise s'ourdissait, un poulet sauvage vit que des Lao et des Jarai s'approchaient dangereusement du village Bunong. Ce dernier s'empressa d'avertir les habitants en leur décrivant les belligérants approcher. L'animal parvint à persuader les hommes de l'imminence du danger. Sur ces entrefaites, les Bunong se munirent aussitôt de leurs arbalètes pour lutter contre l'ennemi qui disposait seulement de sabres. Ainsi prévenus et prémunis, les Bunong sortirent victorieux de la bataille et purent tranquillement rentrer chez eux. C'est depuis cette époque que les Bunong ne mangent plus le poulet sauvage en souvenir de l'animal qui leur a sauvé la vie.

Mais loin s'en faut de voir l'esclavagisme comme la seule motivation de la venue des gens des plaines. Des aventuriers de tout acabit vinrent également tenter fortune dans les contrées situées sur les hauts plateaux. En effet depuis longtemps déjà des histoires et des rumeurs véhiculées par les Khmers – où l'imagination prenait le pas sur la réalité – abondaient au sujet de ces régions éloignées et plus particulièrement celle du nord-est perçue abusivement comme un El Dorado : on raconte que l'or et d'autres minéraux précieux se trouvent à profusion et qu'en certains lieux des végétaux (arbres, tabac, etc.) poussent d'une façon extraordinaire⁷. Dès le XVII^e siècle, des voyageurs comme le Hollandais Wuysthoff font état d'activités économiques entre les villes au bord de la Mékong et les habitants de l'intérieur : les Khmers et les Laotiens des provinces actuelles de Stung Treng et Kratie troquaient le sel et le fer contre de l'or, les animaux sauvages, les défenses d'éléphants, la cire, la gomme et autres produits de valeur de la forêt.

Plus encore, des relations politiques et religieuses entre les représentants du pouvoir jarai que sont les trois *Sadet* et les rois du Cambodge se développèrent durant plusieurs siècles. Les plus anciens documents à mentionner ce fait sont datés de 1601 mais tout laisse à penser que des liens s'étaient établis bien auparavant. Tous les deux/trois ans, des délégations se rencontraient à Sambok au nord de Kratie, lieu choisi car il était considéré comme la porte du Royaume du Cambodge. On procédait alors à des échanges et des offrandes (auprès de temples bâtis à cette occasion sur le lieu de rencontre) qui, loin d'être de simples dons ponctuels, visaient à sceller une véritable alliance symbolique et politique entre les représentants des peuples d'en haut et d'en bas. Le Royaume du Champa ne jouant plus aucun rôle dans l'organisation politique et socioterritoriale de la région Annam/montagne du centre/vallée du littoral, on comprend aisément que les Khmers d'un côté et les Jarai de l'autre – contrôlant les vallées et les cols accédant au pays de l'Annam – s'appliquaient à resserrer leurs liens. La charte de Sambok (Adéhmard Leclère, 1903 : 377) témoignait en ce sens « d'échanges dans la réciprocité de relations diplomatiques » (Jacques Dournes, 1977 : 100) et ne sous-entendait aucune allégeance unilatérale. Les *Pôtao sadet* qui habitaient dans les montagnes du Vietnam étaient donc pour le roi khmer des interlocuteurs puissants, potentiels défenseurs des frontières et des alliés respectables. Cet échange dura jusqu'au milieu du siècle dernier,

⁷ Ces légendes colportées par les Cambodgiens restent encore très vivaces de nos jours. Elles font référence à des lieux sacrés (Preah Thom, etc.) dont la description se retrouve dans les mythes des populations locales.

date à laquelle le roi commença à négliger d'envoyer une ambassade de Phnom Penh.

Une légende racontée par les Kachok dans le district de Veunsai évoque les relations intellectuelles entre ce peuple et le roi du Siam et illustre la nature esthétique et profonde dont pouvait se prévaloir une communauté restreinte avec un pays envahisseur puissant :

Il y avait une femme d'origine Kachok qui entretenait des relations avec le roi thaïlandais résidant à Bangkok.

Un jour elle le sollicita afin de recevoir l'appui des lettrés thaïlandais dans le domaine de la littérature Kachok. Allant lui rendre visite, elle lui apporta les meilleures choses que son peuple pouvait offrir. La première fois, le roi refusa. La deuxième fois, il fut d'accord à condition que les Kachok lui amènent un éléphant blanc. La femme apporta l'animal à la cour mais elle mourut entre temps. Aussi, son dessein avait-il tristement échoué. Le roi ordonna que l'on ramène le cadavre de la femme dans son village natal et qu'un buffle soit sacrifié d'ici un mois. Après le décès de cette femme, son neveu – qui s'appelait Pac Yin – pris sa succession et devint le chef des Kachok. Or celui-ci était particulièrement cruel : il frappait, tuait impunément les hommes. Les villageois quittèrent le village et demeurèrent à Veunsai jusqu'au protectorat français, où il y eut par la suite un gouverneur – du nom de Gnathap – qui finit par vaincre et soumettre Pac Yin. Alors les villageois purent ensuite rentrer dans leur village natal. (source : le chef du village des Kachok, district de Veunsai, 16 octobre 1995)

Avec l'arrivée des Français au Cambodge, le sort des ethnies autochtones, déjà situées entre les Vietnamiens d'un côté, les Khmers et Thaïs de l'autre, va être soumis à la souveraineté des différents États Royaumes. Elles vont être réclamées comme vassales par des voisins qui se prétendent des droits sur un hinterland qu'ils n'occupent pourtant pratiquement pas. Toutefois les trois pays qui allaient former l'Indochine ainsi que le colonisateur ne semblaient pas, tout au moins au début, avoir envisagé de s'approprier ce territoire de hauts plateaux et de basses montagnes, comme s'ils se rendaient compte que sa neutralité et sa médiation (au moins par sa position géographique) les protégeaient les uns des autres. Pourtant le colonel Cupet au cours de ses missions parlera de ces zones comme un « foyer et refuge des insurrections à venir » (Pierre Cupet, 1900, III : 416). Les populations indigènes vont ainsi être précipitées dans la lutte des nations rivales qui cherchent à se les accaparer et vont se voir attribuer

des statuts différenciés d'allégeance vis-à-vis de pouvoirs centraux. Dès cette époque, on distinguait (Pierre Cupet, 1893 : 173-256) :

- les « sauvages » soumis aux Laotiens : Brao et Tampuan (entre le Laos et le Vietnam) ;
- les « sauvages » soumis aux Annamites : Rhade (chaîne des Annamites) ;
- la confédération Bahnar-Rongao-Sedang (autour de la mission Kontum, province de Pleiku);
- les « sauvages » indépendants : Bunong et Jarai (Vietnam et Cambodge).

Ces derniers, auxquels viendront s'adjoindre d'autres groupes comme les Stieng, acquièrent une réputation de peuples insoumis, belliqueux, représentant par là une menace à la mission civilisatrice entreprise par les Français. C'est d'eux dont parle André Malraux dans la Voie Royale, ajoutant une touche de mystère et d'exotisme à ce peuple étrange de la forêt. En fait le terme « insoumis » était attribué aux peuples qui refusaient de se rallier à un pouvoir extérieur et revendiquaient leur indépendance. Dès lors les campagnes de « pacification », parfois accompagnées de missions exploratoires (la mission Pavie dirigée par Cupet, les voyages d'Henri Maître, etc.) se succéderont dans les coins les plus reculés de cette partie montagneuse de l'Indochine. Notons qu'une telle stigmatisation des caractères des peuples qui au bout du compte n'aspiraient qu'à rester autonomes et tranquilles se retrouve dans la littérature du début du siècle, où les Jarai et surtout les Stieng sont perçus par les auteurs romanciers comme des tribus à la fois fascinantes, mystérieuses, farouches, esclavagistes et surtout impossibles à pénétrer et à comprendre (André Malraux, 1930).

En somme les représentations sociales véhiculées à l'égard des autochtones par les administrateurs coloniaux semblent reprendre certains clichés entretenus à l'époque par les Khmers des plaines, avec parfois davantage de virulence et à cette différence près que « les liens entre les Khmers de la plaine et leurs frères des montagnes furent toujours placés sous le signe d'échanges culturels et commerciaux et non point sur celui de l'assujettissement » (Pierre-Bernard Lafont, 1966 : 60). Même si cette assertion minimise quelque peu l'impact de l'esclavage, il est vrai que quinze ans après l'indépendance, la création des provinces de Ratanakiri et de Mondolkiri ne suscitera pas de changement radical et systématique dans l'autonomie de la vie villageoise, à l'inverse de ce qui devait se passer au Viet-

nam pour les populations montagnardes. En comparaison, les populations des provinces du nord-est semblent avoir, jusqu'à une période récente, relativement bien survécues aux éphémères contacts avec les occidentaux, à la brève occupation thaïlandaise, et à la cohabitation « tranquille » avec Khmers et Laotiens. Les premières tentatives officielles d'assimilation sous Sihanouk dans les années soixante marqueront le début d'un tournant décisif quant au devenir des populations locales.

Les mythes d'origine comme manifestation des rapports interethniques

Les mythes du Cambodge évoquent rarement les populations autochtones. Par contre les mythes des populations autochtones intègrent communément les Khmers, les Laotiens et autres peuples des civilisations des plaines. Un mythe répandu dans toute l'Asie du sud-est et connu de tous les villageois de Ratanakiri et Mondolkiri évoque l'unicité phylogénétique de tous les peuples – y compris des occidentaux ! Il raconte l'origine des langues et explique pourquoi les gens des forêts ont un savoir différent et ont perdu l'écriture :

À l'origine des temps, les peuples avaient les mêmes parents. Les gens de la forêt étaient les aînés. Après eux venaient les Khmers, les Laotiens, les Vietnamiens, les Chinois, les Français, les Japonais... Un jour le père des peuples tomba très malade. À l'approche de la mort, il réunit ses enfants et entreprit un long discours. Tous les frères notèrent les conseils de leur père sur du papier, mis à part les aînés qui écrivirent sur une peau de buffle. Au moment où leur père parlait, les aînés mangeaient de la canne à sucre. Aussi ne furent-ils pas en mesure de recevoir tout l'enseignement et de le mettre sur écrit. C'est pour cela que leurs langues sont pauvres en vocabulaire. Les Chinois et les Français quant à eux étaient en retard. Ils arrivèrent alors que le père était déjà très faible. Ils n'entendirent donc que des paroles faibles. C'est pourquoi les Chinois et les Français ont des sons faibles et difficiles à comprendre. Plus tard, les aînés furent déposés par un chien de la peau du buffle où étaient inscrites les paroles du père. C'est pourquoi ils n'ont pas d'écriture. Les chinois qui eux étaient en retard développèrent une écriture semblable aux traces des pattes du poulet.

(source : notre guide kachok Pan Van Day, octobre 1995)

D'autres mythes poursuivent cette tracée en se focalisant sur le pays avec ses habitants et justifient l'origine des appellations « Khmers Leu » et « Khmers Krom » :

*Il y eut jadis sur terre un immense incendie. L'eau du Mékong coulait et se transformait en mer. Même les montagnes étaient immergées. On ne pouvait voir seulement que les deux montagnes du Vietnam : la première s'appelait « Gaure » et la seconde « Lam Lung ». Les alluvions du Mékong se transformèrent en une île qui prit le nom de Koh Thlok. Sur cette île se trouvait une reine Liv Yi. Par la suite Koh Thlok allait devenir et s'appeler le Cambodge. Ce pays était alors peuplé de Khmers et de Bunong. Les Bunong occupaient la partie la plus élevée et c'est pour cela qu'on les appela les Khmers Leu ; tandis que les Khmers habitaient le bord du fleuve. Mais avant que les montagnes ne surgissent, tous étaient les mêmes.
(source : chef village Bunong du district Pitch Rodai, novembre 1995).*

Puis un autre raconte la parenté unique des groupes et le déclenchement soudain de leur différenciation :

*Il y a fort longtemps après un grand incendie, la terre s'était consumée. Il ne restait plus qu'une femme, un chien et un poulet sur une colline. Le chien et la femme vécurent ensemble et eurent des enfants. Mais le chien tua les enfants. Alors la femme mit son dernier fils survivant sur un radeau dans un grand lac. Le fils grandit et devint adulte. Cette fois, le chien ne pouvait plus tuer son dernier fils. Il dit à celui-ci : « tu dois partir vers l'Est, quand tu auras rencontré une fille, tu devras te marier avec elle ». Quant à la mère, elle partit vivre dans la forêt vers l'ouest. Enfin le fils rencontre sa mère. Mais ils ne se reconnaissent pas. Ils se marient et ont une nombreuse progéniture. Les enfants, un jour, demandent à leur mère : « Qui sommes-nous, mère ? » et celle-ci de répondre : « Toi tu es Tampuan, toi tu es Jarai, toi tu es Brao, toi tu es Kreung, toi tu es Khmer, toi tu es Lao, etc ». C'est ainsi que le Tampuan est l'aîné d'entre tous et le Kachok le cadet.
(Source : Une vieille femme tampuan de phum Lepo, Ban Lung district, Ratanakiri, 3 octobre 1995).*

Les mythes se suivent dans la forme mais ne se ressemblent pas dans le fond. C'est un langage différent du langage commun dont il s'agit de décoder le sens. D'ailleurs leur fonction consiste moins à expliquer une histoire réelle qu'à faire passer un message, une idée qui a une signification,

une portée, dans la culture des intéressés. En ce sens, le conte ci-dessus comme le suivant exprime, entre autres choses, mais à sa manière propre, le fait inéluctable que l'on ne peut remonter dans la parenté, dans les lignées d'ancêtres sans rencontrer tôt ou tard un dénominateur commun. L'histoire des Tampuan et des Khmers dont une des variantes abrégées est présentée ci-dessous commente la séparation comme un événement accidentel causé par un animal et donc indépendant de la volonté des hommes⁸ qui ne demandaient pas mieux que de vivre ensemble au-delà de toute appartenance ethnique :

... Autrefois les Tampuan et les Khmers vivaient ensemble. Un jour ils voulurent changer leur lieu d'habitat. Tous étaient d'accord pour traverser la mer à l'aide d'un fil de coton. Les adultes commencèrent le périple les premiers. Mais à minuit, une souris coupa le fil et les autres ne purent partir. Ceux qui traversèrent la mer sont les Khmers ; ceux qui restèrent bon gré mal gré sont les Tampuan...

(source : une vieille femme Tampuan de phum Lepo, district de Ban Lung, 3 octobre 1995)

Il est des mythes d'origine qui traitent de la création de la terre depuis le temps primordial où rien n'existait, où le Dieu suprême (*Brah*) créa la vie, la nature, les arbres, les hommes... et les génies censés contrôler les actes des humains. Dans ces longs récits qui peuvent durer une nuit entière, le narrateur, en y ajoutant de sa personnalité, évoque les épopées des anciens héros et la manière dont la société s'organisa et sortit peu à peu du chaos originel. C'est surtout à l'occasion d'une cérémonie familiale ou collective, profitant d'un moment où les gens se retrouvent, notamment durant la saison sèche, que les anciens réitèrent et transmettent ces histoires dans une ambiance où, la bière de riz aidant, les mimiques, le rythme et le ton employés confèrent un aspect théâtral, émotionnel et vivant au récit. Ces longues tirades peuvent aborder à un moment donné la question de l'identité partagée puis de la séparation en plusieurs groupes dont chacun des ancêtres communs est le frère ou la sœur de celui des autres.

Mais les mythes ne sont pas figés dans le passé, il arrive qu'ils intègrent au cours du temps des éléments nouveaux issus parfois d'événements historiques, ou bien suite à un contact avec d'autres populations. Tout se

⁸ Les animaux sont utilisés comme métaphores (peut-être d'êtres humains, mais différents de leurs peuples) et on les rend responsables de ce qui est arrivé aux hommes).

passer comme si la proximité des groupes et leurs relations conséquentes (économiques, culturelles, sociales, politiques) devaient absolument se justifier en référence à la parole des anciens, c'est-à-dire être pensables et « ratifiées » par des mots que l'on ne peut remettre en question. Car tout mythe contient une part de sacré et demeure ainsi irréfutable, tout au moins pendant le moment de l'énonciation, quitte à ce qu'il soit par la suite contredit, modifié, nuancé.

D'autres légendes, enfin, ont le souci de rendre intelligible un état de fait. Celle-ci explique pourquoi la langue kachok (mélange d'Austronésien et d'Austro-Thaï) contient du vocabulaire de tous les groupes ethniques de Ratanakiri :

Autrefois, toutes les communautés ethniques devaient apprendre leur langue jusqu'à ce qu'ils la maîtrisent. Mais le Kachok, qui était le cadet était sans cesse en retard et ne fut pas en mesure de parler correctement sa propre langue. Alors il demanda à ceux qui avaient reçu les enseignements ce qu'ils avaient appris. Lorsqu'il rencontra un Laotien, celui-ci lui inculqua quelques mots. Lorsqu'il rencontra un Jarai, celui-ci fit de même. Et ainsi de suite avec un Tampuan et un Brao. C'est pourquoi la langue kachok possède du vocabulaire puisé dans toutes les langues parlées à Ratanakiri. (source : Pan Van Day, notre guide Kachok, octobre 1995)

Dans ce bref parcours mythologique où nous n'avons emprunté que des bribes de narrations plus longues, l'idée forte qui s'en dégage est celle de l'enchevêtrement des groupes devenus plus ou moins arbitrairement distincts dans des circonstances imposées de l'extérieur, c'est-à-dire étrangères à la volonté réfléchie des humains concernés. Un acte imprévu vient changer l'ordre des choses mais par la suite d'autres événements remettent en contact les diverses communautés. À cet égard le mythe ne traduit rien de plus qu'un effort de classification des choses en ordonnant le monde et les hommes d'une manière toujours susceptible à modification. S'ils constituent encore le principal moyen de transmission du savoir dans les sociétés à tradition orale de Ratanakiri et Mondolkiri, ils ne constituent pas une leçon d'histoire au sens strict mais plutôt une « leçon de choses ». Et il est intéressant de noter que leurs messages sont loin d'être en désaccord fondamental avec les inscriptions et les documents historiques que nous allons maintenant présenter. À l'authenticité présumée des seconds, il est loisible de mettre en parallèle la signification symbolique des premiers, mais rien de plus.

Formation et transformation des groupes

L'histoire du Cambodge est pauvre en ce qui concerne les témoignages des migrations des populations indigènes et les travaux d'ethnohistoire n'ont guère fait l'objet d'une véritable systématisation sur le sujet. Il est toutefois important de montrer que la constitution actuelle des groupes, leur division et leur répartition est le résultat de longs processus de migrations, d'interpénétrations, d'échanges qui aboutirent tantôt à la séparation d'un groupe originel en plusieurs sous-groupes, tantôt au regroupement d'entités ethniques distinctes à un moment donné de leur histoire. F. Garnier au siècle dernier et plus récemment Jacques Dournes avancent que si l'on remonte au début de l'ère chrétienne, les Cham n'étaient pas plus différenciés des Austronésiens Jarai que les Khmers ne l'étaient des Kuy et autres Austroasiatiques bunong avant l'Indianisation (Jacques Dournes, 1977 : 94). C'est également la thèse solidement argumentée de Steinberg qui prône une même origine aux populations des montagnes et aux Khmers (D.J. Steinberg, 1957). Ces théories de l'origine commune sont renforcées par les sources épigraphiques, les données archéologiques et les bas-reliefs d'Angkor : Henri Mouhot avait remarqué la ressemblance des personnages sculptés censés être le peuple khmer d'alors avec le type Stieng (visages, tenues, armes, instruments de musique), tout comme les têtes de la statuaire cham de la grande époque de My-Sön ressemblent plus aux Jarai qu'aux Cham d'aujourd'hui. Quoiqu'il en soit, il est remarquable que des sources aussi différentes – tradition populaire et mythologie locale des populations indigènes d'un côté, historiographie et iconographique de l'autre – convergent et plaident en faveur d'un regroupement, d'une affiliation commune au lieu de les percevoir comme des entités irréductibles. Il semblerait par contre que les groupes Pear de l'ouest du pays se voient attribuer une origine externe, probablement védique en raison de leur ressemblance avec les aborigènes de Ceylan.

En ce qui concerne les groupes présents à Ratanakiri et Mondolkiri, force est de constater qu'ils ne constituent pas des entités isolées, naturellement équilibrées, harmonieuses et formant un consensus malgré l'impression qu'ils donnent de former un tout homogène d'expression semblable depuis les techniques jusqu'aux rites. Dans les quelques témoignages du passé récent (à partir du XVIII^e siècle), on les voit se faire et se défaire sous l'effet de migration, de conquête, de commerce, de recherche de nouvelles terres et de conflits.

D'une part, suite aux conflits entre Laotiens et Khmers qui aboutissent à la reddition de la région d'Attopeu et des bassins de la Sésan et de la Sékong au XVI^e siècle et aux premières vagues de peuplement de Laotiens dans les provinces actuelles de Stung Treng et de Ratanakiri, et suite aux conflits incessants qui vont perdurer entre ces deux royaumes ainsi qu'avec celui du Siam, les populations du nord-est vont subir les contrecoups d'une situation troublée par les guerres, où l'anarchie et le manque de contrôle favorisent, nous l'avons vu, l'essor de l'esclavage. Ce sont justement les incursions esclavagistes qui d'après H. Maître seraient la cause de la retraite des Brao vers l'est (Henri Maître, 1912 : 275) tandis que les Jarai repoussent les Halang habitant sur les berges de la Sésan vers le nord et les Tampuan vers l'ouest au nord de la Sésan. Par la suite les Sedang repousseront les Brao vers l'ouest et le sud afin d'occuper leur territoire dans le bassin de la Sékong. Ces derniers continueront pour la plupart à habiter les zones forestières et montagneuses de l'extrême nord jusqu'à la période du Sangkum, tandis que certains d'entre eux commenceront à disputer aux Tampuan récemment venus de l'est la possession du plateau de l'interfluve aux riches terres basaltiques.

Les guerres entre ethnies différentes pour ramener des captifs ou conquérir de nouveaux espaces ont indéniablement abouti à des déplacements de population (Bernard Bourotte, 1955). Elles n'en constituent cependant pas la seule motivation. Des groupes comme les Kanieng et les Kayang qui habitaient le nord-est de Ratanakiri jusque dans les années 1960 sont retournés les uns au Laos et les autres au Vietnam en raison des conditions difficiles que leur imposaient leur milieu naturel, de la forte prévalence du paludisme dans ces montagnes et de l'affaiblissement de leur fonction économique. Leur présence antérieure dans cette zone s'expliquerait en effet par l'importance de leur activité commerciale entre les populations de Ratanakiri (Brao, Lun) et du sud Laos⁹.

Il est impossible de savoir à quand remonte la subdivision du groupe Brao en sous-groupes Kreung, Kavet, Lun et Brao proprement dit, mais tout laisse à penser que cette différenciation s'opéra une fois que ces groupes occupèrent des territoires différents pour des raisons historiques que nous ne connaissons pas (logique démographique, écologique¹⁰, etc.). Or on constate

⁹ D'après les témoignages recueillis chez les groupes ethniques de Ratanakiri habitant les berges de la Sésan.

¹⁰ Les Lun par exemple habitent le biotope riverain de la Sésan à Stung Treng et à Ratanakiri.

maintenant le mouvement inverse : Brao et Kreung qui cohabitent dans les mêmes *kehum* (Labang Moui et Labang Pi dans le district de Lomphat par exemple) tendent dans leur discours à réduire leur différence et se présentent comme un seul et unique groupe en dépit des variations dans leur dialecte. À l'opposé la majorité des Kavet, peut-être en raison de leur localisation conjugée avec leur histoire (migrations répétées) et leur préférence pour un mode de vie semi-nomade affichent une volonté manifeste de se démarquer socialement et culturellement des autres sous-groupes.

Pourtant les quatre communautés déjà mentionnées que sont les Brao, les Kreung, les Lun et les Kavet ont une origine commune, appartiennent à la même famille linguistique, ont un système de parenté identique, la même forme d'organisation sociale et occupent à peu de chose près la même niche écologique. Bien qu'il n'y ait aucun interdit de mariage entre eux (au contraire), ces populations affichent des différences empiriquement visibles : l'une pratique le tissage, l'autre pas ; l'une fabrique les arbalètes de telle manière à l'inverse de l'autre, un groupe effectue les cérémonies annuelles dans un contexte précis alors qu'un autre procède différemment... Ces marqueurs culturels qui sont des valeurs explicitement mises en exergue servent justement de repère à ces communautés pour se démarquer l'une de l'autre, tout comme des valeurs communément partagées, comme le sacrifice du buffle, l'échange du tabac, les gongs, la consommation de la bière de riz à des fins rituelles, traduisent une même conception du monde, une certaine pan-ethnicité par opposition à celle des gens des plaines récemment installés dans la province. Ces marqueurs qui définissent les frontières entre les groupes sont susceptibles de changement dans le temps et dans l'espace et témoignent à certains égards de la volonté des groupes en présence à raffermir ou au contraire assouplir leur identité respective par des faits empiriquement observables. Par exemple les mélodies amoureuses des Tampuan accompagnées d'un instrument à cordes et certaines danses des Jarai sont de plus en plus reprises par les groupes voisins qui affirment ainsi leur volonté d'ajouter à leur tradition des éléments allogènes et de se situer dans un plus vaste ensemble socioculturel.

Il est par ailleurs significatif de constater que les Tampuan de Ratanakiri tendent à ne pas se considérer eux-mêmes comme un groupe homogène mais comme deux, voire trois entités différentes : ceux qui sont établis à proximité des Jarai vers les berges de la Sésan sont « les Tampuan

¹¹ Cette classification se réfère à la latitude alors qu'ils habitent en réalité sur la plus haute altitude.

du haut », ceux qui habitent au centre du plateau qui porte leur nom (plateau des Tampuan) constituent les Tampuan du bas¹¹ et ceux qui sont autour de la capitale provinciale de Ban Lung sont tout simplement les Tampuan de la ville. Les seconds ne se marient pas avec les premiers mais recherchent au contraire les alliances avec les Kachok et surtout les Jarai avec qui ils continuent à partager le même type d'habitat (les *long houses* regroupant une famille élargie), la même forme d'organisation clanique (chaque clan jarai a son équivalent dans les clans tampuan) et le même écosystème naturel. Quant aux troisièmes, ils sont perçus par leurs homologues – mais sans aucune connotation péjorative – comme étant des frères des Khmers. La localisation géographique peut ainsi s'avérer un facteur d'intégration plus fort que l'appartenance au même groupe.

En somme le peu de renseignements historiques dont nous disposons à l'égard des peuples de la forêt du Cambodge permet d'ores et déjà de relativiser la vision statique de ces sociétés à tradition orale et de montrer que les groupes ethniques se construisent, se transforment, s'unissent et se désunissent dans le temps et dans l'espace. Les populations de Ratanakiri illustrent en de nombreux aspects cette hypothèse. Ces modifications interviennent selon l'expression de Fredrik Barth notamment « dans l'interaction de groupes sociaux, par des mécanismes d'exclusion et d'inclusion, qui établissent des limites entre les groupes » (Barth, 1969). Autrement dit, à l'image instantanée des divers groupes qui ne correspond qu'à une situation que nous percevons à un moment donné de leur histoire doit se substituer une vision plus dynamique de l'ethnicité. Celle-ci est donc moins un ensemble immuable de « traits culturels » transmis tels quels d'une génération à l'autre que le résultat de l'action et de l'interaction entre divers groupes qui cherchent à se définir les uns par rapport aux autres, dans une organisation sociale constamment renouvelée et au sein de laquelle la société khmère n'est pas exempte.

Ceci d'autant plus que d'une manière générale, chaque groupe ethnique dont le mode de filiation est matrilineaire et le mode de résidence alterné (avec tendance à la matrilocité juste après le mariage) recrute des individus auprès des autres groupes géographiquement proches à l'occasion des alliances maritales. À leur tour les enfants issus de ces couples « mixtes » sont susceptibles de repartir dans les familles du père ou de la mère. Par exemple, un homme kachok devient tampuan par alliance puisqu'il intègre le clan de son épouse et son fils peut devenir Jarai ou redevenir Kachok lorsqu'il se mariera à son tour. Un va et vient d'une communauté à une autre s'opère ainsi au cours des générations. Notons que cette perméabilité des

groupes à travers les alliances trouve son prolongement entre les Khmers/Laotiens/Chinois et les populations autochtones, à la différence près que les membres de ces derniers vont davantage habiter chez les premiers (à la capitale provinciale, etc.) alors que l'inverse est plus rare.

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de faire le point sur ce qui constitue la physionomie du milieu dans lequel s'insèrent les populations concernées. Il ne s'agit pas d'y déceler un éventuel déterminisme physique mais d'envisager, succinctement, la façon dont s'articulent des situations concrètes de contact interethnique dans des contextes sociogéographiques et écologiques précis.

Les cadres morphologiques contemporains du contact

Tout ce qui peut conditionner la forme et la présence des contacts doit être pris en considération dans l'étude des relations interethniques. La localisation, les possibilités de communication, le rapport numérique et la répartition des groupes dans un espace qu'elles partagent ou convoitent influent sur la qualité des relations que ces groupes entretiennent entre eux. À titre d'exemple, deux populations habitant la même niche écologique et rentrant en concurrence dans l'acquisition des ressources naturelles ou pratiquant une activité économique similaire ont davantage de chance d'avoir des relations exacerbées avec des sources potentielles de conflits, tout comme une disproportion entre les taux démographiques de deux groupes en étroit contact (géographique, social) influe forcément sur les modalités de leurs rapports socioculturels.

En conséquence, avant de se pencher sur les représentations collectives, il apparaît nécessaire d'identifier ces données brutes quantifiables et cartographiables, d'évaluer l'emprise de ces paramètres et de voir lesquels sont susceptibles d'avoir plus ou moins d'impact sur les comportements réciproques des populations.

Le contexte démographique

Rappel au niveau du pays

Une difficulté majeure est de connaître le nombre, même approximatif, de personnes appartenant aux populations indigènes en raison de l'absence d'un recensement national exhaustif, de l'impossibilité à se rendre dans des zones peu sûres et difficilement accessibles à l'ouest du pays, et du stade d'intégration et de mélange (intermariage, métissage, etc.) de ces

communautés. Avec toutes les précautions d'interprétation que cela implique, trois estimations sont disponibles à partir des années 1980. La première, juste après la période Pol Pot, est fournie par l'Institut National de Statistique auprès des minorités : elle avance pour l'année 1981 le chiffre de 77 679 individus répartis en 19 groupes (dont une catégorie « autres »), soit 1,18 % de la population totale du pays évaluée à 6 565 518 habitants. Il faut attendre 1992 pour que le département des Minorités Ethniques du Ministère des affaires religieuses estime à 79 431 le nombre de populations indigènes, classées cette fois-ci en 31 groupes, soit moins de 0,9 % des 9 millions d'habitants supposés peupler le territoire national. En 1995, d'après le Ministère des affaires intérieures, le nombre de groupes est réduit à 16 avec un total d'individus culminant à 73 738, c'est-à-dire 0,76 % de l'ensemble de la population cambodgienne.

Bien que l'existence de certaines groupes ethniques soit reconnue, leur population n'est pas comptée soit tout simplement parce que l'on ne sait pas où les villageois se trouvent, soit parce que les recensements n'ont pas été correctement effectués dans des provinces. Plus de 11 groupes étaient ainsi mentionnés sans aucune estimation numérique en 1992. On peut malgré tout retenir que d'après les statistiques officielles, seulement 10 % des 10 millions d'habitants seraient non Khmers. Et sur ce million de personnes, un peu moins de 100 000 sont considérées comme populations indigènes. Encore faut-il rappeler que leur distribution géographique est très inégale puisque plus des deux tiers d'entre elles sont concentrées à Ratanakiri (plus de 50 000) et Mondolkiri (plus de 22 000).

S'il est important d'avoir une idée du taux que ces populations représentent à l'échelle nationale et de leur répartition ethnique, il convient toutefois de ne pas les « figer » en les étiquetant sous tel ou tel label à l'instar de certaines classifications de l'anthropologie culturelle cherchant à caractériser les groupes par une liste de traits culturels qui les différencie les uns des autres. Nous verrons en effet qu'à Ratanakiri des identités distinctives demeurent en l'absence de traits culturels attestés et donc que l'uniformité culturelle peut très bien englober plusieurs groupes. Inversement les mythes et les propos recueillis montrent que la théorie indigène de la diversité existe en dépit de la relative homogénéité culturelle que tout observateur peut constater lorsqu'il compare les différentes populations autochtones. En certains cas, la question d'appartenance ethnique est bien plus complexe que ce que les tableaux peuvent montrer. Les membres de certaines communautés refusent leur identité passée et se nomment eux-mêmes Khmers

comme les Kuy rencontrés dans le sud de Stung Treng¹². Déjà dans les années trente, de nombreuses familles issues des populations « primitives » de l'ouest (Pear, Samrê, Chong, Saoch) réfutaient leurs anciennes appellations une fois en contact étroit avec les Khmers (Baradat, 1942 : 2-10). Ce phénomène est renforcé par les mariages entre groupes tels les quelques Bunong et les Kuy de Stung Treng qui se marient et se fondent dans les communautés khmères et laotiennes.

L'état du peuplement des provinces de Mondolkiri et Ratanakiri

Tout en gardant en mémoire ces nuances, on distinguera les habitants des plaines de ceux qui vivent de longue date sur les bas plateaux et dans les forêts de Ratanakiri et Mondolkiri.

Parmi les habitants originaires des plaines, l'implantation des Laotiens d'abord à Stung Treng puis à Ratanakiri est la plus ancienne. Elle remonte à plus de 300 ans. Ils se comportèrent moins en conquérants ou envahisseurs qu'en colons s'installant par vagues successives le long du Mékong, de son affluent le Sékong pour enfin parvenir à Ratanakiri sur les berges de la Sésan et de la Srépok. Si les premiers migrants étaient vraisemblablement des aventuriers/commerçants versés dans le trafic des esclaves et autres denrées négociables (bois précieux, or, ivoire, etc.), leurs successeurs étaient avant tout des paysans et des pêcheurs à la recherche de nouvelles terres arables et de rivières poissonneuses. Les Laotiens furent les promoteurs du développement de la culture irriguée de riz, jusqu'alors ignorée dans la province. Au cours des deux derniers siècles ils ont fondé soit leurs propres villages, soit ont investi ceux des populations indigènes localisés sur les bassins fluviaux¹³. C'est ainsi qu'un télescopage en douceur entremêlé d'un prosélytisme religieux tolérant vit le jour et beaucoup d'hommes célibataires – au départ venus travailler dans les mines – se marièrent avec des femmes des ethnies voisines, firent souche et créèrent leur propre habitat à l'exemple de *phum* Talao sur la rive droite de la haute Sésan. Cette cohabitation/assimilation fut à certains égards réciproque puisque nombre d'entre eux apprirent le langage vernaculaire (Brao, Tampuan, Jarai) et

¹² Dans les villages de Kachirom et d'Olan proches de Kratie, des gens nous racontaient qu'il y a deux générations ils s'appelaient Kuy ; puis Khmer-Kuy à la suivante et Khmer maintenant.

¹³ Au début du XX^e siècle Adélmard Leclère puis Pierre Bitard dans les années 1950 remarquèrent chacun à leur tour que les Laotiens avaient tendance à s'installer à proximité des populations aborigènes, voire dans les villages brao et kreung. De même, il n'est pas rare de rencontrer en 1995 des Laotiens « kru » (guérisseurs) initiés à leur art dans les pagodes de la province et qui s'installent dans les villages des Jarai et des Tampuan.

adoptèrent de nouvelles manières de vivre : participation aux cérémonies rituelles, apprentissage des techniques d'acquisition des ressources forestières, etc. Ils sont actuellement plus de 12 000 à Stung Treng, 6 500 à Ratanakiri (essentiellement à Veunsai et Lomphat), et moins de 400 à Mondolkiri sur les berges de la Srépok dans le district de Koh Nhie.

Hormis la venue ponctuelle de quelques négociants birmans à l'époque de gloire des mines de zircon dans la région de Bokeo, l'implantation de commerçants chinois est plus récente et moins disséminée que celle des Laotiens. La première vague de migrants a quitté la Chine au début de la révolution culturelle et a fondé une petite communauté nommée *phum* Thmai Chen à l'ouest de Veunsai. En dépit de leur petit nombre – moins de 200 – celle-ci contrôle la majeure partie du commerce avec les villages alentours (Kavet, Brao, Kreung et Kachok). Une seconde vague qui va sans cesse augmentant depuis l'ouverture d'une ligne aérienne à la capitale provinciale. Attirée par l'ouverture de la région, la communauté s'établit avec les possibilités pour elle d'ouvrir un négoce prospère et de spéculer sur la terre. Les Vietnamiens quant à eux sont peu nombreux. Ils proviennent le plus souvent d'autres provinces du Cambodge. Ils résident pour la majeure partie à Ban Lung. Ils restent en communauté relativement fermée, vivant principalement de petits commerces, d'artisanat (maçons, orfèvres) ou comme salariés dans la plantation d'hévéas (saigneurs, ouvriers dans l'usine de transformation).

Si la relation des Khmers avec la province de Ratanakiri est fort ancienne, leur implantation durable est toutefois plus récente. Rares en effet sont ceux qui à l'image des Laotiens sont parvenus à s'adapter aux conditions de vie difficiles et ont manifesté l'intention de s'implanter à proximité des populations locales. Lors de la création de la plantation d'État dans les années 1960 quelques familles pauvres originaires des provinces méridionales de Takeo, Svay Rieng et Phnom Penh acceptèrent sans grand enthousiasme de migrer sous les encouragements du gouvernement. Celui-ci comptait beaucoup sur eux afin de khmériser les habitants autochtones. Cette tentative échoua face au manque d'intérêt et à la crainte sempiternelle des Cambodgiens « d'en bas » de vivre au milieu de la forêt, domaine des génies et des « primitifs ». Finalement seule la plaine occidentale fut colonisée par des Khmers lorsque, quittant la plantation vers la fin des années 1960 avec l'intention de regagner leur région d'origine, ils découvrirent les vastes potentialités agricoles de l'immense pédiplaine qu'ils traversaient : le district de Kon Mum est devenu depuis un district colonisé par les Khmers avec quelques enclaves laotiennes. Le processus de migration s'accroît cependant

	Ratanakiri	Mondolkiri	Stung Treng
Populations indigènes	52 793	22 000	6 250
Populations originaires des plaines	16 806	2 400	65 500
% Populations indigènes	68,27 %	89,10 %	9,4 %

sources : données provinciales officielles & enquêtes personnelles, 1994-1995

Tableau 2 : Distribution des populations khmère/lao/chinoise/vietnamienne et indigènes

depuis quelques années dans l'entière province : que ce soit pour les emplois gouvernementaux, le commerce/trafic avec le Vietnam ou l'agriculture. La méfiance séculaire tend ainsi à s'apaiser grâce aux facilités d'accès (eau, terre, air), la création d'un hôpital bien achalandé et la relative sécurité qui règne dans la contrée. Fin 1995, ils étaient en voie d'atteindre les 10 000.

L'absence de données démographiques fiables et par conséquent l'impossibilité de réaliser une analyse prospective contribue à être un sérieux obstacle à la connaissance populationnelle détaillée des Proto-Indochinois. Malheureusement, de nombreux poncifs hantent les projections des taux d'accroissement des populations indigènes : on présume sans aucune vérification que la faible densité de ces groupes est passagère, qu'elle est liée aux conditions de vie déplorables et que, compte tenu des hypothétiques améliorations sanitaires et socio-économiques, le nombre d'habitants va augmenter de manière significative. Ils ne peuvent donc continuer à vivre et se reproduire ainsi.

Les recensements à Ratanakiri ont été rares dans le passé et de qualité inégale : ils n'autorisent en tout cas aucune vision dynamique du peuplement. Même si des enquêtes compréhensives tendent à compléter cette lacune (G. Diffloth, 1989 ; F. Bourdier, 1995a), de nombreuses croyances relatives à la prodigieuse fertilité des familles viennent brouiller les cartes. L'image du bon sauvage copulant allègrement dans une ambiance de libertinage va bon train. Il va sans dire qu'elle n'est que le reflet des fantasmes de ceux qui les édictent. Aucune enquête scientifique sur les populations montagnardes du Laos, du Cambodge, du Vietnam ou de la Thaïlande n'a identifié l'existence de telles pratiques¹⁴. Parallèlement, il ne s'agit pas de dénigrer le rôle essentiel

¹⁴ L'existence chez les Brao et les Kreung de petites cases privées où les jeunes filles vont dormir seule dès l'adolescence,...(suite p. 168)

du taux élevé de natalité comme facteur contributif à la croissance rapide de la population, mais il faut alors l'associer au taux de mortalité et à l'espérance de vie si l'on veut obtenir une vision moins parcellaire de la situation démographique. Les tentatives de projection réalisées sous UNTAG (*United Nations Transitory Administration Government*) pour la province durant la période électorale partent du flou pour aboutir aux plus farfelues des prévisions (notamment celle de P. M. Hughes, 1993 :4). Partant du principe que les données de population par district sont fausses ou sous-estimées, elles sont gonflées exagérément en dépit de tout argument valide : comment se fait-il, commente l'auteur précité, qu'il n'y a que 9 368 Kreung dans l'ensemble de la province alors que plus de la moitié (5 431) sont recensés dans le district de Ochum ? Force est pourtant de reconnaître que chaque ethnie a son territoire et que de tels bricolages ne font qu'obscurcir la réalité numérique. Il est encore plus dangereux d'assumer – d'après les dires d'un commentateur mystérieux rapportés dans le même rapport – que la plupart des familles commencent à pratiquer l'avortement seulement après le cinquième enfant. De cette idée, corroborée par ses propres observations partielles et partiales sur le terrain (« j'ai effectivement vu de nombreux enfants garçons et filles dans chaque village »), l'analyste en conclut derechef qu'une famille de cinq enfants est une référence acceptable pour la province de Ratanakiri. D'où l'explosion démographique qui menace. Pourtant aucune des nombreuses études sur les groupes montagnards ne vient étayer ce point. Au contraire un médecin qui étudia longtemps les Pear et Samré avait déjà indiqué « que la fécondité moyenne des sauvages est inférieure à celle des populations cambodgiennes qui les entourent » (René Baradat, 1942 : 46). L'auteur mentionne que les familles n'aspirent pas outre mesure à avoir une nombreuse progéniture, que les matrones traditionnelles connaissent des mixtures abortives dont l'application est réservée à la deuxième moitié de la gestation ; il se demande également si les fièvres dues à *Psalmodium falciparum* sont pour beaucoup dans la baisse de la fécondité, notamment lorsqu'elles surviennent durant la période de gestation.

Dans le village où nous avons vécu en 1994-1995, un couple dont la femme parvient à l'âge de cinquante ans a entre deux et quatre enfants

¹⁴ ...tout comme les maisons communes ou encore les huttes individuelles pour les jeunes garçons chez les Tampuan, alimentent les discussions chez les Khmers qui en concluent à l'existence d'une licence des mœurs. Il n'en est rien en réalité : ces petites maisons sont à proximité de celles des parents qui contrôlent scrupuleusement les comportements de leurs enfants et n'autorisent les intrusions que lorsque le partenaire est officiellement accepté et reconnu comme fiancé et donc comme futur époux de la jeune fille.

vivants en moyenne (échantillon de 147 familles). Outre le nombre de décès importants, il ne semble pas qu'il y ait une tendance à la profusion incontrôlée. Chez les Tampuan, un système d'adoption à l'intérieur du clan tend également à pondérer la taille des familles nucléaires (entre celles qui ont beaucoup d'enfants et celles qui n'en ont pas par exemple). Dans le meilleur des cas, la volonté de mettre au monde un nombre d'enfants supérieur à celui que l'on désire tient aux aléas d'une mortalité élevée dans les premiers âges de la vie. Sinon, la grande majorité des femmes interrogées sont tout à fait conscientes du travail supplémentaire que procure une kyrielle d'enfants en bas âge, et l'idée d'une progéniture nombreuse perçue comme autant de bras supplémentaires pour les activités agricoles ou domestiques n'est pas mise en avant. Même si elles ne constituent pas une généralité, les familles nucléaires ayant seulement deux enfants ne sont pas exceptionnelles. Il ne s'agit pas encore une fois de prendre ces données comme représentatives mais elles montrent qu'il faut rester prudent sur l'idée de croissance effrénée. Des études sérieuses réalisées sur les ethnies montagnardes dans le nord de la Thaïlande viennent pareillement pondérer les représentations imaginaires d'un accroissement naturel élevé et incontrôlé¹⁵.

Plusieurs observations qui ont déjà été évoquées dans d'autres régions de l'Asie du sud-est méritent attention et peuvent s'appliquer ici. En premier lieu il est impossible d'extrapoler un accroissement naturel élevé dans une localité, une commune, un district, spécifique à un groupe particulier et l'appliquer à l'ensemble des populations de Ratanakiri. Les attitudes culturelles jouent un rôle non négligeable dans le maintien ou l'irrégularité de l'accroissement naturel mais les variations locales des conditions de vie doivent être aussi considérées. Or dans les endroits les plus reculés de la province, où aucun service de santé n'assume une quelconque surveillance contre l'hyper-endémicité du paludisme et des maladies respiratoires, une baisse significative et durable de la mortalité n'est pas pour demain. D'autre part, le taux d'accroissement naturel des populations khmères et chinoises récemment installées n'est sûrement pas en deçà de celui des populations indigènes. La taille des familles des migrants anciens ou récents va souvent au-delà de six enfants ; elle est renforcée par une certaine stabilité et une

¹⁵ Les Hmong possèdent le taux le plus élevé – 4,3 % – mais sont loin de représenter un cas typique dans la mesure où les autres taux varient de 3,5 pour les Mien ; 3,1 pour les Akha ; 2,7 pour les Kamu ; 2,5 pour les Lua ; 1,9 pour les Karen (qui représentent la moitié de l'ensemble des populations autochtones) à 1,1 pour les Htin. Au total, et à défaut d'avoir prouvé le contraire, un pourcentage de 3 % d'accroissement naturel chez les tribus montagnardes de la Thaïlande semble réaliste. Données citées par John Mc Kinnon, *ibid.*

relative sécurité en raison d'une mortalité infantile nettement moins importante grâce aux infrastructures de santé de la capitale plus aisément accessibles pour les Khmers et les Chinois que pour les Proto-Indochinois.

De ces quelques réflexions, il s'ensuit que l'explosion démographique prévue pour Ratanakiri ne repose sur aucun fondement réel. Si risque d'intensification de la population il y a, elle serait plutôt à rattacher aux politiques gouvernementales qui envisagent la venue de plusieurs milliers de familles khmères mais non au « dynamisme sexuel » des populations aborigènes. Quant à l'alibi sanitaire il est encore loin de parvenir à faire basculer l'équilibre entre les naissances et les décès. Il va sans dire que le même raisonnement s'applique pour les taux d'accroissement des populations indigènes à Mondolkiri, à Kratie, etc.

Cependant si les rapports numériques entre les divers groupes sont indiscutablement en faveur des groupes indigènes qui représentent plus de 80 % de la population totale des deux provinces, les écarts entre les taux d'accroissement de ces populations vont progressivement se réduire en raison des migrations khmères à venir. En conséquence, l'évolution des forces économiques et sociales en présence risque fortement de se modifier en défaveur des groupes indigènes si l'on n'accorde pas à ces derniers les moyens de décider et de participer aux politiques de développement et de protection du territoire qui a toujours été le leur. Nous reviendrons ultérieurement sur ce point.

Évolution de l'implantation géographique et écologique des populations

Mondolkiri est la plus vaste des provinces avec une densité de moins de deux hab./km² et Ratanakiri la troisième en superficie avec un peu plus de 4,6 hab./km²¹⁶ La configuration générale du milieu physique est simple. À Ratanakiri, une vaste plaine sédimentaire, basse, monotone, faiblement ondulée et couverte de forêts claires et de savanes avec au centre un plateau basaltique culminant à moins de 500 m, aux riches terres rouges, une forêt dense et des formations secondaires éparses témoignant de la régénération d'anciens essarts et autres défrichements réalisés par l'homme (Frédéric Bourdier, 1995c). Celle de Mondolkiri consiste en une immense plaine

¹⁶ Le taux global de densité est trompeur car plus de la moitié du territoire de Ratanakiri est inhabité, ce qui ramène à plus de 11hab./km² la densité d'occupation d'un espace comprenant l'étroit biotope riverain et la zone centrale de basse altitude. ...*(suite p.171)*

forestière qui s'étend jusqu'à Kratie, séparée du Vietnam au sud par une rivière et à l'est par de petites montagnes qui annoncent les contreforts de la région de Dalat. Vers le sud, autour de la capitale Sen Mono Rom, un paysage – inhabituel pour le Cambodge – de collines arrondies au tapis herbacé continu confère l'apparence d'une savane arbustive aux arbres recroquevillés et peu nombreux en raison des vents froids et forts qui soufflent en hiver. L'étagement de la végétation est exemplaire, avec la forêt dense qui se retrouve dans les thalwegs pour progressivement disparaître lorsqu'on sort des vallons étroits. C'est dans cet écosystème boisé et encaissé que les Bunong du district d'Oreang et des villages autour de Sen Mono Rom vivent et pratiquent l'essartage.

À Ratanakiri les zones de forêts denses et plus récemment les bords de route constituent le type de localisation le plus rencontré¹⁷. L'habitation est regroupée au sein du village mais ces derniers restent relativement dispersés. Notons que ceux de Mondolkiri (districts d'Oreang, Pitch Rodai) sont encore plus disséminés sauf dans les *khum* (comme celui de Busra à Pitch Rodai) où les villages ont été rassemblés autour d'une vaste plaine rizicole. En d'autres lieux, la persistance du système des *kerom samaki* dans cette province concourt à l'éparpillement spatial des unités résidentielles puisqu'un *phum* est divisé en deux à quatre *kerom* pouvant être éloignés de plusieurs kilomètres les uns des autres.

Cependant, même si l'habitat est théoriquement groupé, les familles se disséminent dans leurs essarts respectifs et vivent dans la maison/grenier sise au milieu de leur *chamkar* durant la majeure partie du cycle agricole (soit les deux tiers de l'année). Celles dont les cultures sont proches du village reviennent de temps en temps passer une nuit au village, voire davantage en

¹⁶ ... Ce taux doit encore être pondéré en fonction des caractéristiques écologiques locales puisque les populations indigènes considèrent de nombreuses portions de territoire comme impropres à l'habitat : zones de forêts claires et de savanes, endroits sacrés habités par les génies de la forêt, emplacements d'anciens cimetières, etc. Malgré l'importance des variations locales, le taux de densité de Ratanakiri est très nettement supérieur à la densité démographique des horticulteurs forestiers amazoniens allant de 0,17 à 3 hab./km². Il est inférieur à celui des provinces surpeuplées des hauts plateaux du centre Vietnam et du nord de la Thaïlande – région de Chiang Mai – dont le seuil critique et optimiste – admis par certains auteurs – de 50 hab./km² pour des sociétés d'essarteurs est fréquemment dépassé. Il est par contre à peu près semblable à la densité de population du plateau des Boloven au Laos où les riches terres de fer pareillement à celles de Ratanakiri autorisent des concentrations allant jusqu'à 16 hab./km² (contre moins de 10 sur les autres plateaux boisés du Laos méridional).

¹⁷ Même si de nombreux villages ont leurs essarts sur des terrains en forte pente, une nette préférence est accordée aux terrains à faible déclivité.

fonction de l'intensité des travaux à effectuer, mais c'est une fois la récolte du riz achevée (début décembre) que tous les habitants regagneront systématiquement leur maison du village.

Aucun des langages vernaculaires n'a un vocable pour désigner la région, ni même pour circonscrire le territoire habité par une ethnie particulière¹⁸. Pour chacune d'entre elles, l'espace quotidien de vie se concentre au finage du *phum* à l'intérieur duquel on déplace régulièrement les cultures, on puise les ressources nécessaires à la subsistance quotidienne. Un finage inclut en somme l'habitat rassemblé, les points d'eau, les *chamkar* (ou *mür*), et la forêt avec les êtres surnaturels qui peuplent cet espace social.

Comme il a été signalé dans le premier chapitre, la taille moyenne d'un village est de 274 habitants, avec un léger excédent de femmes (139 contre 135). Il est toutefois courant de rencontrer des *phum* de plus de 450 habitants, avec un maximum de 841 âmes dans un village au sud de Bokeo : chiffre énorme pour des populations d'essarteurs. Les données de Mondolkiri ne sont pas disponibles mais il est clair que la taille moyenne des villages est nettement moins élevée.

La configuration classique « en rond » ou en « carré » de l'habitat tend à se modifier dans les villages proches de la capitale provinciale et du biotope riverain. Elle est en train de s'étendre le long des axes de communication dans les deux provinces. Ce changement est lié à une initiative gouvernementale dont l'objectif est, dans une perspective agricole, d'inciter les populations à mettre en valeur les berges du fleuve (ce qu'elles ne font jamais) et de pratiquer une polyculture de subsistance autour des maisons. Or cette nouvelle disposition basée sur le modèle khmer n'est pas sans conséquences, car elle introduit à la fois une sédentarité complète (quoique sans y parvenir totalement) et un changement dans la conception des rapports entre l'environnement social et environnement naturel. En effet, le village dans sa forme traditionnelle est le reflet de l'ordre du monde à partir duquel repose non seulement l'organisation socioterritoriale des maisons mais la répartition des essarts sur le finage villageois¹⁹.

¹⁸ Les désignations de « plateau des Tampuan » et « plateau des Jarai » mentionnés par Henri Maître (1912) ne correspondent pas (ou plus) aux points de vue des autochtones.

¹⁹ Claude Lévi-Strauss a montré à cet égard comment les missionnaires en Amérique latine avaient sciemment provoqué le changement des structures territoriales villageoises afin de modifier les structures sociales internes et les représentations cosmogoniques des populations indigènes pour les rendre plus perméables au processus d'évangélisation et de « modernisation ». Il semblerait qu'une stratégie similaire est en train de se passer, sous couvert de développement et de régionalisation, à Ratanakiri.

Jusqu'à une période récente, les habitants des plaines ayant migré dans les deux provinces n'occupaient pas les mêmes niches écologiques que les populations indigènes. Les Laotiens, Khmers et Chinois se sont installés sur les berges des fleuves et dans la vallée de Kon Mum propice à la rizière. Les essarteurs quant à eux ont de tout temps préféré les endroits plus reculés, les zones boisées et vallonnées où il est possible de pratiquer la culture sur brûlis. Un relatif équilibre se maintenait dans la mesure où les gens des plaines et de la forêt ne rentraient pas en compétition pour l'attribution des ressources naturelles. Un premier changement survint dans les années soixante avec les politiques de redéploiement spatial des populations de l'extrême nord (Brao, Kavet) vers la Sésan. Les effets furent moindres à Mondolkiri en raison de la faible population et de la difficulté d'accès à la région : le centre du district nord de Koh Nhiek fut sélectionné comme nouvelle région agricole en raison des grandes plaines idéales pour promouvoir la culture du riz et quelques familles khmères y furent installées pour « montrer l'exemple ». Auparavant 250 soldats cambodgiens avaient été mobilisés dès 1956 pour travailler à Sen Mono Rom et à Oreang afin de planter des pins (pour être utilisés comme bois de construction). À Ratanakiri, une plantation d'hévéas allait voir le jour dans les années soixante, à Labansiek, à proximité de l'actuelle capitale provinciale : des villages furent déplacés et les habitants du plateau furent « sollicités » pour travailler comme ouvriers dans la plantation. Les mécontentements de ceux contraints de partir, car refusant de se soumettre à l'ordre du jour, se mêlèrent à ceux qui avaient été monopolisés de part et d'autre de la province et qui réalisèrent très vite les inconvénients d'un travail avec des horaires fixes et une réglementation peu compatible à leur conception d'homme affranchi de tout pouvoir centralisé²⁰. Des troubles éclatèrent entre les Tampuan et les Jarai contre l'armée gouvernementale qui réprima durement cette rébellion.

Le gouvernement prévoit l'installation à Ratanakiri d'au moins 20 000 paysans khmers dans la décennie à venir. On est en droit de se demander dans quelle mesure cette pression allogène, complémentaire au flux spontané des migrants investisseurs chinois et sino-cambodgiens, va susciter un empiètement territorial et induire une perturbation dans la gestion raisonnée des ressources naturelles. Certes la place ne manque pas, mais le tout est de savoir quelles terres iront à qui. En d'autres termes, les populations indigènes ne risquent-elles pas d'être dépossédées de leurs territoires préférentiels ? La gestion traditionnelle dictée par une indéniable connaissance des éco-

²⁰ Le village constitue l'unité politique la plus élevée.

systèmes locaux repose essentiellement sur une judicieuse dispersion des villages, chacun ayant un espace propre où sont disséminés tous les essarts familiaux. En bouleversant cette division vernaculaire de l'espace, en rétrécissant les finages de chaque village, le système de culture sur brûlis peut ne plus devenir viable. La concentration des surfaces cultivées impliquant la réduction de la période de repousse forestière, risque d'être la conséquence immédiate de la nucléation des zones d'habitat et de leur sédentarisation forcée et définitive. Les techniques d'usage de la nature sont adaptées aux particularités d'un certain biotope et risquent de ne plus l'être lorsque les conditions de peuplement et les *possibilités* de déplacement périodiques changent. Les populations, et notamment les femmes, risquent alors de perdre le contrôle de leur moyen de production et d'accroître leur dépendance vis à vis du marché extérieur (Frédéric Bourdier, 1995d). En témoignage de cette évolution qui risque d'aller en défaveur des populations indigènes, il est significatif d'observer les stratégies sans scrupule des investisseurs privés pour s'accaparer des lopins de forêt traditionnellement utilisés et entretenus par les autochtones, sans compter celles des compagnies étrangères asiatiques lorgnant sur les riches terres basaltiques.

L'équilibre ancestral entre les écosystèmes sociaux et écosystèmes sociaux des essarteurs est donc sérieusement menacé. Qui plus est, la cohabitation pacifique des populations indigènes et non indigènes semblait jusqu'à présent tenir davantage à leurs volontés respectives d'implantation – les uns préférant le cœur de la forêt et les autres les zones de plaine et les bassins fluviaux – plutôt qu'à leur propension à vivre ensemble, même si les conflits ne sont pas apparents. Pour l'instant les goulots d'interpénétration sont faibles et se limitent principalement aux axes carrossables²¹ où les Khmers et Laotiens implantent de petits commerces, mettent en valeur un lopin de terre. Néanmoins, une certaine prise de conscience émerge çà et là dans des villages indigènes par le truchement de certains individus décidés à conserver leur terre et enclins à faire valoir leur droit. Il ne s'agit que d'un début de changement de comportement qui n'a pas encore pris l'ampleur d'une mobilisation sociale généralisée mais qui risque prochainement de modifier les données de la situation interethnique.

²¹ La Banque mondiale envisagerait en 1995 de participer à la construction d'un réseau routier dans la province. Le faire sans précaution revient à oublier les conséquences désastreuses d'une appropriation étrangère des terres traditionnellement utilisées par les populations proto-indochinoises.

Continuité et changement des principaux marqueurs identitaires

Les contacts entre les Proto-Indochinois et les gens des plaines sont destinés à s'intensifier dans les années à venir. On peut évoquer, non sans justification, le choc de la rencontre des cultures mais il apparaît plus judicieux dans le cadre d'une étude sur les rapports interethniques d'examiner le contexte dans lequel s'effectue cette rencontre. Il s'agit moins d'opposer des ensembles ethniques que de voir dans quelles conditions s'établissent leurs frontières. Pour ce faire, il s'agit en premier lieu d'identifier les marqueurs culturels les plus significatifs pour les groupes indigènes. Nous n'insisterons pas sur les notions de coutume et de droit traditionnel dans la mesure où Joanna White, dans le cadre de son étude complémentaire à la nôtre, développe avec précision cet aspect dans sa recherche (1995).

Un mode de vie sédentaire à l'intérieur d'un territoire circonscrit

L'organisation socioterritoriale classique a souvent été mal interprétée en considérant que les peuples de la forêt sont d'insatiables nomades que l'on doit sédentariser par la force. En réalité, chaque village détient un territoire aux limites tacitement reconnues sur lequel chaque famille nucléaire défriche une parcelle de forêt pour ses besoins agricoles. Chez les Tampuan, tous les un ou deux ans, le champ défriché (*mii*) est élargi et certaines parties du lot original sont abandonnées. Au bout de trois à cinq ans, suivant la qualité de la terre, la famille quitte définitivement l'emplacement et part à la recherche d'un autre terrain à défricher. Auparavant le village entier déménageait tous les 10/15 ans lorsque les terres cultivées devenaient trop distantes de l'habitat. Ce changement pouvait s'opérer soit à l'intérieur même du finage soit à l'extérieur et dans ce cas un nouveau territoire, en accord tacite avec les villages voisins, était matériellement et symboliquement délimité. Si ces mouvements sont devenus plus rares de nos jours en raison des contraintes imposées par l'État, il est toutefois fréquent de constater des déplacements collectifs suite à une épidémie mortelle ou à un nombre de décès inexplicables dans une même famille. C'est ce qui arriva en 1993 chez les Tampuan de *phum Kao* dans le district de Bokeo où, suite à une quarantaine de morts (enfants, adultes, vieillards) au cours d'un cycle agricole, le conseil des anciens décida, après l'échec des sacrifices destinés à apaiser les génies du village et de la forêt, de transférer le village en son ancien site et de

lui redonner son nom originel Shorok Paley. Une succession de décès est en effet interprétée comme une manifestation des génies des lieux ne voulant plus que les humains occupent leur territoire²². Les expressions métaphoriques de la forêt « chaude » et de la forêt qui « brûle sans feu » signifient la nécessité pour les humains de quitter au plus vite un lieu hanté par des génies peu enclins à la cohabitation avec la société des hommes.

De tels déplacements ne constituent en rien une exception mais ne justifient pas l'appellation « nomade », pas plus qu'une famille khmère ou chinoise déménageant d'une maison à une autre, d'un village à un autre, ne sera considérée comme un groupe ambulante. Les migrations villageoises sur de longues distances furent le fait d'événements exceptionnels dans le passé (guerres, problèmes politiques, recherche de nouveaux territoires suite à une pression démographique) et dans une moindre mesure dans le présent (décès en cascade, conflits aboutissant à une séparation du *phum*, décision du gouvernement) mais ne constituent pas un trait inhérent aux seules conceptions indigènes²³.

En fait, l'agriculture « itinérante » sur brûlis telle qu'elle est réalisée à Ratanakiri est une pratique stable car les familles sont tout à fait conscientes d'un retour éventuel sur un espace défriché que l'on abandonne²⁴. Il s'agit donc d'une mobilité limitée à l'intérieur d'un espace défini, soumise à l'approbation des génies de la forêt et du conseil des anciens du village (constitué « d'hommes respectables » sans distinction de clan ou de lignage). L'essartage implique de savoir gérer le capital sylvestre de manière à lui préserver son potentiel agricole et sa vigueur de régénération à l'intérieur d'un cadre spatial bien déterminé. Par ailleurs nous avons déjà attiré l'attention dans le premier chapitre sur le lien étroit entre l'organisation sociospatiale villageoise et la dispersion territoriale des essarts sur le finage ; la première servant de référent à la seconde. Or pour que le système fonctionne d'une façon cohérente, c'est-à-dire pour que cette projection de

²² Dans la tradition (quelque peu bousculée à ce sujet) la terre appartient aux génies de la forêt et non pas aux hommes.

²³ L'image d'une région où circulent sans arrêt et pêle-mêle des groupes errant au hasard dans la forêt – avec hommes en tête transportant les maigres possessions matérielles, suivis des femmes traînant des enfants en haillons et de tout un cheptel de cochons, buffles et volailles traçant la cadence – n'est que le produit d'une fiction imaginaire, malheureusement bien ancrée.

²⁴ Il n'en va pas de même pour tous les essarteurs. Jean Boulbet avait signalé dans le sud Vietnam l'existence de tribus nomades, les Cils (un sous groupe Bunong), qui chaque année défrichaient un pan de forêt primaire pour cultiver leurs jardins sur les zones de hauts plateaux normalement épargnées de toute action anthropique par les autres Proto-Indochinois. (Jean Boulbet, 1975).

l'ordre social dans le processus de domestication de la nature se réalise, une relative permanence de la zone d'habitat groupé est essentielle puisque sans elle disparaît l'épicentre à partir duquel est perçu non seulement le territoire villageois – avec ses relations, ses discordes et ses histoires familiales – mais aussi l'ordonnement du paysage et du cosmos. En ce sens, à l'opposé de véritables bandes de nomades²⁵, les groupes ethniques de Ratanakiri et de Mondolkiri tendent plutôt vers la sédentarité. Ils le sont totalement en certains lieux dans la mesure où leurs villages sont implantés depuis plus de 20 ans et qu'ils entendent le rester encore²⁶. Notons toutefois que les Kraol – maintenant sédentarisés à Kratie et à Mondolkiri – étaient des horticulteurs/nomades jusqu'à ce que les Français les contraignent au début du siècle à accepter la civilisation du blanc²⁷.

Ainsi, les modalités de mise en valeur de la terre et leurs périodicités d'utilisation ne peuvent se comprendre en terme d'instabilité ou de mobilité de l'habitat. C'est l'erreur qu'ont commise les autorités dans les années 1960 en voulant sédentariser les cultures (création de rizières inondées ou irriguées), et donc orienter les villageois sur de nouveaux modes d'occupation de l'espace, uniquement en forçant les populations du district de Thaveng à s'installer définitivement sur les zones de repeuplement (les bords du fleuve). Bien au contraire les villages brao et kreung concernés, peu enclins à la culture des berges, continuèrent à défricher. Mais comme leurs hameaux étaient concentrés et localisés en file indienne suivant la conception khmère, il s'en est suivi un déboisement plus intensif de l'arrière zone forestière limitrophe. Déboisement dont on ne peut nier la responsabilité ultime des populations locales, mais qui n'en demeure pas moins la conséquence d'une initiative gouvernementale irréfléchie.

Divinités, ancêtres et parenté : des repères fondamentaux

Les pratiques religieuses des Proto-Indochinois ont fait l'objet de descriptions minutieuses chez les Brao (Matras, 1983), les Jarai du Vietnam

²⁵ Jusqu'à une époque récente, les chasseurs/cueilleurs existaient encore en Malaisie (Orang-Asle au centre de l'île principale) ainsi qu'en Thaïlande (les « esprits des feuilles jaunes ») mais pas dans les régions du nord-est cambodgien.

²⁶ *Pbum* Chorn, où nous avons passé plusieurs mois en 1994-1995, est établi sur le même site depuis 1979. Les habitants n'ont aucunement l'intention de déplacer leurs maisons. Avant les années 1970, l'emplacement du village se situait seulement à quelques dizaines de mètres de l'actuel et devait le rester durant plus d'une vingtaine d'années.

²⁷ Un mythe/histoire raconte comment, en construisant un mur où l'on collait du sucre, on attirait les Kraol dans une fosse pour les « dresser ».

(œuvre de Dournes) et de nombreuses ethnies de l'ex-Indochine (voir en particulier Georges Condominas, 1957 & 1965). Ces données ethnographiques montrent qu'il existe un fond commun indéniable en dépit des nuances infimes que l'on retrouve çà et là, d'un groupe à un autre. Une religion identique avec un Dieu supérieur, reposant sur les ancêtres et le culte des génies, tout en étant teintée d'animisme²⁸, se retrouve chez tous les groupes de Ratanakiri et de Mondolkiri.

Le sacré est omniprésent dans la vie des peuples de la forêt. La plupart des actions entreprises – depuis la construction d'une maison, le départ à la chasse, les mariages... jusqu'à l'établissement d'un nouveau champ – et toute irruption du malheur et de la maladie font appel à une cosmologie complexe mettant l'homme en rapport avec les puissances qui le dépassent. Il ne s'agit pas forcément de soumission et d'appréhension envers un monde dont on n'arrive pas à saisir les mécanismes mais plutôt une volonté d'établir une relation profonde avec un environnement naturel dont la société se sent solidaire. Il existe des moyens pour rentrer en communication avec les êtres surnaturels : ils peuvent être l'apanage d'individus spécialisés (devins, chamanes, guérisseurs, etc.) mais c'est le plus souvent par le rêve que chaque famille reçoit des messages de l'au-delà et par les cérémonies propitiatoires (sacrifices d'animaux domestiques) qu'elle réitère sa dévotion aux ancêtres, aux génies des lieux ou directement au Dieu créateur suprême.

C'est également à travers la religion que se manifeste et se renforce l'identité du groupe. Dans les sociétés d'essarteurs où la vie villageoise est réduite à très peu de mois, les cérémonies religieuses fournissent de nombreuses occasions de rencontre dont nous ne signalerons ici que les principales. Chaque année les gens du *phum* se mobilisent, collectent de l'argent et se regroupent pour la grande cérémonie qui se tient au cours de la saison sèche durant plusieurs jours. Au cours de cette fête pouvant durer plusieurs jours, un buffle est traditionnellement offert aux divinités villageoises et une quantité impressionnante de bière de riz est ingurgitée²⁹. Une telle fête – au sens originel du terme, dont le déroulement et le sens ont été magnifiquement décrits par Roger Caillois – correspond à un moment névralgique pour le futur car tout ce qui s'y fait est censé conditionner la période à venir³⁰. Le sacrifice du buffle est le sacrifice par excellence mais un

²⁸ Des éléments du monde végétal, notamment le riz, ont une âme.

²⁹ Nous avons personnellement assisté à une cérémonie qui dura une semaine dans un village tampuan en mars 1995.

³⁰ C'est ainsi que l'arrivée des pluies dépend en grande partie des comportements des hommes dans la mesure où l'ivresse qui caractérise les grandes fêtes est supposée amener les pluies de la mousson.

autre animal domestique peut s'y substituer (vache, cochon, poule)³¹. Cette cérémonie représente le point culminant de la vie religieuse et un temps fort pour les villageois : les mythes sont récités et la société se régénère en même tant que les liens sociaux se réaffirment (système d'invitation, de partage et d'échange entre les clans différents, entre les belles-familles, etc.). Mais il y a également des cérémonies moins grandioses, à l'échelle d'une lignée (Tampuan, Jarai), de la famille élargie et de la famille nucléaire. Chez les Bunong, le sacrifice d'un buffle est fonction de la quantité de riz récolté, et en dessous d'une moyenne de 100 *sá* minimum (un *sá* correspond à une grande hotte) pour une famille, celle-ci ne tue pas de bovidé. Notons que le sacrifice, acte essentiel dans la vie religieuse des Proto-Indochinois, prend son sens dans la logique du don et du contre-don : offrir pour rendre une partie de ce que l'on a pris à la terre et offrir pour mieux recevoir par la suite.

C'est par le truchement de la cosmogonie religieuse que les mythes permettent à l'homme de retracer son histoire et sa filiation depuis la création des hommes par la divinité suprême (*Yang* chez les Jarai, *Brah* chez les Kachok et Brao, etc.) jusqu'à sa descendance actuelle. La parenté confère aux individus une référence dans la société, dans l'espace mais aussi dans le temps. Des Bunong savent réciter les généalogies et remontent ainsi jusqu'à plus de vingt générations en arrière ! Connaître sa descendance est un moyen de se rappeler ses origines qui permet simultanément de savoir avec qui et depuis quand on partage un ancêtre commun.

Face à cette filiation dans le temps, vient se superposer une parenté imaginaire (en utilisant des vocables tels que « grand frère », « oncle », etc.) visant à intégrer symboliquement celui qui est normalement « autre ». Car, au bout du compte, une vraie relation durable avec autrui est inconcevable si elle n'est pas concrétisée au moins dans le langage par une parenté sociale et, dans le meilleur des cas, par une alliance entre deux fidéjures, pour reprendre la terminologie de Georges Condominas en 1957.

Tout observateur attentif de la vie villageoise ne peut que reconnaître l'importance accordée aux relations de parenté. La parenté est non seulement la base de l'organisation sociale et territoriale des populations d'essarteurs mais elle englobe tous les secteurs d'activités économiques, politiques, religieux et culturels de la société. Les rôles et statuts des individus sont définis par la place qu'ils occupent dans la famille (cadet/aîné,

³¹ Actuellement, on note en certains lieux un affaiblissement des pratiques rituelles à l'image de ce que nous avons pu remarquer chez les Brao de *Pbum Kato* à 20 km de la capitale Stung Treng, où l'on ne tue plus d'animaux lors des cérémonies et où ces mêmes cérémonies perdent leur fonction essentielle.

parent/enfant, homme/femme, affins/consanguins, etc.) avec bien entendu des possibilités d'innovation en fonction de la personnalité des individus. Chez les groupes ethniques de Ratanakiri et Mondolkiri, la parenté est de type classificatoire, c'est-à-dire que tous les membres d'une même génération sont frères et sœurs. Les prescriptions relatives aux mariages sont extrêmement codifiées³² sans exclure pour autant les avis et propensions des intéressés. Dans un milieu social où tout est régi par un tel « despotisme » parental, est considéré comme étranger toute personne qui ne s'inscrit pas dans ces relations de parenté et qui ne souscrit pas aux obligations que ces relations imposent à l'individu. Ne pas adhérer au système de parenté et aux contraintes inhérentes, c'est en quelque sorte ne pas se soumettre à la loi du village sur laquelle repose l'édifice de la civilisation proto-indochinoise.

La terre : une source de vie respectée

Le lien de l'homme à la terre et le rapport de la terre aux esprits comptent parmi les attributs socioculturels les plus significatifs chez les Proto-Indochinois. Ces valeurs conservent de nos jours une importance primordiale. L'idée fondamentale est que la terre n'appartient pas aux hommes : ces derniers en ont l'usufruit pendant une période limitée et chaque famille d'essarteur garde toujours à l'esprit que la trouée qu'elle effectue dans la forêt est provisoire et que son devenir est de retourner à l'état de nature. Là est le principe essentiel des sociétés d'essarteurs professionnels. Avant chaque défrichement il convient de demander l'autorisation aux génies qui peuplent la forêt. Un certain nombre de procédés rituels et divinatoires – où le rêve, les prières et les sacrifices jouent un rôle prépondérant – sont utilisés pour connaître « l'avis » des êtres surnaturels qui sont les gardiens de la terre, de la forêt, des montagnes et des points d'eau. Notons que de tels prolegomènes à l'aménagement de l'espace cultivé persistent chez les populations qui se mettent à pratiquer la riziculture irriguée : en 1995, les Kachok de Veunsai envisageaient de défricher des bambouseraies mais attendaient le moment propice pour en faire la requête aux esprits des lieux. Une histoire évoque la façon dont le créateur suprême veille à ce que les hommes respectent ce qui émane de lui et comment il délègue ses pouvoirs aux génies :

³² Il y a des alliances autorisées, d'autres préférentielles et d'autres strictement interdites (par exemple toute relation à l'intérieur d'un même clan chez les Jarai, Kachok et Tampuan est considérée comme un acte incestueux et représente la plus grave des fautes remettant en cause l'ordre de la société).

Dieu a d'abord créé les dieux-hommes. Ya paum (mère brousse) et Vokatai (son fils) ont créé la terre, l'eau, les végétaux, les animaux... Tout fut créé par la divinité. Dieu a donné prateal aux hommes pour qu'ils se nourrissent et afin qu'ils aient la connaissance... L'homme peut créer tout ce qui est nécessaire dans sa vie en utilisant ce qui émane de Dieu... par exemple l'avion... L'esprit de l'eau, de la terre, de la montagne, et tout le reste sont des créations de Dieu. Elles sont là pour protéger et veiller aux différents éléments de notre terre. Cependant certains esprits accusent les hommes, ne les aiment pas, notamment lorsque celui-ci pollue (détruit) la nature... Les esprits de l'eau, de la terre ne peuvent pas nuire à la terre, l'eau, la nature. Ils ne peuvent non plus créer ces éléments. Ils gouvernent et protègent seulement le monde... C'est pourquoi avant de couper un arbre, lorsqu'on défriche pour préparer l'essart, il est nécessaire de demander l'autorisation aux esprits.
(Jeune homme kachok, phum Ka'pieh, Veunsai 15 octobre 1995)

Pour les Bunong de Mondolkiri, toutes les sources d'eau font l'objet de libations annuelles et certaines particulièrement réputées pour être dotées d'un pouvoir de guérison (celle de *phum* Kang Thé par exemple) ont des mythes qui justifient leur caractère ésotérique et précisent qui, comment et sous quelles conditions des être humains peuvent les utiliser. À Ratanakiri plusieurs endroits (collines, escarpements rocheux, bancs de sable sur la Sésan...) habités par un esprit sont sacrés : il est interdit d'y couper le bois, d'y chasser ou d'y pêcher. Par ailleurs, des parcelles de forêts qui sont le domaine exclusif d'esprits puissants bénéficient d'une sauvegarde totale et ne sont soumises à aucune activité anthropique. Elles se retrouvent en majorité autour des villages, des lacs, des montagnes et en bordure des ruisseaux. Ces systèmes traditionnels de protection de la nature ont pour effet de modérer toute activité intempestive et incontrôlée des villageois. Il en impute que les populations aborigènes perçoivent l'environnement non pas comme quelque chose à maîtriser, à dominer ou à vaincre mais comme une entité vivante, digne de respect avec qui il s'agit de composer. Remarquons que certaines de ces conceptions indigènes se retrouvent en arrière plan de la société rurale khmère où l'on retrouve de façon similaire des lieux sacrés épargnés de toute activité anthropique et une pléthore de cultes associés aux pratiques culturelles (Porée-Maspéro, 1962). À Ratanakiri, les mythes racontent l'origine de la formation de certains lieux et expliquent comment ils ont acquis leur caractère sacré, à l'image de la légende du lac Roloem racontée par les Lun du district de Thaveng au nord de Ratanakiri :

Il y avait autrefois deux orphelins. La saison où l'on commence à couper le bois pour l'essart arrivait. Les deux frères demandent à leur oncle maternel de leur faire un coupe-coupe. Mais ce dernier est dans un état d'ébriété avancé et n'est pas en mesure de répondre à leur demande. Les deux frères sont en colère. Ils décident de se venger et de causer nuisance à leur oncle. Alors ils prennent l'anguille « Trang », les fourmis noires et les fourmis rouges ainsi que la pousse de rotin. Ils font bouillir l'ensemble dans un bambou et le versent dans un tambour. Un jour l'oncle maternel accomplit une cérémonie. Il commence à frapper sur ledit tambour. Tout à coup, la foudre éclata et brûla sa maison. Cet endroit se transforma par la suite en lac. C'est pourquoi il fut appelé Roloem en mémoire de son nom et fut interdit à toute dépravation humaine.

(source : un homme de phum Ta Nyay, 15 octobre 1995)

Les phénomènes qui se déroulent dans la nature sont étroitement liés aux agissements des hommes et le bon déroulement des premiers s'accomplit en fonction de la qualité des relations entretenues avec la société humaine : c'est ainsi que dans la logique indigène, les pluies, la sécheresse, les calamités naturelles sont liées à l'action des hommes qui participent de ce fait à la perpétuation des phénomènes observables dans la nature³³. S'il est nécessaire de recevoir dans un premier temps l'acquiescement des esprits, encore faut-il par la suite respecter le lieu dans le cadre des limites instaurées par la société. C'est ainsi que des comportements ne sont pas acceptables non seulement dans les *chamkar* mais aussi dans la forêt (par exemple fouler durement le sol, faire du bruit sans raison), au bord des rivières et des sources d'eau. Il faut par ailleurs montrer régulièrement allégeance aux génies qui ont daigné accorder aux hommes le privilège d'utiliser de la terre et de respecter ce qui appartient à autrui. C'est ainsi que le vol est un des plus graves délits dans les sociétés proto-indochinoises. Il est durement réprimé par des systèmes d'amendes prohibitifs³⁴ décidés par le conseil traditionnel des anciens chargé de faire valoir un droit coutumier extrêmement complexe. À cela, il faut ajouter la croyance en l'esprit de la chose volée : un Tampuan

³³ Cela ne signifie pas que les Proto-Indochinois ont un comportement écologique au sens scientifique du terme et ce d'autant plus que certaines attitudes vont à l'encontre d'une vision harmonieuse de l'homme avec son milieu naturel : c'est le cas de ce Brao à Thaveng qui rêve d'un arbre situé à proximité de sa maison et l'abat le lendemain afin de déloger l'esprit malfaisant qui a causé la maladie de son enfant...

³⁴ Par exemple chez les Tampuan de *phum* Chorn, une personne qui déroba neuf poulets se vit infliger par les anciens d'une amende de 70 000 riels, ...(*suite p. 183*)

expliquait que celui qui prend une chose qui ne lui appartient pas s'attire la malédiction de l'esprit (ou « âme » pour le riz) de l'objet dérobé. Autrement dit, celui qui vole se rend responsable de son propre destin et de celui de sa famille et risque d'induire – pour lui et ses proches – la maladie et le malheur.

Il convient de ne pas généraliser les perceptions locales car des modifications surviennent suivant les contextes socioculturels et les contacts avec le monde extérieur. L'évangélisation de certains villages bunong, tampuan et kreung contribue irrémédiablement à un délaissement des systèmes traditionnels de protection de la nature. Les Bunong chrétiens de Mondolkiri (environ 700) convertis dans les années 1970 après leur fuite au Vietnam puis de retour au Cambodge dans les années 1980 affichent une perception entièrement différente de l'environnement naturel. Celui-ci est désormais perçu comme un espace aseptisé, désacralisé, libre de toute interférence avec les esprits des lieux auxquels ils ne croient plus. Entre le district de Sre Ambom et de Krang Teh, des conflits sont survenus entre les catholiques et les adeptes de la religion proto-indochinoise lorsque les premiers ont manifesté leur intention de déboiser une immense et magnifique forêt traditionnellement inviolable. Dans un autre domaine, nous avons pu observer à Ban Lung (Ratanakiri) et à Pitch Rodai (Mondolkiri) chez des individus, faisant fi de toute éthique coutumière, l'usage de scies électriques conjugué à de nouvelles techniques qui, tout en étant plus performantes, n'en demeurent pas moins davantage destructrices.

Une connaissance de la nature assortie d'un savoir technique élaboré

Il est fréquent d'entendre dire que le niveau d'éducation des populations indigènes n'est pas loin du degré zéro. C'est tout simplement parce qu'on le compare à notre propre conception de l'éducation – éducation qui n'a d'ailleurs guère de sens pour des individus dont l'apprentissage d'une vie en étroite dépendance avec la nature nécessite un savoir orienté vers d'autres domaines. Nous nous sommes penchés au cours du premier chapitre sur les formes de connaissances vernaculaires dans un village tampuan et nous avons montré une partie de la richesse et de la complexité de leur univers de connaissance au regard de l'environnement. Car la relation avec la

³⁴ ... 10 jarres de bière de riz et 11 poulets. Le vol du riz dans le grenier du *chamkar*, considéré comme un acte « inconcevable », est encore plus durement châtié.

terre n'est pas seulement une relation immatérielle : les savoirs vernaculaires des écosystèmes naturels sont extrêmement riches et les populations indigènes, mieux que leurs voisins, ont conscience des diversités de l'écorce terrestre, des variations morphologiques et écologiques de leur territoire. Les taxonomies des formes de relief, du manteau végétal, des différents types de forêts et de sols, les tentatives de rendre compte des mécanismes atmosphériques et agroclimatiques élaborées au cours de siècles d'observation témoignent de leur souci d'agencer le monde et de leur volonté de comprendre l'univers qui les entoure, *tout en lui donnant un sens*. La plupart des modelés de terrain et les formes spécifiques du paysage portent des noms qui servent de repères dans la géographie des lieux et indiquent éventuellement la localisation d'un génie susceptible d'être invoqué dans les prières et avec lequel l'individu rentre en « communication rituelle » lors de maladies ou de toutes intentions d'exploitation du milieu (chasse, pêche, coupe de bois, préparation d'un essart, etc.)³⁵. Ainsi il existe bel et bien une forme d'éducation informelle dont le mode de transmission orale passe des parents (biologiques, classificatoires) ou des grands-parents aux enfants, chaque adulte ayant le plus souvent la charge de ses descendants du même sexe. Chez les Tampuan, l'oncle maternel joue également un grand rôle dans l'éveil des enfants et dans leur apprentissage envers les techniques d'usage du monde végétal. La narration des mythes – dont le corpus au sein d'un même groupe est impressionnant – constitue également une source d'information, de référence culturelle et d'accès à la connaissance non négligeable.

Il y aurait beaucoup à dire sur les techniques indigènes en matière d'habitat et d'artisanat. Elles reflètent une maîtrise remarquable de la matière végétale³⁶ qui ne peuvent que susciter l'admiration lorsqu'on voit la dextérité et la rapidité d'exécution dont font preuve les Jarai et les Tampuan quand ils construisent en quelques jours une magnifique maison sur pilotis avec seulement trois outils (couteau recourbé avec long manche, coupe-coupe, hachette). Le tressage des nattes et des hottes aux motifs divers par les hommes, et surtout le tissage des pagnes, des sampots et des couvertures – dont certaines sont de véritables œuvres d'art – par les femmes jarai, tampuan, lun et bunong témoignent de leurs capacités de réalisation et d'innovation en matière d'artisanat. De même, les œuvres remarquables des Kavet sachant travailler l'argent (bagues, colliers, dagues sculptées de sabre et

³⁵ Pour plus de détails voir notre étude (1995b).

³⁶ Le géographe Pierre Gourou parlait à juste titre de « civilisation du végétal » chez les montagnards d'Asie du sud-est.

de couteaux)³⁷ et des Brao de Thaveng qui font des alliages de métaux divers et confectionnent de splendides pipes à tabac avec de très beaux ornements, montrent que les peuples de la forêt ne sont aucunement des gens incultes et sans savoir-faire.

Considérée de l'intérieur, l'identité des groupes repose donc essentiellement sur les rapports de parenté, le lien privilégié avec la terre et les esprits qui l'habitent ainsi qu'avec les cosmologies religieuses qui en découlent. Il est impossible dans le cadre de ce travail de développer les idées, les comportements, les faits et les valeurs qui constituent et renforcent la spécificité de chaque groupe. Encore faut-il rappeler qu'aucune ethnie des provinces du nord-est ne correspond à un ensemble de personnes partageant un mode de vie en commun et qu'à ce titre il est inutile, voire inadéquat, de chercher à rendre compte des caractéristiques inhérentes à chaque groupe. Une infinité d'exemples pourrait étayer ce point et montrer en conséquence le danger de toute étude monographique utilisée comme cadre de référence (pour l'implantation de projets pilotes) dans les projets de développement, et ne tenant pas compte des variations dans une population donnée. Au sein d'un même groupe comme les Tampuan et les Bunong, l'habitation, la structure familiale, et quelques éléments de l'organisation sociale peuvent énormément diverger d'un endroit à un autre. C'est plutôt en fonction des contextes relationnels entretenus avec les groupes ethniques voisins que se modèlent et prennent forme des situations différentes : les Brao de Thaveng cohabitent avec les Kavet et les Kachok ont plus d'affinités et de points communs avec ces groupes qu'avec leurs homologues de Ban Lung. De même, « il est faux de croire qu'un isolement géographique et social et au fondement de la diversité des groupes » (Barth, 1969). À Ratanakiri comme à Mondolkiri l'interpénétration et l'interdépendance des groupes ethniques ne doivent pas être perçues comme des brouillages identitaires mais comme des conditions de leur perpétuation. Tout groupe, à partir du moment où il prend forme, est condamné à se transformer, à changer, à établir des contacts avec les autres. C'est sur cet aspect relationnel que nous allons maintenant nous pencher.

³⁷ Depuis les Khmers Rouges, ce savoir a malheureusement régressé au point d'être en voie de disparition.

Les éléments de la situation interethnique : la place des populations indigènes dans la société globale

Envisager les points de rencontre et les conflits issus de situations de contacts divers nous amènent maintenant à analyser les processus d'interaction entre les populations indigènes et les populations des plaines. Ce processus a commencé à s'intensifier après la création des provinces de Ratanakiri et de Mondolkiri en 1959, période qui constitue un tournant majeur pour le devenir des groupes ethniques, même si les changements ne sont pas uniformément perceptibles sur l'ensemble du territoire des deux provinces.

Les premières tentatives d'intégration

Après avoir été esclaves, serfs, domestiques et travailleurs forcenés dans le passé, les populations indigènes vont subir dès les années soixante une politique d'assimilation. L'ère du Sangkum, sous Sihanouk, fut entachée d'une mission civilisatrice à l'égard des peuples de la forêt. Il s'agit de les faire sortir de la préhistoire, de leur prétendue ignorance et de leur faire bénéficier des bienfaits de la khmérité. Cet objectif allait être mené tambour battant par des militaires, désignés comme les principaux protagonistes du développement des « minorités ». Une des premières actions entreprises fut de ramener vers le centre et les berges des villages brao et kavet du nord de la Sésan. Ces derniers furent ainsi systématiquement déplacés. Ceux qui s'y refusèrent n'eurent d'autre choix que de se rendre dans la région du Boloven au Laos. On promit alors aux populations indigènes de leur fournir aide logistique, matériaux, bétail, semences et de leur allouer des territoires afin de pratiquer la riziculture dans les plaines au nord et au sud de la Sésan. À titre d'exemple, des Khmers originaires de Takeo, de Svay Rieng et de Prey Veng furent sollicités pour s'installer dans le district de Koh Nhiek à Mondolkiri afin de constituer un village modèle (Nikhum Samdech Oev) appelé *phum* Sré Sangkum. Ils reçurent 5 000 riels, deux bœufs et de quoi construire une maison. Leur venue et leurs méthodes de travail étaient censées inspirer les populations locales.

C'est également à cette époque qu'un système d'éducation fut mis en place avec la création d'écoles dans les villages principaux. Au départ, il s'avéra peu efficace et guère apprécié par la plupart des habitants en raison de la relation maître/élève qui s'établissait et de l'intolérance des promoteurs du nouveau savoir qui, par ailleurs, ne s'intéressaient guère à comprendre le

milieu social dans lequel ils se trouvaient parachutés. À Mondolkiri, la situation fut légèrement différente dans la mesure où des Bunong avaient été envoyés à Kratie pour suivre la formation des professeurs d'école primaire afin qu'ils puissent assurer eux-mêmes la scolarisation dans leur village d'origine.

Les réalisations concrètes du gouvernement furent rarement à la hauteur des promesses et, mis à part la contrainte pour ces populations d'établir leur village à la mode khmère, peu de changements en matière d'agriculture, de santé et d'éducation survinrent à cette époque. Les idées avaient été lancées mais peu de villages purent acquérir les moyens techniques et matériels, ainsi qu'obtenir les formations et apprentissages nécessaires à la mise en place d'autres pratiques culturelles. Malgré tout, la politique de Sihanouk avait su montrer que le gouvernement entendait prendre possession et contrôler le destin des populations autochtones, devenues maintenant des Khmers Leu, c'est-à-dire les Khmers d'en haut.

Au début des années soixante, certains aborigènes furent amenés à voyager, d'autres à vivre hors des limites traditionnelles de leur territoire forestier. Des hommes originaires de toute la province furent embauchés par des Français ayant des plantations d'hévéas et d'immenses vergers à Pailin (au nord-ouest, en bordure de la frontière thaïlandaise). Un Tampuan nous a raconté les circonstances de cette migration temporaire : « Des émissaires vinrent dans le village pour proposer du travail dans une contrée lointaine. On nous parla de Pailin, un massif montagneux où habitaient d'autres *chiunchiet* comme nous. Nous fûmes deux dans mon village à accepter de partir. J'avais un peu plus de vingt ans à l'époque et mes parents n'y voyaient pas d'inconvénients car j'avais d'autres frères pour travailler dans l'essart et je n'étais pas marié... Au total, nous étions nombreux pour le départ : il y avait des Jarai, des Chirie (i.e. sous groupe des Jarai), des Tampuan, des Brao, des Kreung, des Kavet et des Kachok. Le voyage (bateau et route) était entièrement organisé par notre futur employeur. Dans les plantations, nous habitions de grands dortoirs et on nous fournissait de la nourriture. Je gagnais 300 riels par mois. En certains endroits, d'autres gagnaient plus mais n'étaient pas logés. Je suis resté 13 mois, puis je suis revenu à Ratanakiri ». Il y eut également des voyages organisés à cette époque, non seulement pour travailler et apprendre de nouvelles techniques agricoles, mais pour montrer à la nouvelle génération d'hommes la richesse culturelle et la géographie du pays. C'est ainsi qu'un Tampuan de *phum* Chorn se rappelle être parti avec d'autres gens de son village à Phnom Penh, à Kep, à Sihanoukville et à Siem Reap. Les visites d'Angkor sont indéniablement ce qui a le plus marqué les

indigènes de Ratanakiri et de Mondolkiri : « On nous a fait voir les sculptures qui représentaient nos ancêtres, ceux qui justement avaient construit les temples ».

Au cours de ces périples, on remarque l'intention délibérée des habitants de Ratanakiri de ne pas afficher leur différence : « à Battambang, les gens ne pouvaient pas savoir que nous étions des *chiunchiet* (terme générique signifiant autant ethnique, peuple, groupe ou communauté linguistique). On était vêtu comme les Khmers et ceux qui avaient encore le chignon s'étaient coupés les cheveux », nous affirma un vieux Tampuan ajoutant que « ...pour la nourriture c'était parfois difficile de s'accommoder, mais on ne disait rien ». Les candidats à la migration nous affirmèrent qu'ils essayaient de cacher leur identité par crainte de se voir maltraités, de recevoir des sobriquets tels que *moi* (sauvage), *keba* (esclave) dont la consonance péjorative les renvoyait à un statut inférieur.

Le comportement paternaliste, bienfaisant, développé à l'égard des populations autochtones va se modifier vers la fin des années soixante en raison des premiers troubles qui éclatèrent entre villageois et administrateurs qui essayèrent de mobiliser les villageois pour l'hévéaculture. À ce premier son de cloche vinrent s'adjoindre d'autres inquiétudes car, compte tenu de l'environnement géopolitique et de l'extension de la guerre du Vietnam à toute l'Indochine, on craignait que les aborigènes ne s'allient avec les divers mouvements politiques insurrectionnels naissants dans la région. Les groupes ethniques vont être de nouveau perçus comme une menace potentielle pour l'intégrité du pays, car susceptibles de se ranger auprès des communistes, jugés sans équivoque comme des ennemis du régime.

Du traumatisme historique à la reconstitution des villages

Le conflit au Vietnam allait étendre ses dégâts à Ratanakiri peu avant les années soixante-dix. Mais déjà les leaders du mouvement khmer rouge (Saloth Sar, Ieng Sary, etc.) y avaient trouvé refuge et commençaient à développer leur propagande. Après la prise du pouvoir par Lon Nol, des troupes républicaines alliées aux Américains furent envoyées pour défendre les positions visées ou déjà prises par les Viêt-congs. La région fut alors le théâtre de combats sanglants, en particulier le long de la route n°19, encore appelée la piste Hô Chi Minh.

La guerre et les bombardements américains n'épargnèrent pas les villages perçus comme de potentielles bases de repli pour les Vietminh. Plusieurs furent totalement détruits et les habitants, lorsqu'ils avaient eu le temps de s'enfuir, étaient acculés à se réfugier, à se cacher toujours plus loin

dans la forêt. L'utilisation du napalm et des B. 52 est encore visible en de nombreux endroits par les cratères qui jonchent les bords de route sur le centre du plateau. Des hommes soupçonnés d'être complices des communistes vietnamiens étaient liquidés – parfois avec leur famille – par l'armée de Lon Nol. À l'inverse, d'autres, accusés d'être des sympathisants du gouvernement nationaliste cambodgien, étaient tués de la même manière par les Vietminh ou les polpotistes. Les Khmers Rouges profitèrent de cette débâcle pour asseoir leur position. C'est dans ce contexte anarchique et sans cohérence pour les populations indigènes qu'ils parvinrent à s'installer pour devenir maître de la situation peu après le début des années soixante-dix à Ratanakiri et en 1973 à Mondolkiri.

Alors que certaines familles s'étaient déjà enfuies quelques années auparavant avec les Américains (notamment des Kreung, des Brao et des Tampuan) et avaient trouvé asile dans le Massachusetts juste avant la chute du gouvernement de Lon Nol, des incidents éclatèrent très vite entre Khmers Rouges et autochtones. Des villages furent décimés³⁸, des chefs de *phum* et d'une manière générale tous ceux qui représentaient une forme quelconque de pouvoir sacré ou politique (les maîtres de cérémonie, les chamanes, etc.) furent systématiquement éliminés, tantôt par des éléments khmers rouges extérieurs, tantôt par des jeunes endoctrinés, qui de toutes manières étaient contraints d'obéir aux ordres s'ils ne voulaient pas être accusés de trahison et tués à leur tour. Des villages entiers de Brao (à l'image de *phum* Phav et de *phum* Kah Pang) s'enfuirent et rejoignirent le Laos après trente jours de marche, tandis que de nombreux Jarai et Bunong allèrent au Vietnam, notamment dans la région de Dak Hodrai à Pleiku, où plus 1 500-2 000 personnes furent accueillies. Au Laos, d'après les souvenirs des Brao et des Lun, on estime à un millier le nombre de personnes enfuies : elles venaient principalement des villages de Phav, de Tumpurn Roll, de Ronveign, de Kapang et de Pankhot³⁹. Dans le sud des Boloven par exemple, le gouvernement laotien organisa un *kehum* (une commune chargée d'administrer plusieurs villages) pour les Brao réfugiés. Les autorités leur concédèrent de la terre pour faire la rizière, des animaux domestiques (bovidés, porcidés) et des semences. Dans d'autres endroits du Vietnam et du Laos, les autorités proposèrent des formations professionnelles aux réfugiés qui le désiraient.

³⁸ À Thaveng, tous les hommes d'un village brao qui avaient voulu résister aux sollicitations des soldats khmers rouges furent abattus. Dans un village Kavet, la moitié des familles fut assassinée. Les exemples de ce genre pourraient se multiplier.

³⁹ Le choix de l'endroit était fonction, nous a-t-on dit, des éclaireurs qui connaissaient tel ou tel chemin. Des Jarai du Vietnam qui commerçaient dans les environs de Thaveng auraient facilité l'escapade de certains villages.

Un grand nombre d'habitants fut dans l'impossibilité de fuir une fois que les polpotistes prirent l'initiative de contrôler les axes frontaliers et de regrouper les villages excentrés vers l'intérieur. L'avènement des Khmers Rouges allait entièrement changer la configuration sociale et spatiale de l'habitat, sa distribution et ses rapports avec le milieu écologique. Inutile d'insister que, comme partout ailleurs, des villages entiers furent déplacés et regroupés en larges unités de travail, les familles séparées, les enfants envoyés pour construire des ouvrages d'utilité collective (les digues à Veunsai, Talao, Kon Mum). Beaucoup de Bunong de Mondolkiri furent déplacés vers le district de Koh Nhiek et les districts de Pitch Rodai et d'Oreang furent désertés. Les villages de Bunong (Gar) au sud d'Oreang près de la frontière vietnamienne furent vidés de leur population, soupçonnée d'être un nid d'agents de la CIA. De nombreux Kreung de Ratanakiri furent déportés à Kon Mum dans les grandes vallées, tandis que des Tampuan et des Jarai furent installés sur les berges de la Srépok. Les mariages forcés contribuèrent au métissage des groupes ethniques et les pratiques d'essartage furent, si ce n'est, interdites rigoureusement tout au moins déléguées aux personnes âgées comme nous le racontaient des vieillards jarai à O'Yadao. Toutes les pratiques religieuses ainsi que tout ce qui représente la richesse matérielle des cultures locales furent proscrits et détruits. Les Khmers Rouges décimèrent également les populations locales. Les gens se rappellent encore que les hommes et les femmes qui montraient des signes de faiblesse étaient massacrés au nom du vieil adage de Pol Pot stipulant : « si on tue une personne faible et inapte au travail, on ne perd rien ; mais si on la laisse en vie, on ne gagne rien non plus ».

En 1979 après la débâcle des Khmers Rouges, les villages se reconstituèrent d'eux-mêmes. Un des premiers soucis des populations indigènes fut de retourner aux endroits où avaient vécu les anciens, de réitérer les rituels de fondation, de recommencer les essarts dans les lieux que les ancêtres avaient eux-mêmes défriché et de rebaptiser le village par le nom de celui qui en était à l'origine.

Avec la libération et la prise de pouvoir par les Vietnamiens, la plupart des villages se reconstituèrent tels qu'ils étaient avant les événements. À Mondolkiri, les nouveaux occupants vietnamiens mirent en place le système *krôm samaki* dont on trouve encore quelques réminiscences⁴⁰. La plupart du temps, les Vietnamiens laissèrent le choix aux populations de rester sur les lieux de mobilisation sous Pol Pot ou bien de revenir dans leur village. Rares

⁴⁰ Il ne semble pas que ce système ait fonctionné à Ratanakiri. De mémoire d'homme, il a en tout cas laissé peu de trace.

sont les indigènes à ne pas être retournés dans les lieux de l'ancien habitat déserté. On recommença à défricher les *chamkar* que les ancêtres avaient cultivés et, grâce aux semences distribuées à chaque famille, la vie d'essarteur reprit son rythme d'avant. À Ratanakiri, en raison de la présence de bandes de Khmers Rouges entre la Sésan et le Laos, certains groupes comme les Kavet et les Brao isolés dans la forêt furent cependant contraints par les autorités de migrer à proximité de la Sésan non loin de Veunsai, mais l'absence de buffles et l'insuffisante maîtrise des techniques rizicoles conjuguées à l'éloignement de forêts essartables incitèrent les quatre villages kavet à repartir vers les forêts autour de la rivière O'lalai. Les réfugiés partis au Laos et au Vietnam furent également sollicités par le gouvernement de Heng Samrin pour retourner à Ratanakiri au début des années 1980⁴¹. Parallèlement, à quelques rares exceptions près, les Khmers boudèrent les deux provinces du nord-est durant cette période, et c'est surtout à partir des années 1990 et notamment après les élections que la spéculation sur la terre commença à drainer de nouvelles familles et surtout de nouveaux capitaux issus d'hommes d'affaires de Phnom Penh ou d'ailleurs (y compris d'autres pays). L'effet « boule de neige » allait s'accroître car tous les Khmers de la province et surtout ceux de Ban Lung commencèrent à investir dans la terre : non plus pour faire de la rizière mais de la polyculture de rente sur les terres rouges du centre ou bien du kapokier sur les dernières pentes gréseuses qui s'étiolent à l'ouest du plateau, là où se trouvent également des habitats des Kreung. Désormais, les axes de communication décident de l'implantation privilégiée des nouveaux occupants : le territoire des *phum* des Kreung et des Tampuan autour de la capitale se rétrécit comme une peau de chagrin ; tandis que le long des routes certains villages s'efforcent de rester pendant que d'autres, avec plus ou moins de résignation, s'enfoncent dans la forêt. Il y a de fortes chances pour que ce ne soit là que le début de l'accaparement des terres, du changement du dispositif socioterritorial de l'habitat indigène. C'est ainsi que les rapports économiques, tributaires des nouvelles forces sociales en présence, sont destinés à prendre une nouvelle direction.

Un tournant dans les relations socio-économiques

Nous avons vu que les rapports entre groupes ethniques des provinces de l'est se sont toujours maintenus en dépit des distances et des

⁴¹ Les habitants brao de *phum* Kapang se souviennent être revenus « de force » en 1983 après une longue marche du nord au sud durant 29 jours.

contraintes du milieu. Les rivières, en particulier la Sésan, furent un axe majeur de déplacement emprunté par les Jarai du Vietnam qui apportaient les jarres et les indispensables et prestigieux gongs (un jeu de cinq gongs qui n'est pas en bronze équivalait au moins à un buffle ou bien à trois *kbi* d'or). Les Kreung allaient quant à eux acheter des gongs faits d'un alliage spécial au Laos, recherchant tout particulièrement ceux de Vientiane, réputés être les meilleurs. Les tractations qui s'intensifiaient durant la saison sèche représentaient non seulement la possibilité pour des villages éloignés de s'échanger des produits divers (semences, etc.) mais elles étaient parallèlement l'occasion de rencontres et de renforcement des rapports sociaux entre les groupes ethniques (échanges réciproques de dons, accords de mariage, participation aux cérémonies religieuses, alliance entre fidéjurés).

À une autre échelle, les échanges entre les groupes ethniques et les gens de la plaine allaient s'intensifiant avec l'installation de nouveaux colons. Avant la période Sihanoukiste, les Kavet et les Brao collectaient le rotin qui était alors très prisé par les Laotiens puis les Chinois. Les Khmers de Kratie empruntaient les longs chemins forestiers et troquaient avec les Rohong, les Stieng et les Bunong. Les essences précieuses de bois et l'ivoire étaient recherchées ainsi que les produits de la forêt. Le sel fut un objet d'échange précieux et sa rareté était fonction de sa valeur accordée (on le remplaçait auparavant par de la cendre de certains arbres)⁴². Quand les Brao résidaient encore loin au nord de la Sésan près du Laos, il y avait de nombreux réseaux de diffusion depuis la route de Stung Treng à celle de Siempang, jusqu'aux chemins reliant le Vietnam au plateau des Tampuan et à la rivière Dak Lay au sud des Boloven. Un bol de sel pouvait se troquer contre dix bols de riz dans les villages isolés à l'image de Kam Darang et de Namavang situés à l'extrémité nord du pays, habités par de petits groupes de Kanieng et de Kayang. Les Lun et les Brao de Thaveng commerçaient également avec les Kaseng et les Brao originaires de la région d'Attopeu. Ces derniers troquaient les pipes décorées, les colliers de perle et de métal ainsi que les divers bracelets qu'arboraient aux bras et aux chevilles les femmes avant Pol Pot.

À Veunsai l'arrivée des Chinois ayant fui la révolution culturelle semble être décisive pour le développement des relations d'échange avec les peuples de la forêt. Un extrait de mythe traite dans un court passage de leurs

⁴² On raconte à Mondolkiri que lors de l'insurrection des Bunong en 1914-1916, une des raisons majeures de leur abdication fut liée à la pénurie de sel dont le commerce avait brusquement cessé en raison de l'insécurité sur les routes. Les chefs du rébellion acceptèrent de négocier avec les Français lorsque les livraisons de sel recommencèrent (Alain Forest, 1979).

rapports avec les Kachok et illustre la fraternité des rapports commerciaux entre les deux groupes :

Autrefois, tous les peuples étaient frères, en particulier les Kachok qui étaient les aînés et les Chinois les cadets. Le premier était responsable de son jeune frère et chaque fois qu'il avait quelque chose à manger – comme des bananes, de la canne à sucre – il en portait à son cadet. C'est pourquoi, aujourd'hui encore, les Kachok apportent en priorité ce qu'ils ont à vendre chez les Chinois de phum Chen à Veunsai.

(source : vieil homme kachok à phum Ka'piek, octobre 1995)

Les relations économiques, que ce soit sous la forme de troc, d'échange, de vente/achat en espèces, continuent d'occuper une place prépondérante dans les relations interethniques d'aujourd'hui, tout en prenant une dimension nouvelle. La création d'un marché centralisé, d'abord à Bokeo au temps de l'exploitation des mines de zircon et de jade, puis maintenant à Ban Lung draine la plupart du commerce régional. Les marchés de district jouent un rôle non négligeable malgré leur décentralisation et leur réputation d'être plus chers et moins achalandés. Auparavant, les gens se déplaçaient et entretenaient donc des relations sur de plus grandes distances : les populations indigènes, ne faisant pas de poterie, se rendaient par exemple au *phum* laotien de Pal Ka Lai à l'est de Veunsai où deux familles fabriquaient un type de jarres particulièrement recherché. Celles-ci, comme maints autres objets et denrées alimentaires passent désormais par le marché. À Mondolkiri, il y avait une tradition d'échange entre les Bunong de Koh Nhiek recherchant le rotin et les habitants des forêts de Pitch Rodai qui leur donnaient des volailles et autres denrées alimentaires. De même les Kuy de nord de Kratie, qui auraient appris les techniques de construction des charrettes aux Bunong, achetaient des buffles et du café venant de l'est de Mondolkiri et du Vietnam. Les magnifiques jarres que l'on retrouve dans toutes les maisons Bunong, dont certaines atteignent presque la taille humaine, sont originaires du Vietnam. Elles passaient – et continuent à transiter – par une série d'intermédiaires (Bunong du Vietnam, Bunong Gar, etc.) pour parvenir à leurs utilisateurs disséminés dans toute la province.

Autour de la capitale de Ban Lung, sur un rayon de plus de 10 km, les Kreung et les Tampuan (en majorité les femmes) viennent amener les produits de leur *chamkar* et de la forêt : pousses de bambous, fruits divers, feuilles de bananiers et plus récemment quelques produits artisanaux – hottes, pipes, gourdes/coloquintes, petits paniers – aux boutiques de

tourisme naissantes. En contre partie, les principaux produits achetés au marché sont le MSG (mono sodium de glutamate), le sel, la viande, les poissons, le tabac, les cigarettes, les vêtements, les chaussures et les bijoux pour les enfants. En saison des pluies les habitants, notamment les femmes, des villages immédiats (*phum* Lepo, etc.) vendent trois à quatre fois par semaine une hotte remplie de végétaux, de bananes dont l'ensemble rapporte la modique somme de 1 500 à 2 000 riels (octobre 1995). En saisons sèches, les nourritures sont plus rares : les populations locales vendent alors du bois de chauffe, des ignames, des courges et des tubercules. Il existe un coin du marché qui leur est destiné mais nombre d'entre eux préfèrent effectuer du porte-à-porte.

Les commerçants (professionnels ou épisodiques) laotiens, khmers et chinois se déplacent également. Lorsque les premiers partent en expédition de pêche à partir d'octobre et installent un campement provisoire sur les berges de la Sésan, ils en profitent pour vendre les poissons aux habitants des berges (les petits sous forme de *prahoc* et les gros à la pesée). Les Khmers se rendent régulièrement en mobylette acheter les cochons et les ovidés dans les villages. Notons que ces intermédiaires peuvent être également des indigènes. Les Chinois ont rarement établi de système de prêt/remboursement mais ont des relations suivies avec les populations de Thaveng, de Veunsai et d'Andong Meas. Ils achètent les surplus de céréales et tiennent compte dans le prix de l'acheminement du riz par les paysans jusqu'à la rivière. Geste commerçant qui est largement apprécié. Ils s'assurent ainsi une clientèle en proposant de meilleurs prix que les agents du gouvernement et autres potentiels acheteurs. Par exemple ils prennent le sésame à 7 000 riels le kg alors que les autres négocient à 5 000 riels le kg. En échange, ils s'assurent d'avoir un quasi-monopole des multiples produits collectés dans la forêt (gomme, résine, animaux, cardamome, miel, etc.).

Des commerçants de Ban Lung d'implantation plus récente – Sino-cambodgiens, Khmers, Chinois – prospectent dans les villages et cherchent à acheter du riz dans les périodes où ils peuvent l'obtenir à moindre prix (après la récolte). Certains ont même fait installer en 1994 une rizerie (à essence) à *kebum* Sida, district de Lomphat, pour que le riz soit rapidement blanchi, donc vendable en grosse quantité⁴³. Ce sont ces derniers arrivants qui comptent parmi les véritables protagonistes de l'économie de marché

⁴³ Il s'en est suivi une disette car les populations avaient trop vendu et n'avaient rien prévu pour l'année suivante qui fut une mauvaise année en raison des inondations.

dans le sens moderne du terme en introduisant – et faisant subir – la spéculation, l'endettement, la dépendance et la thésaurisation.

Outre une prise de conscience de la valeur des choses et une meilleure appréciation des prix (on demande parfois des dollars !), les populations indigènes connaissent exactement l'évolution du prix des denrées depuis leur cueillette jusqu'à l'acheteur final. C'est ainsi que les Kachok et les Brao savent parfaitement que la racine à usage médicale (*Conteur Kongao* 'la queue de paon') qu'ils ramassent et vendent 3 000 riels le kg à Veunsaï est revendue 6 000 à Ban Lung et 9 000 à Stung Treng. On sait également ce que recherchent les acheteurs, quels sont les produits d'un bon rapport (durian, ananas, maïs, mangue, noix de cajou, sésame) et ceux qui ont peu de valeur commerciale (cucurbitacées, igname, légumes des champs, etc.).

Dans les villages s'établissent quelques timides boutiques vendant les produits de première nécessité (cigarette, sel, MSG !). Elles réalisent un bénéfice minime et on ne peut pas parler d'apparition réelle de commerces ayant pignon sur rue. En dehors d'installations moins précaires en bord de route, seules quelques rares familles khmères tentent l'aventure dans des villages éloignés où les habitants ont rarement l'occasion de se rendre dans les marchés. Hormis la réussite économique relativement aléatoire, l'intégration n'est pas toujours aisée dans la mesure où résider dans le village, c'est suffire à ses propres besoins (savoir construire sa maison, avoir un *chamkar*) et adhérer aux traditions locales. Néanmoins, les relations économiques continuent à passer par les réseaux de parenté. Chez les Jarai, les Tampuan et les Kachok, le clan reste l'unité d'entraide économique de référence. Entre familles, entre lignées résidentielles, il y a circulation de biens et de nourriture, même si chaque famille nucléaire a son propre champ, son grenier personnel et son foyer (âtre) privé. Il est possible de recevoir du riz d'un de ses agnats mais celui-ci est restituable sous forme de temps de travail ou d'une compensation. À *phum* Lom (Tampuan) les villageois disent que le don se circonscrit à l'intérieur du clan et qu'entre deux unités sociales l'échange ou le troc remplace le don. Si le riz vient à manquer dans une famille avec qui l'on n'a pas de relations spéciales, il est possible de prêter dans la mesure où l'on sait qu'elle sera en mesure de rendre. D'autre part, pour les aliments de base comme les végétaux, les légumes et dans une moindre mesure le riz on est en droit de puiser dans le *chamkar* de la parentèle (agnats et cognats) mais le système d'entraide a ses limites. Quelques villages (autres que ceux sponsorisés par une ONG) ont cependant un mécanisme de sécurité destiné à combler le déficit des familles en difficulté en instaurant

une parcelle de riz commune, mais force est de reconnaître que la plupart des *phum* n'ont aucune institution traditionnelle de la sorte.

Loin s'en faut en effet de croire à une redistribution des biens assumant l'égalité de tous les membres de la société villageoise, comme voulait l'argumenter un auteur essayant de prouver que les sociétés d'Asie du sud-est sont foncièrement contre toute forme de disparité économique et contraignent les familles les plus aisées à redonner le surplus lors de cérémonies religieuses (Kirsch, 1973). Un village à Ratanakiri ou à Mondolkiri, comporte des poches de pauvreté comme des familles riches. Les sociétés proto-indochinoises ne sont pas des sociétés égalitaires, même si les différences ne semblent pas flagrantes au premier abord. Il n'empêche que deux types d'économie parallèle se mettent en place : celle, majoritaire, tournée vers la subsistance et l'autre, minoritaire, tournée vers une économie de surplus. Cette dernière est le fruit d'initiatives privées d'un petit groupe de personnes qui ont su accumuler des biens (ceux qui à Mondolkiri possèdent plusieurs éléphants par exemple), atteindre une profession notable (militaires gradés, etc.), s'engager et innover dans une agriculture tournée vers l'économie de marché. Elle est surtout le résultat de ceux qui ont depuis longtemps manifesté l'intention de préserver leur terre.

La terre convoitée

Une nouvelle dimension dans la relation interethnique s'instaure avec l'attrait que les terres de Ratanakiri exercent sur les migrants. On observe des stratégies de la part de Khmers et de Chinois pour s'approprier les terroirs utilisés depuis des générations par les populations locales. Dans le *kebum* Lahang, non loin de Ban Lung, des villageois déploraient que « les Khmers demandent au chef du *kebum* quelques lopins de terre pour planter des arbres et faire des jardins. Mais s'ils en demandent 100 m², ils prennent 200 m². Ils prétendent que c'est pour le gouvernement mais on sait bien que c'est à titre privé ! » Les gens des plaines ayant compris le mode de fonctionnement des sociétés indigènes et leur conception particulière d'utilisation temporaire de l'espace agricole tiennent alors des propos séditieux dont la portée n'a pas toujours été bien comprise par leurs interlocuteurs. Les premiers disent aux seconds que si la terre appartient vraiment à tout le monde, on doit alors la partager. Ils oublient de mentionner que la première chose qu'ils feront en tant que nouveaux occupants sera d'acquérir des droits de propriété, excluant ainsi toute potentielle rétrocession aux anciens utilisateurs. Toujours en invoquant la tradition locale, les Khmers disent alors que rien ne les empêche

de jouir des étendues boisées et ce d'autant plus que les mythes qu'ils ont entendus parlent de fraternité, d'origine commune des peuples. Face à cette dialectique sournoise dont l'objectif est de s'accaparer, moyennant un dédommagement insignifiant, de grandes portions de terre, les populations autochtones ne réalisaient pas jusqu'à une période récente que les terres ainsi concédées étaient *définitivement* perdues pour eux. Quelques villages se sont fait ainsi déposséder d'une partie de leur finage et ont préféré migrer « plus loin dans la forêt » pour ne pas faire face aux conflits naissants. Il est rassurant de constater que les réactions des autochtones, forts de ces expériences malheureuses subies par certains des leurs, sont en train de changer. De plus en plus de familles habitant près de la capitale et sur les axes principaux qui relient les districts sont averties de l'intérêt que les gens venus des plaines et les compagnies privées portent désormais à leur région, et ont une attitude plus prudente vis-à-vis des sollicitations externes⁴⁴. Plusieurs personnes dans les districts d'Ochum et de Bokeo ont fait preuve de leur volonté de ne pas céder aux pressions des « étrangers » désireux de les déloger, et cherchent en conséquence à obtenir légalement des droits de propriété.

D'autres, par contre, acceptent de laisser leur essart après trois à quatre années d'utilisation et de recevoir un paiement en échange du terrain ainsi défriché et « prêt à l'emploi ». Les acheteurs demandent le plus souvent aux familles de nettoyer la parcelle des rejets de souche et des mauvaises herbes moyennant une rémunération supplémentaire. Dans des villages tampuan et kreung d'Ochum, les Khmers négocient soit directement avec les familles concernées, soit par l'intermédiaire du *mephum* qui redistribuera l'argent entre les principaux intéressés, c'est-à-dire toutes les personnes (en général d'une famille élargie) estimant détenir un droit d'usage sur le *chamkar*. L'installation des villages et des essarts au bord de la route nationale est également perçue comme un moyen de se protéger des incursions étrangères et de l'accaparement de la terre dans la mesure où les gens de Ban Lung investissent en priorité les zones accessibles par voie carrossable. Même si les habitants ne sont pas chassés directement, une autre source de conflit survient en raison de la proximité des terres cultivées par des Khmers : lorsque ces derniers commencent à faire des plantations, c'est l'élevage local qui est remis en question. Le bétail a l'habitude de vaquer librement et donc de détruire les jeunes pousses. À Labang Pi et dans de nombreux villages de

⁴⁴ Un vieux Tampuan nous racontait comment depuis plusieurs mois il menait en bateau des Sino-cambodgiens lui montrant une attention débordante, dans l'espoir que celui-ci leur concède un lopin de terre.

Kon Mum où les poules, les cochons et les buffles ont saccagé une partie des cultures, les Khmers ont exigé des populations indigènes un remboursement ; et en certains lieux n'ont pas hésité à tuer les animaux dérangeants.

C'est ainsi que si l'essartage reste le mode de mise en valeur dominant, la notion de propriété commence à voir le jour dans certains villages. L'adhésion à une forme d'agriculture permanente dans le temps est le facteur responsable de ce changement. Les Kachok de Veunsai pratiquant la riziculture – sans pour autant abandonner complètement la culture sur brûlis – depuis plus d'une quarantaine d'années, les Bunong de certains villages des districts de Koh Nhiek, Pitch Rodai et les Stieng de Keo Seima à Mondolkiri perçoivent désormais la terre comme un bien matériel, une richesse que l'on peut transmettre à ses descendants. Parallèlement, de plus en plus de Tampuan du district d'Ochum et de Bokeo et quelques Jarai de O'Yadao dont les villages sont situés sur la route qui relie la capitale provinciale de Ratanakiri au Vietnam installent leur *chamkar* à proximité de l'axe de communication. Plutôt que de l'abandonner au bout de quelques années conformément à la tradition, certaines familles transforment progressivement leur champ de riz en verger (bananiers, durians, *mvai chianti*, manguiers, pamplemoussiers, jacquiers, orangers, etc.) tout en continuant épisodiquement à semer un peu du riz sec. « Mon terrain vaut de l'or » affirmait un vieil homme bien décidé à ne pas changer de place. Une attitude similaire se retrouve chez des familles kreung du *kbum* Tahang (district de Kon Mum) qui ayant abandonné leur maison du village s'installent définitivement sur la route allant à Stung Treng. Ces derniers s'orientent vers une agriculture sédentaire de type polyculture tournée d'une part vers la subsistance et d'autre part vers la vente (kapokiers, arbres fruitiers, etc.). Il en va de même pour les Bunong qui depuis deux années se lancent dans la culture du café (district d'Oreang, Pitch Rodai, Senmono Rom)⁴⁵.

Désormais la terre prend une valeur supplémentaire. C'est un objet potentiel de transaction dont de plus en plus de villageois connaissent le juste prix et parmi lesquels certains spéculent à leur tour. Des familles rencontrées non loin de la capitale adoptent des stratégies d'extension à l'image de cet homme qui attendait la fin des récoltes pour agrandir son *chamkar* bien localisé et pour en concéder (ou louer) une partie à son neveu utérin.

⁴⁵ Cet engouement pour les petites plantations privées de café auquel certaines familles lui associent le poivre est le fruit d'une initiative privée, en dehors de toute injonction gouvernementale. C'est essentiellement grâce aux relations étroites que les Bunong du Cambodge entretiennent avec ceux du Vietnam (pratiquant avec succès et depuis longtemps la culture du café) que les habitants de Mondolkiri furent motivés pour diversifier leur pratique culturale.

Cherchant une garantie et une sécurité pour ce qu'il affirmait être sa possession, il venait d'obtenir en octobre 1995 un titre de propriété pour son terrain qu'il utilise depuis sept ans et il espérait dans l'avenir que plusieurs membres de sa famille fassent la même chose autour de son champ de deux hectares. Pour cela, il a payé 50 000 riels aux autorités provinciales mais n'avait pas encore obtenu le papier. Ce qui l'inquiétait était de savoir à combien les fameux impôts fonciers dont on lui avait parlé allaient s'élever.

Néanmoins ces changements dans le mode d'occupation de l'espace n'impliquent pas systématiquement une modification dans les conceptions et croyances relatives à la terre. Les familles désireuses de devenir détentrices de leur lopin de terre et d'obtenir une propriété foncière continuent à respecter les cérémonies rituelles pour les génies de la terre et celles dédiées à l'âme du riz tout le long du cycle agricole⁴⁶. Pareillement certaines essences de bois précieux ne peuvent être abattus sous aucun prétexte, même si elles sont localisées dans – ou à proximité – des champs cultivés. Certes, certains interdits comme la coupe de bois incontrôlé et le respect des restrictions traditionnelles concernant l'usage conditionnel des lieux après accord des esprits locaux s'affaiblit chez des individus « modernisés ». Il arrive toutefois que ces personnes soient alors rappelées à l'ordre par les représentants traditionnels du pouvoir. En effet, le conseil des anciens du village conserve dans la plupart des *phum* son droit de regard sur les activités des familles et des individus. Une personne ayant l'intention de s'accaparer un lopin de terre en dépit des sacrifices préliminaires et sans attendre le verdict des génies de la forêt se verra infliger une amende par les anciens et devra se soumettre à l'éthique du groupe s'il ne veut pas être l'objet d'opprobre.

L'impact de la politique gouvernementale et des initiatives privées extérieures

Dans les sociétés d'essarteurs du Cambodge, le village constitue traditionnellement la plus haute unité de référence sociopolitique. Un conseil

⁴⁶ Des groupes comme les Kavet (l'ethnie ayant été le moins en contact avec le monde extérieur) en font au moins six pour le riz et trois à quatre pour l'igname et les autres plantes, légumes, semencés dans le chamkar. D'autres en font seulement deux comme les Brao de Stung Treng et les Bunong de Mondolkiri employés comme fonctionnaires et dont les champs sont à proximité de la capitale. Chaque cérémonie est accompagnée de prières, de sacrifices (poulet, jarre de bière de riz). C'est aussi une occasion pour le groupe familial élargi (auquel peuvent venir s'adjoindre parents éloignés, amis et voisins) de raffermir les liens sociaux durant une période de l'année où tout le monde a quitté le village pour vivre dans la maison de l'essart.

des anciens dont le nombre est proportionnel à la taille du village, mais indépendant de la composition clanique ou lignagère, s'applique à faire respecter le droit coutumier et à régler les conflits internes. Il n'existe aucun regroupement, aucune confédération inter-villageoise susceptible d'asseoir un pouvoir régional, territorial ou même social dépassant les limites d'un village⁴⁷, à l'exception des Pötao de l'ethnie Jarai mais dont l'existence dans les montagnes du Vietnam (Jacques Dournes, 1979) ne concerne pas le cadre géographique de l'étude. On ne décèle également aucune hiérarchie apparente entre les clans, ni de pouvoir institutionnalisé à l'intérieur de chacun d'eux. Cela ne signifie pas pour autant que le village est une entité sociale fermée sur elle-même, un microcosme refusant toute forme d'État et d'oppression extérieure. Les liens de parenté – donc la réglementation des rapports sociaux – dépassent le cadre étroit d'un habitat groupé et certaines personnes dont le charisme social, le pouvoir magique et thérapeutique ou la fonction religieuse sont reconnus dans une vaste circonscription concourent à nuancer la théorie du village conçue comme une petite république qui fonctionne en autonomie.

La politique gouvernementale a modifié les cartes du jeu en surimposant à l'organisation classique le découpage administratif du territoire en district (*srok*), commune (*khum*) et village (*phum*). Les responsables du *srok* et du *khum* (*mekhum*) sont choisis par les autorités provinciales qui nomment le *mephum* en concertation avec la population (approbation à la majorité à main levée). À Ratanakiri et Mondolkiri, toutes ces personnes représentant la chefferie moderne sont originaires du village qu'ils ont à administrer. Ils sont élus en fonction de leur capacité à parler le Khmer et en fonction de leur personnalité. En fait, leur fonction est davantage de faire passer l'information et les directives du gouvernement⁴⁸ qui ne sont pas toujours bien acceptées et parfois accueillies avec suspicion : on est alors en droit de se poser des questions sur leur pouvoir de décision et de représentation du village, sur les possibilités qu'ils ont de parler au nom de la communauté, de revendiquer, d'appuyer des demandes concrètes. En cas d'épidémie, de disette ils sont à même de faire une requête pour recevoir une aide médicale ou alimentaire, mais leur investigation s'arrête là. Par contre leur travail se fait dans l'autre sens : ils transmettent aux autorités supérieures les problèmes qui ne sont pas résolus ou résolubles dans le village. En réalité, le *mephum* ne

⁴⁷ C'est pour cela que le terme de tribu est à notre sens impropre pour désigner les populations de Ratanakiri.

⁴⁸ Entretien des routes, construction de bâtiments publics, etc.

détient pas le véritable pouvoir, c'est plutôt quelqu'un que l'on sollicite pour obtenir une aide extérieure, un intercesseur entre le village et le monde extérieur : ceci est particulièrement visible lors des fêtes religieuses et des moments intenses de la vie sociale du village où il ne redevient qu'un individu normal dont la position est tributaire de sa place dans la parenté. En somme pour les affaires du village, le conseil des anciens et le maître de cérémonie (le *Kak Chrok* ou le *Kak namchea* chez les Brao), dont le rôle rituel est crucial lors des événements religieux, ont davantage leur mot à dire que ce soit pour le maintien de l'ordre et de la tradition, pour les prises de décisions importantes (déplacer le village par exemple) ou encore pour la résolution interne des conflits familiaux et lignagers. Ces hommes sont « ceux qui savent » pour reprendre une expression vernaculaire et à cet égard, plusieurs *mepbum* et *mekbum* nous ont fait part de leurs difficultés pour ajuster leur fonction officielle à la coutume villageoise qui est « plus forte qu'eux ».

En dehors de cette position sociale ambiguë qui confère malgré tout une certaine importance à des individus chargés de faire la liaison entre le village et la société globale, il est désormais possible pour les populations indigènes d'obtenir un travail et éventuellement d'accéder à un poste élevé dans le gouvernement. Cette tendance est récente dans la mesure où elle était quasiment absente sous la période du Sangkum. Les Khmers Rouges avaient commencé à promouvoir des formations médicales à des villageois, mais c'est surtout à partir de l'occupation vietnamienne, en développant le système d'éducation, que de nombreux indigènes commencèrent à occuper des postes importants dans l'armée, dans la police et dans l'administration et le gouvernement : depuis le grade de général, responsable d'un département (un Kraol pour l'éducation à Mondolkiri, un Kreung pour la justice, un Tampuan pour le tourisme à Ratanakiri...) jusqu'à la fonction de Gouverneur détenue par un Brao au début des années quatre-vingt dix à Ratanakiri. Si la possibilité d'accéder à ces postes est perçue comme une promotion personnelle accessible par tout un chacun grâce à l'éducation, les populations autochtones ne pensent pas que leur sort collectif en soit pour autant systématiquement amélioré. Les Bunong interrogés dans plusieurs communes affirment que les représentants indigènes au gouvernement donnent des idées pour le développement des villages mais ne sont pas en mesure de les matérialiser. Autrement dit, on approuve symboliquement ces nominations, on respecte leur position, mais on n'est pas convaincu qu'elles puissent mieux concrétiser les demandes des habitants que si c'étaient des Khmers à leur place. Quant à savoir si ces responsables ou dirigeants « du terroir » sont plus écoutés que leurs homologues khmers, il n'est guère possible de généraliser.

Apparemment, certains villageois y demeurent peu sensibles alors que d'autres en tirent une fierté non déguisée notamment lorsque « l'homme important » est né ici ou appartient à la parenté, et favorise en conséquence les opportunités de travail, le développement et les infrastructures de son propre village.

À Mondolkiri, une cinquantaine de Bunong sont employés dans l'administration provinciale et à Ratanakiri de nombreux villageois travaillent dans les divers secteurs de développement (santé, éducation, agriculture, etc.) après avoir subi une formation (infirmier d'État, instituteur, assistant agricole, etc.) sur place, à Stung Treng ou à Phnom Penh. Par ailleurs, de nombreux jeunes sont enrôlés dans la police et dans l'armée⁴⁹. Mais il est important de souligner que la plupart de ces hommes restent avant tout des agriculteurs essarteurs car leur salaire, ajouté à la pression familiale, ne leur permet pas d'être dégagé du travail de la terre⁵⁰. Le gouvernement aménage ainsi des emplois du temps en fonction des saisons du cycle agricole et de l'éloignement des villages : à Thaveng par exemple les militaires ne sont mobilisés qu'une semaine sur deux afin de pouvoir rentrer régulièrement dans leurs familles et participer aux travaux des champs. Malgré cette flexibilité et l'attrait de l'uniforme qui confère aux jeunes hommes un statut envié et prestigieux (dans la société masculine) dès lors qu'on atteint des grades élevés, il n'est pas rare que des militaires, policiers et employés dans le civil quittent leur emploi ou envisagent de démissionner dans un avenir proche. Le salaire dérisoire est un facteur non négligeable à leur manque de motivation pour continuer, mais c'est surtout dans les conflits familiaux imputables à leur activité non agricole qu'il faut voir l'origine de leur désengagement. Que ce soit à Ratanakiri ou Mondolkiri, un discours similaire est tenu par ceux qui restent en place. Ces derniers expriment leur difficulté d'ajuster la vie villageoise et les rapports à l'intérieur de la famille à un travail hors du village : « nos femmes ne comprennent pas pourquoi nous persévérons à travailler pour l'administration. Elles pensent que ce genre de travail est inutile car il ne nous permet pas d'apporter suffisamment d'argent. Elles veulent que nous travaillions dans le *chamkar* ou dans la rizière ». Des réflexions perçues comme virulentes traduisent les conflits entre hommes et femmes à ce sujet lorsque une épouse dit à son mari : « Tu manges ton travail, alors ne mange pas mon riz ». Dans les sociétés d'essarteurs où le travail

⁴⁹ À la fin de l'année 1994, les militaires indigènes de Ratanakiri furent envoyés combattre les Khmers Rouges à Preah Vihear.

⁵⁰ Sous Heng Samrin, les soldats recevaient en plus 20 kg de riz par couple et 10 kg de riz par enfant.

physique de l'homme dans le champ (abattage des arbres, construction de la maison, etc.) est une condition *sine qua non* de son statut d'homme, il n'est pas de pire insulte de s'entendre dire que le maître de maison n'est pas capable de pourvoir à la nourriture des siens, que c'est la femme qui fait le travail normalement dévolu à l'homme. Et plusieurs hommes de nous rétorquer lors de notre visite en 1995 : « Si vous voyez les bureaux vides en ce moment, ne vous étonnez pas. Nous sommes forcés de revenir à cause de nos femmes. Autrement elles ont la charge de tout le travail agricole. Nous en avons honte et nous ne pouvons pas faire autrement que de reprendre notre place ».

Les « agents du gouvernement » comme les appellent les villageois tirent malgré tout des prérogatives de leur intégration dans les communautés locales et de leur fonction d'intermédiaire entre les autorités et le simple habitant. Certains savent même en tirer avantage en manipulant leur statut, en exagérant leur fonction lorsque par exemple ils profitent de leur passage dans les villages pour acheter du riz et autres produits commercialisables en stipulant qu'il font cela « au nom du gouvernement », alors qu'il s'agit là d'une initiative strictement privée⁵¹. Ils véhiculent également l'information de la province au village. Ce sont ceux par qui les nouvelles sont colportées d'un village à un autre. Les travailleurs de santé qui acheminent les médicaments essentiels dans les endroits les plus reculés (un par *khum*) sont issus des communautés locales et reconnus comme des personnages importants (davantage que l'instituteur). En dépit de toutes les critiques que l'on peut faire au réseau public de soins de santé, force est de reconnaître le dynamisme et la ténacité de ces pourvoyeurs de médicaments et de conseils sanitaires malgré le peu de moyen dont ils disposent. Dans des régions où le paludisme et les maladies respiratoires sont responsables d'une mortalité extrêmement élevée auprès des jeunes enfants, les personnels itinérants de santé effectuent de longues marches, sont attentifs aux requêtes de leurs proches et s'ingénient à trouver des stratégies alternatives (médicaments traditionnels, concertation et échanges avec leurs homologues du réseau de santé) lorsqu'ils n'ont pas le matériel nécessaire pour répondre aux besoins immédiats des malades. Leur travail est justement compliqué par les attentes des populations locales en matière d'intervention : la fascination exercée par l'injection cohabite avec le recours aux pratiques traditionnelles (sacrifices pour les esprits supposés être à l'origine de l'apparition de la maladie⁵², usage

⁵¹ Ils proposent dans ce cas des prix moins élevés que les négociants privés « officiels ».

⁵² La maladie est fréquemment perçue comme le symptôme d'une cause plus profonde : non respect d'un interdit, violation d'un tabou, etc. Pour plus de renseignements, voir Joanna White, 1995.

de plantes, écorces et racines, appel aux divinités par les séances de possession, etc.), aussi les familles préfèrent, quand elles le peuvent, se rendre chez les revendeurs de médicaments injectables, malgré le prix exorbitant de ces derniers⁵³. L'hôpital provincial et les dispensaires de district sont tenus en majorité par des Khmers et des Laotiens ; notons que des habitants d'un village proche de Ban Lung nous faisaient part du sentiment de discrimination qu'ils éprouvaient lorsqu'ils allaient se faire soigner à l'hôpital : « on est traité brusquement et les Khmers se moquent en nous demandant si on a bien bu la bière de riz et fait le sacrifice avant de venir les voir... ».

En dernier lieu, l'impact de l'éducation est négligeable malgré les tentatives maladroites des responsables à promouvoir les écoles primaires dans les villages et la formation de maîtres issus des groupes indigènes. L'enseignement est en Khmer et le programme scolaire repose sur les valeurs propres à la société khmère. Il ne s'est pas adapté aux conditions de vie locales et ne témoigne d'aucune souplesse. Il n'est guère possible aux familles d'envoyer régulièrement leurs enfants à l'école dans la mesure où les travaux des champs peuvent s'effectuer à une longue distance du village. C'est plutôt durant la période qui va de mi-décembre à mi-mars que les familles regagnent leur habitation et qu'il est moins difficile de joindre et mobiliser les élèves. Cependant, il est faux de croire à un refus systématique des populations indigènes à scolariser leurs enfants⁵⁴. Durant le régime vietnamien, des jeunes désireux de continuer leurs études ont été envoyés à Phnom Penh dans les écoles secondaires tandis que d'autres recevaient une formation éducative (centre de Tuol Kork) de deux ans maximum lorsqu'ils s'engageaient dans l'armée. Les systèmes de bourses pour les jeunes étudiants furent abrogés en 1993 lors de la signature des accords de Paris, après quoi une école secondaire fut ouverte dans les deux capitales provinciales. Mais aucune possibilité de logement, de prise en charge n'est jusqu'à présent instaurée, quoiqu'elle soit envisagée pour les années à venir.

Il n'est pas rare de rencontrer des parents avertis des intérêts que l'école peut apporter, bien que ceux-ci regrettent souvent que les maîtres ne soient pas toujours compétents et que les écoles soient trop loin. Ainsi, c'est plutôt les conditions dans lesquelles se déroulent les projets éducatifs, leur

⁵³ Les boutiques des capitales provinciales et des chefs-lieux de district vendent les médicaments deux à quatre fois plus chers qu'à Phnom Penh.

⁵⁴ Sous certaines réserves néanmoins : ne pas envoyer tous les garçons afin que certains continuent à aider les parents au champ et ne pas insister sur l'éducation moderne des filles dont on n'en perçoit pas les retombées immédiates.

manque de connaissance des mécanismes sociaux et culturels avec lesquels ils devraient pourtant s'articuler, leur inadéquation par rapport au mode de vie des villageois et le dédain plus ou moins affiché envers ladite ignorance des gens de la forêt qu'il faut rechercher les véritables causes de l'échec partiel du programme d'éducation.

Les autres facteurs d'interaction socioculturelle

De nombreuses personnes (mais rarement des femmes) ont été à un moment de leur vie en étroit contact avec le monde cambodgien. La plupart de ces hommes ont voyagé en dehors de la province. Par leur expérience ils participent une fois de retour chez eux à élargir les horizons géographiques de leurs homologues en racontant ce qui se passe ailleurs, ce qu'ils ont vu et entendu. Plus que jamais, la société villageoise s'éloigne de cette prétendue entité fermée sur elle-même, qu'elle n'a par ailleurs jamais été totalement.

C'est avant tout par le langage que se concrétisent les relations interculturelles, la communication entre les groupes différents. Notons qu'une caractéristique importante des groupes ethniques de Ratanakiri est de parler plusieurs langues vernaculaires, parfois très distinctes comme le Jarai et le Brao. À ce plurilinguisme dominant, vient s'ajouter l'apprentissage de la langue du pays, voire du Français chez quelques Bunong de Mondolkiri. À Ratanakiri très peu de femmes parlent correctement le Khmer en dehors de celles qui habitent la capitale et les villages alentours. À l'opposé, on trouve toujours des hommes maîtrisant plus ou moins bien la langue nationale dans chaque *phum* de la province. La situation est différente à Mondolkiri où il est désormais exceptionnel de rencontrer un homme Bunong ne connaissant pas le Khmer. De nombreuses femmes de l'ethnie dominante parlent et lisent parfaitement la langue cambodgienne et dans les villages chrétiens certaines savent lire, écrire leur langue en écriture romane. Cette interpénétration linguistique est encore plus patente à Stung Treng où tous les Brao de *phum* Kato dialoguent comme des Khmers, même si au sein de la famille on continue encore à converser en Brao (légèrement khmérisé). Les Kuy peu nombreux et fondus dans des villages à dominante Khmère (*phum* Kachirom, *phum* Olan, etc.) nous disaient qu'ils ne parlaient leur langage qu'entre homme et femme au sein de la famille, tandis qu'on utilisait désormais le Khmer avec les enfants.

La religion constitue un autre terrain de rencontre. Bien qu'il n'y ait jamais eu de missionnaires avant une période très récente, des mouvements chrétiens existent depuis une dizaine d'années à Mondolkiri et depuis seulement le début des années 1990 à Ratanakiri (autour de Ban Lung). Dans

ces villages, les rites traditionnels s'affaiblissent en même temps que disparaît la consommation de la bière de riz, quoique les catholiques contrairement à ceux d'obédience protestante continuent à en boire⁵⁵. Les relations avec la religion chrétienne se retrouvent également à travers des mythes transmis d'un groupe à un autre, comme l'illustre celui ci-dessous, évocateur du mythe du péché d'origine de la bible (tout en ayant été réajusté en fonction du cadre culturel local) raconté par un Kachok et vraisemblablement emprunté aux Jarai christianisés du Vietnam :

*Voici comment l'homme est devenu indépendant de Dieu Brab. Il y a longtemps de cela, Brab créa les animaux, la nature, un homme et une femme. Ceux-ci n'avaient pas encore la connaissance ni le savoir-faire. Ils n'avaient pas à travailler, Brab pourvoyait à tout, y compris leur nourriture. Ils vécurent ensemble durant plusieurs années sans avoir d'enfant. Or il existait un serpent qui connaissait le secret de l'arbre de Brab ; c'était un arbre aux pouvoirs magiques. Le serpent dévoila le secret au couple en leur disant que s'ils mangeaient le fruit de l'arbre, ils obtiendraient alors la connaissance. Le couple mangea le fruit et acquirent la connaissance. Par contre les autres animaux prirent peur et refusèrent de les imiter. L'homme et la femme se sentaient gênés car ils étaient nus. Ils prirent alors des feuilles des arbres en guise de vêtements. Quand Brab arriva, il leur demanda ce qu'ils avaient fait. Ils lui expliquèrent qu'ils avaient mangé le fruit de l'arbre sacré. Brab se mit en colère et leur dit que désormais ils ne seraient plus sous sa protection et qu'ils devraient se suffire à eux-mêmes pour satisfaire à leurs besoins. Brab comprit que le serpent était à l'origine de tout cela. Il décida de le punir et le condamna à ramper (« la poitrine à terre ») pour l'éternité. Brab détruisit l'arbre magique mais il en resta de petits morceaux disséminés sur la terre. Les autres animaux mangèrent ces morceaux et acquirent l'instinct conservé jusqu'à ce jour.
(un vieil homme de phum Ka'Pieh, 15 octobre 1995).*

Dans certains villages indigènes situés à proximité d'un habitat khmer ou laotien possédant une pagode, quelques interférences voient le jour avec le bouddhisme. C'est le cas notamment à Sen Mono Rom pour les Bunong, et autour de Ban Lung pour des Kreung, des Brao et quelques Tampuan. De nombreux jeunes se rendent désormais au *Vat* lors des grandes fêtes

⁵⁵ Acte qui n'est jamais sans portée religieuse puisque la boisson fermentée est toujours un don offert aux divinités.

annuelles du Theravada et il n'est pas rare que quelques uns d'entre eux parlent de réincarnation, et parfois envisagent de revêtir l'habit du bonze... mais pour une période limitée ! Dans un village près de Ban Lung, un jeune a pris l'habit de moine depuis peu, tout comme plusieurs Kuy à Stung Treng sont devenus bonzes. Dans un autre village de Ratanakiri, les habitants accomplissent le sacrifice du buffle à l'occasion du nouvel an khmer et se rendent sur les tombes de leurs parents défunts lors de la fête des morts au cours de la saison des pluies. Réciproquement, il se trouve des Khmers et des Laotiens pour participer aux cérémonies religieuses, et accomplir les rituels en compagnie de leurs voisins autochtones⁵⁶. Au lieu de concevoir ces télescopes comme des processus d'acculturation, ils peuvent être compris dans une perspective plus positive, émanant d'une volonté réciproque de certains membres de groupes différents à se rapprocher en des occasions spécifiques, sans pour autant se fondre totalement les uns avec les autres. Encore faut-il se rappeler que l'adhésion au bouddhisme – comme l'illustrent les pratiques actuelles des Khmers – n'implique en aucun cas la disparition des cultes et croyances antérieures à son avènement.

Une autre forme d'interaction socioculturelle se retrouve dans les comportements de santé. De nombreux guérisseurs « kru » ont été initiés dans les pagodes khmères et laotiennes. Les populations indigènes reconnaissent leur pouvoir de guérison, leur connaissance en matière de médication et n'hésitent pas à les solliciter lorsque l'infortune, le malheur et des maladies graves s'abattent sur eux et sur le village⁵⁷. Certains de ces spécialistes laotiens vont jusqu'à s'installer dans les villages pour proposer leurs services aux habitants. Ce cas de figure n'est pas exceptionnel et nous l'avons rencontré dans quelques villages tampuan au sud de Bokeo.

D'autres événements de la vie villageoise offrent l'occasion de rencontre entre populations indigènes et non indigènes. Les cas de mariage mixte ne sont pas rares mais concourent, d'après nos observations personnelles, le plus souvent à une assimilation progressive dans le monde khmer, en dehors des rares fois où le couple va vivre parmi la communauté indigène⁵⁸. De même les emprunts dans le domaine des pratiques

⁵⁶ Il existe des Khmers et des Laotiens habitant de longue date dans la région qui s'avèrent d'excellents connaisseurs des groupes ethniques avec qui ils sont en constante relation.

⁵⁷ Pour de plus amples développements, voir le travail de Claire Escoffier sur la population laotienne.

⁵⁸ Dans la mesure où le couple s'installe dans le village d'origine de l'un, le partenaire doit remplir les obligations propres à tout homme ou toute femme dans la société en question. ...*(suite p.208)*

alimentaires et des manières de table sont fréquents (quoique de nombreux Khmers soient horrifiés par quelques spécificités culinaires des indigènes). On se contentera de citer la préparation du riz *ambok* des Laotiens qui est répandue chez toutes les populations indigènes, de même que la consommation épisodique de *prahoc* et l'utilisation du MSG, devenu l'arôme indispensable à tout bon plat qui se respecte.

À l'heure actuelle, il est indéniable que des jeunes sont attirés par le monde khmer. Celui-ci signifie pour eux l'accès à des biens de consommation, une vie qu'ils imaginent plus facile et des opportunités pour gagner de l'argent. Depuis quelques mois des adolescents ayant une mobylette se mettent à faire les moto-taxis à Ratanakiri tandis que d'autres observent les faits et comportements des Khmers et y puisent ce qui les intéresse ou est susceptible d'intéresser leur communauté familiale. D'autres, plus rares, refusent la tradition comme ce Jarai de O'Yadao qui déplore que son peuple gaspille son temps à faire des sacrifices et des invocations aux esprits. La diversité des situations et des attitudes doit nous rappeler ce que nous avançons au début de cette recherche, c'est-à-dire qu'un groupe ethnique ne constitue pas un ensemble statique, homogène, uniforme et dont tous les membres évoluent de la même manière.

La perception de l'autre et de soi-même à travers les attitudes relationnelles

La variabilité des comportements et des attitudes interethniques se retrouve dans la diversité des opinions et les idéologies qu'un groupe véhicule envers un autre. Il est en effet difficile, voire aventureux, de tenter des généralisations à cet égard tant les avis diffèrent d'une personne à une autre, d'un groupe à un autre, d'un lieu à un autre. Qui plus est, ces perceptions sont influencées par les données géographiques, démographiques et par le degré d'intensité des contacts que nous avons évoqués dans les chapitres précédents. Toute représentation sociale s'inscrit dans un cadre socio-territorial précis et ne doit pas être analysée en dehors de ce contexte. Nous tenterons dans cette dernière partie de donner quelques exemples de relations interculturelles en essayant de dégager avec prudence les grandes

⁵⁸ ...Cela implique des rapports privilégiés de coopération et d'entraide au sein de la famille, des relations socio-économiques à l'intérieur des réseaux d'alliance, des participations aux cérémonies collectives ainsi qu'un devoir d'accomplir les rites agricoles et ceux destinés à apaiser les esprits de la maison et de l'espace villageois.

lignes qui nous semblent les plus significatives, tout en ayant conscience du manque de données fiables que nous avons pu recueillir à ce sujet, pour peu qu'on veuille sortir des lieux communs et des idées générales qui peuvent cacher les véritables données du problème. C'est pour cela qu'on insistera en dernier lieu sur les différences de perceptions à l'égard du développement, car elles nous paraissent particulièrement révélatrices des conflits et des représentations qu'un groupe donné véhicule envers un autre, suivant que ce groupe se situe comme celui qui apporte aux autres (groupe dominant) ou comme celui qui reçoit de l'autre (groupe dominé).

Les représentations sociales véhiculées au sujet des populations autochtones

La plupart des idées préconçues à l'égard des groupes ethniques tiennent à une méconnaissance profonde de la richesse, de la diversité de leurs cultures et de leurs pratiques. Depuis la colonisation française les ethnies montagnardes, alors appelées *Kba* (esclaves), *moi* (sauvages), ont été l'objet de représentations sociales qui perdurent jusqu'à de nos jours. Les peuples de la forêt ont été qualifiés successivement comme des sauvages, des bandes de semi-nomades inorganisés, des hordes faméliques incapables de subvenir à leurs besoins alimentaires, des superstitieux, des ignorants et des retardés. Sans parler de leurs pratiques culturelles qu'un éditorial de la revue du *Cambodge d'aujourd'hui* (1964, n°1 : 20) assimilait à une agriculture de gaspillage.

Leur tendance à habiter dans la forêt et à demeurer en contact privilégié avec le milieu qui les entoure donne lieu à des interprétations délirantes. L'image du primitif vivant nu ou presque dans la nature, construisant des maisons sommaires avec des outils rudimentaires continue à alimenter des clichés que l'on retrouve dans les écrits des administrateurs français jusqu'à la période du Sangkum. Dans un journal de propagande pour le développement et le tourisme des années soixante, on aperçoit des jeunes filles au torse nu se baignant innocemment dans les chutes d'eau de la province de Ratanakiri ou bien des couples se prélassant sans souci du lendemain sous les ombrages des arbres⁵⁹. Ces images d'Épinal renvoient à une conception de l'indigène pacifique, celle du « bon sauvage de Rousseau ».

⁵⁹ Les distributions de vêtements aux populations indigènes furent une des premières actions intentées par les représentants du gouvernement royal.

Mais à la différence d'une vision contemplatrice incitant l'observateur à laisser le « primitif » vivre en paix, il s'agit pour l'État responsable d'une mission civilisatrice de les sortir de cet âge de pierre dans lequel ils sont englués depuis des temps immémoriaux. Très évocateur d'un état d'esprit toujours actuel, un article du quotidien *Cambodia Today* (n°43, 1962 : 19) annonçait laconiquement : « jusqu'à présent la pauvreté semblait irrémédiable. Aujourd'hui, l'espoir renaît ».

Un corollaire de cette appréciation subjective est que les populations autochtones sont incapables de se projeter dans le temps, même à travers une période relativement courte (une année agricole). Des fonctionnaires du gouvernement à Ban Lung nous disaient qu'il fallait « leur apprendre à ne plus penser à vivre au jour le jour, sinon ils continueront à mourir de faim éternellement ». Un autre haut représentant du gouvernement provincial de Monduliri nous expliquait que « depuis le début de l'humanité, ces populations (i.e. les Bunong) souffraient chroniquement de la faim, des maladies et de la malnutrition ». Or dans le troisième chapitre, nous nous sommes attachés à montrer que les productions agricoles sont loin d'être systématiquement insuffisantes. De telles observations concernant les ethnies montagnardes du Vietnam ont été démontrées par plusieurs auteurs dont la renommée scientifique n'est plus à prouver (Condominas, 1983 ; Boulbet, 1995 ; Dournes, 1980). À Ratanakiri comme à Monduliri, de nombreuses familles d'essarteurs ont un excédent de récolte de riz et le troquent ou le vendent aux populations des plaines. En novembre 1994, on pouvait voir des habitants des vallées de la Sésan, dont les rizières avaient subi de graves préjudices suite à l'inondation puis la sécheresse, se rendre dans les *chamkar* des villages kavet ou brao afin de glaner quelques paniers de riz. Certes, on ne peut nier que les essarteurs ne sont pas à l'abri de toute famine épisodique au même titre que les paysans cambodgiens, mais il ne s'agit en aucun cas d'un trait caractéristique des sociétés indigènes. Notons qu'aucune enquête nutritionnelle sérieuse n'a été effectuée dans les provinces du nord-est, où rien ne vient étayer les affirmations d'une sous-nutrition grave et endémique. Les médecins de l'hôpital de Ban Lung et les équipes des ONG travaillant dans le domaine de la santé et du développement rural reconnaissent par ailleurs ne pas avoir constaté un grand nombre de cas d'insuffisance alimentaire grave. Quant à l'incapacité à se projeter dans l'avenir, elle est largement démentie par plusieurs exemples de familles qui accueillent volontiers l'idée de s'orienter, en plus de leur économie de subsistance, vers une agriculture de rente comme le café à Monduliri ou les vergers et le maraîchage à Ratanakiri. Un jour que nous demandions à un

vieux tampuan de Ochum pourquoi il n'avait pas vendu sa terre, celui-ci répondit : « J'ai gagné l'année dernière pas mal de riels en revendant des fruits et des légumes. Si je vends, je gagne beaucoup d'un coup mais je perds à terme car il m'a fallu attendre longtemps pour arriver à ce que mes arbres donnent des fruits ». Un de ses acolytes fortement sollicité par un Chinois de Ban Lung pour échanger un lopin de terre contre une moto Honda, avait déclaré très clairement en retour : « votre engin à moteur s'oxyde avec le temps comme le bout de ma pipe. Mais mon *chamkar* ne s'oxyde pas ».

Or il est commun d'entendre dire tant par les représentants du gouvernement que par la population des plaines que si les groupes ethniques meurent de faim, c'est parce qu'ils sont accablés de superstitions, de peurs, de croyances qui les poussent à sacrifier aux esprits une part importante de leur nourriture. Il faut donc les éduquer afin de les empêcher de pratiquer les « inutiles » et trop nombreuses cérémonies qui jalonnent le cycle agricole et leur apprendre à ne plus tuer les animaux domestiques lors des festivités religieuses qui n'ont guère d'impact. En fait, comme il a été dit par ailleurs, les pratiques religieuses visent essentiellement à se débarrasser des divinités censées provoquer le désordre dans la société (Dournes, 1980 : 13). Les rituels destinés à cet effet ont une fonction rassurante en même temps qu'ils raffermissent les liens entre les membres de la communauté. Quant au prétendu gaspillage de nourriture sous forme de bière de riz et de produits carnés, encore faut-il préciser que rien n'est jeté mais que tout est consommé par les participants. On peut ajouter à ce titre que la prise de viande d'animaux domestiques apporte un supplément de lipides (graisse de cochon, etc.) et de protéines qui d'ordinaire sont absentes dans les repas quotidiens⁶⁰.

Les représentants d'un Ministère à Phnom Penh rencontrés en 1994 stipulaient fièrement que « la plupart des Khmers Leu sont stupides, car ils n'ont aucune éducation et ne veulent pas en recevoir ». Et ces hommes en col blanc de surenchérir « qu'ils sont foncièrement arriérés et que ce sera très difficile de les sortir de leur ignorance ». Une phrase que l'on entend dans tous les milieux gouvernementaux, et parfois même dans certaines ONG, est que les autochtones « ne savent pas » ou « n'ont pas conscience des réalités qui les entourent ». En somme on a l'impression qu'avant l'intervention extérieure, il n'y avait rien de consistant dans ces peuplades. Les propos d'un Laotien travaillant dans l'administration sont révélateurs de cet état d'esprit :

⁶⁰ Les animaux domestiques sont traditionnellement consommés uniquement lors des cérémonies ou lors de moments importants.

« ils n'ont pas de gouvernement ni de religion. La plupart d'entre eux vivent dans la forêt comme des animaux » (Jonsson, 1992 : 5). En fait, c'est justement tout le contraire qui se passe. Les acteurs du développement n'ont pas affaire à un vide socioculturel mais à des sociétés fortement structurées. L'organisation sociale, les règles de parenté, les droits coutumiers et les règles de bienséance sont extrêmement complexes et rigoureux et il est faux de croire à une promiscuité, un laisser-aller, une liberté totale au sein des sociétés indigènes. Il est évident que l'alphabétisation est loin d'être accomplie, notamment chez les femmes, mais le processus est engagé en dépit des conditions difficiles dans lesquelles il s'insère (manque de matériel et de maître d'école, vie des familles dans les champs, etc.). Il ne faut pas oublier qu'en contrepartie la tradition orale est extrêmement riche en épopées, légendes et contes dont la plupart ont une fonction éducative. Des personnes sont capables de réciter de mémoire des milliers de vers durant toute une nuit, en utilisant des procédés mnémotechniques et en innovant de temps à autre ; ces narrations démontrent la capacité d'imagination de ces populations et leur disposition pour transmettre et participer à l'éveil des plus jeunes.

On pourrait multiplier à l'infini les perceptions fallacieuses qui concourent à créer et justifier des rapports entre dominants et dominés. Toutefois, eu regard de quelques critiques que nous avons succinctement portées envers ces idées couramment véhiculées, force est de reconnaître que rien ne justifie les appellations de peuplades arriérées, non civilisées et ignorantes. Comme le signalait un des plus grands penseurs de ce siècle : « le barbare est avant tout celui qui croit en la barbarie » (Lévi-Strauss, 1962).

Il convient de nuancer les propos acerbes issus d'une profonde méconnaissance d'autrui si l'on se rapporte à ce que pensent certains Khmers et Laotiens vivant en étroit contact avec les populations indigènes. Ceux qui cohabitent sont le plus souvent ceux qui sont les plus tolérants et les plus enclins à se débarrasser des stéréotypes accablants. Beaucoup de ces gens des plaines connaissent les traditions locales, apprennent les langages vernaculaires et apprécient les invitations aux festivités des Tampuan, des Brao ou des Bunong. Étant donné qu'ils vivent dans le même écosystème, ils sont conscients de la remarquable capacité d'adaptation des gens de la forêt à un milieu difficile et ont recours à leurs services pour apprendre les indispensables techniques de subsistance et d'usage de la nature, que ce soit pour se nourrir, rechercher des matériaux de construction, chasser, pêcher, se repérer dans la forêt et se soigner. Finalement, ils se rendent compte par

l'expérience que ces populations les acceptent, les tolèrent, respectent leur différence, et qu'après tout une coexistence pacifique n'est pas inconcevable mais enrichissante.

Ce que pensent les populations indigènes d'elles-mêmes et des autres

Face à ces préjugés dont la liste est loin d'être exhaustive, on peut se demander comment réagissent les autochtones si souvent décriés par les responsables du gouvernement et par les populations nouvellement installées. Quelles sont également leurs propres conceptions à l'égard de ces nouveaux voisins ? Comment ressentent-ils leur intégration dans la société globale ?

Contrairement à ce qui a pu être dit à propos des ethnies montagnardes du Vietnam, les populations de Ratanakiri ne se sentent pas diminuées, pour employer leur propre mot, au contact des Khmers. Elles restent encore fières de leurs traditions⁶¹, n'hésitent pas à y incorporer des éléments nouveaux et sont conscientes qu'elles savent mieux faire certaines choses que les Khmers (en référence à leur habilité à chasser à l'arbalète, tisser de magnifiques couvertures, récolter des produits dans la forêt, etc.). Il n'y a pas ou peu de sentiments de honte par rapport à leur mode de vie, si ce n'est qu'elles reconnaissent que les Khmers, les Laotiens et les Chinois se débrouillent mieux (*sic*), c'est-à-dire savent mieux gagner de l'argent

Les groupes ethniques savent aussi manipuler à bon escient leur identité : parallèlement à l'ethnicité « privée » confinée à la vie villageoise, se développe une ethnicité « publique » lors des relations avec la société khmère. Autrement dit, on ne se comporte pas de la même manière au sein du groupe et en présence d'une majorité non autochtone. Ces stratégies élaborées témoignent du souci des populations locales à établir des limites entre ce que l'on veut montrer aux autres et ce qui doit rester à l'intérieur du groupe. C'est une manière de préserver une part de son identité culturelle en ne dévoilant que certains savoirs. L'identité culturelle se maintient en effet dans la conservation de certains secrets. Il est par exemple difficile pour un inconnu de recevoir des informations détaillées sur les plantes médicinales, de se faire expliquer auprès des Bunong Biet les techniques de domestication de l'éléphant

⁶¹ Pas toutes cependant. La coiffure traditionnelle en chignon et le port du pagne pour les hommes se restreignent à certains individus et le plus généralement à l'intérieur du territoire villageois.

et de se faire traduire les paroles secrètes de certains mythes symbolisant la mémoire du peuple.

La plupart des villageois rencontrés reconnaissent les avantages de pouvoir parler khmer ou laotien. Si dans le groupe on conserve sa langue vernaculaire, on sait qu'il est indispensable de connaître la langue nationale pour échanger, établir des liens sociaux durables et travailler avec les Khmers. Un homme lui expliquait sa motivation à faire apprendre le Khmer à tous ses enfants en ces termes éloquentes : « Avant il n'y avait pas d'échange en dehors des relations commerciales car on ne se comprenait pas. C'est peut-être pour ça qu'il y a eu des guerres dans le passé... Maintenant on peut coopérer. J'ai des amis khmers qui passent me voir fréquemment et les pêcheurs laotiens, les marchands chinois viennent dormir chez moi lorsqu'ils remontent (la rivière Sésan) en *sampang*. Je les héberge et je sais que je peux leur demander des services... C'est comme ça que je conçois la rencontre des peuples... ». L'acceptation linguistique est jugée essentielle même si certains vieillards ont conscience de ses limites : « on ne peut pas tout exprimer car il y a beaucoup de mots de notre vocabulaire (i.e. Tampuan) qui n'ont pas d'équivalent en Khmer ; il y a aussi de plus en plus de mots khmers que les jeunes intègrent dans leur langage courant... De mon temps c'était le Laotien ». Certains d'entre eux déplorent toutefois que les jeunes en contact fréquent avec les habitants des plaines négligent leur propre langage.

Si l'on demande aux villageois ce qu'ils pensent de l'appellation Khmer Leu, ils répondent généralement : « c'est mieux que les noms dont on nous affublait auparavant. On nous appelait *Kha*, d'autres nous appelait *Phnong* ou bien *moi* ». Les avis ne font pas l'unanimité car plusieurs Kavet se sentaient agressés par ce titre et entendaient qu'on les appelle par leur éponyme ethnique. Les sentiments des Brao et Tampuan à cet égard semblaient aller de l'indifférence jusqu'à l'acceptation. Il est fréquent d'obtenir comme réponse que la désignation Khmer Leu signifie seulement un Khmer qui habite en haut et qu'il n'y a guère à redire, en ce sens qu'ils habitent réellement au nord et sur les hauteurs du pays. Quant à l'emploi du terme Khmer, des hommes et des femmes indigènes nous disaient que cela manifestait le souci du gouvernement et des gens des plaines à les considérer comme leurs frères. Le sens attribué à cette appellation semble donc, contre toute attente, ne pas être péjoratif, ni aliénant et relativement toléré, du moins en apparence. Dans certains cas extrêmes, les autochtones qui manifestent leur intention de se rapprocher des Khmers, d'habiter parmi eux, voire de migrer dans une autre province sont peut-être ceux qui réfutent le plus le mot Khmer Leu pour

cacher leur origine. Une femme Bunong nous disait que ses enfants militaires à Phnom Penh se « faisaient passer pour des Khmers afin d'éviter les railleries de leurs collègues ».

Les principales attitudes discriminatoires se retrouvent donc ni dans l'intégration linguistique (les sociétés indochinoises sont déjà des sociétés parlant plusieurs dialectes) ni dans les noms actuels qu'on leur donne. C'est plutôt à travers les comportements des autorités que les préjugés semblent les plus douloureux. De nombreux villageois nous affirmaient leur sentiment de frustration quand on exigeait d'eux qu'ils déplacent leurs villages au bord de la route ou près d'une rivière : « on ne nous demande pas notre avis, nous sommes là depuis des générations et voilà que des gens à peine arrivés nous somment de bouger sans savoir ce que l'emplacement de notre village signifie pour nous, pour nos ancêtres ». D'autres montraient leur consternation, entachée d'incrédulité, lorsqu'on évoquait les projets d'accaparement des terres sans que quiconque ne les consulte au préalable. On ne saurait être plus clair en rapportant la réplique d'un Kreung dont le village devait changer de place et de configuration : « C'est une dictature. Nous avons connu la soumission et la terreur sous les bombardements américains, sous Lon Nol, sous Pol Pot et encore après (sic). Quand nous laissera-t-on tranquille ? ». Néanmoins tout n'est pas refusé en bloc et les habitants des hauts plateaux acceptent et reconnaissent le bien fondé des programmes de santé (médicaments gratuits) et les bonnes intentions de quelques fonctionnaires khmers à leur égard. C'est moins dans les actions proprement dites des intervenants extérieurs que dans la qualité des rapports humains que se scellent ou se dilapident les terrains d'entente.

Il est important de souligner en dernier ressort que les populations indigènes ont conscience de ce que les Cambodgiens les assimilent trop fréquemment avec les Khmers Rouges. Ce discrédit injustifié, n'en déplaise à quelques auteurs (tel l'historien Henri Locart), est peut-être la tare la plus pénible à supporter par ces gens qui ont souffert et ont été des victimes au même titre que les autres. Cette croyance des Khmers « d'en bas » se retrouve dans le manque de confiance qu'on leur attribue en certaines occasions. Une anecdote personnelle illustre ce propos : en octobre 1994, alors que nous suivions – mon assistant et moi-même – un étroit chemin dans la forêt pour rejoindre un essart, un homme brao qui nous accompagnait me fit remarquer en catimini que mon « dévoué assistant » ne voulait jamais marcher juste devant lui et ses compagnons de peur qu'on ne l'assomme et le tue par derrière comme du temps des Khmers Rouges ».

Les manières respectives de concevoir le développement

Les diverses perceptions et manières de voir le monde se traduisent dans les conceptions différentes d'envisager le développement, ou plutôt concrètement le futur. D'une manière générale, ce dernier est essentiellement pensé en termes économiques par le gouvernement. Il s'agit d'intégrer les sociétés indigènes dans l'économie de marché, de les rendre productives en les convertissant à la riziculture irriguée ou en les employant comme travailleurs dans les plantations destinées à voir le jour. Certes, la santé et l'éducation font partie des projets d'amélioration des conditions de vie mais l'usage politique que l'on fait de ces secteurs de développement, tout aussi utiles qu'ils soient, risque de rendre caduque leur véritable objectif (promouvoir le bien-être et l'éveil), en rendant les populations dépendantes d'une aide extérieure et en utilisant l'éducation comme un tremplin pour khmémiser plus que pour épanouir, affranchir et donner des moyens aux individus d'affronter les intempéries du monde moderne.

Il ne vient guère dans l'esprit des Khmers, même parmi les mieux intentionnés, que des populations « non civilisées » puissent apporter leur propre contribution au développement des provinces par la connaissance profonde qu'elles ont du milieu environnant, de la nature et par leurs savoirs élaborés concernant les modes de gestion traditionnelle du monde végétal, animal et minéral. Il s'établit donc une rencontre à sens unique dont sont tout à fait conscientes les communautés indigènes qui, après tout, ne demandent pas mieux que d'intégrer *certain*s éléments du monde khmer. Parallèlement les peuples de la forêt tiennent pour la plupart à conserver des valeurs essentielles auxquelles viennent s'adjoindre un mode de vie scandé par le travail dans les *chamkar* – ou la rizière – et une période de rémission permettant au village de retrouver son unité, de partager des moments intenses au cours des nombreuses fêtes et cérémonies. Remarquons simplement que ces périodes d'intensification des relations sociales ne sont pas plus l'occasion de dépenses inutiles que ne peuvent l'être celles occasionnées lors des grandes fêtes bouddhistes des Cambodgiens.

Très schématiquement, le désir des populations indigènes est de conserver ce qui dans leur mode de vie leur procure satisfaction, d'avoir accès à certains biens de consommation, d'être dégagé de toute précarité économique, de mener une vie paisible, relativement libre, au sein d'une parenté élargie. Pour cela, ils sont tout à fait ouverts à des changements dans la mesure où ils conservent la maîtrise de leur avenir. La sédentarisation totale et la notion de propriété que l'on peut transmettre à ses enfants

constituent de nouvelles valeurs appréciées par un grand nombre d'entre eux. Certains ont l'ambition d'occuper une place reconnue dans la société cambodgienne, et se tournent alors vers les Khmers. Par ailleurs, de plus en plus de femmes et d'hommes se rendent compte qu'ils ont la possibilité de réduire leurs tâches quotidiennes et d'améliorer leur qualité de vie en adoptant de nouvelles pratiques : c'est le cas des femmes soulagées d'amener le riz à piler dans une rizerie automatique, et des hommes enclins à diminuer la taille de leur essart pour s'adonner à la riziculture ou à d'autres formes de cultures de rente. À ce titre, les villageois, tout en reconnaissant qu'ils fournissent un travail énorme et démesuré eu égard aux résultats suffisants mais limités, entendent malgré tout conserver un lopin de terrain essarté non pas uniquement en référence à la tradition, mais tout simplement parce que celui-ci est perçu comme un « champ de sécurité » dont le rendement, même s'il n'est pas excellent, ne sera jamais totalement mauvais et, qui plus est, sera diversifié (plus d'une trentaine de plantes, cucurbitacées, fruits, racines, légumes et tubercules sont ensemencés à côté des nombreuses variétés de riz). À l'inverse, ils voient les avantages de la rizière (moins de travail) mais aussi ses inconvénients inhérents à toute monoculture (risque de perte de récolte lors d'inondation comme en 1994, maladie détruisant une variété unique de semence).

C'est le plus souvent en raison des manques de moyens mis à leur disposition que les populations locales ne modifient pas leurs pratiques. Ceux qui aimeraient constituer des vergers ont du mal à trouver les semences que le gouvernement ne fournit pas, malgré les encouragements à la diversification agricole. Un grand nombre de Tampuan nous disaient qu'ils espéraient qu'un système de prêt gouvernemental soit mis à leur disposition pour acheter les droits de terre, pour investir dans de petites plantations, pour acheter le minimum de matériel moderne nécessaire au lancement des nouvelles pratiques culturelles. Mais ces doléances restent pour l'instant lettre morte. Il semblerait que les Bunong de Mondolkiri s'en sortent mieux en raison du soutien qu'ils bénéficient de la part des Bunong du Vietnam (plantation de café) et du département d'agriculture ayant fourni des intrants (motoculteurs, outillage, etc.) dans les districts de Pitch Rodai et de Koh Nhie. Notons par ailleurs le peu d'attrait envers le travail salarié agricole et, à fortiori, dans les plantations. Des jeunes du district de Thaveng et de Veunsaï nous affirmaient avec véhémence et conviction : « plutôt mourir que faire cela ». L'idée d'un travail avec des horaires contraignants, et dont les biens de la production leur échappent, apparaît ainsi incongru et inacceptable à une grande majorité de villageois.

En guise de conclusion

Si nous adoptons un point de vue délibérément critique dans cette fin de travail, ce n'est pas dans l'intention de dénigrer systématiquement les efforts entrepris par les acteurs du développement, mais pour mettre en lumière certains risques encourus dans un avenir proche si le gouvernement s'engage tête baissée dans une voie trop directrice et sans concertation préalable avec les populations intéressées. On ne peut nier que de très bonnes choses sont en cours de réalisation et l'on ne peut qu'encourager les efforts intentés dans les domaines de la santé, de l'éducation et de l'agriculture. Le problème est de savoir comment et sous quelles conditions mettre en place un développement soutenable, adéquat et approprié aux aspirations des ethnies locales.

Reconstruction identitaire ou élaboration de nouveaux repères ?

Les événements historiques survenus au cours des 25 dernières années ont modifié le faciès régional et accéléré le processus de changement social. Cette période d'insécurité où se sont succédés les conflits armés internationaux, les guérillas, l'avènement des Khmers Rouges, et des régimes politiques les plus divers, a inéluctablement ébranlé et mis à l'épreuve certains repères traditionnels. Nul doute que les stigmates restent profondément ancrés dans la mémoire des peuples de la forêt, au même titre que dans celle de tout Cambodgien.

Au premier abord, il semblerait que c'est principalement la culture matérielle qui a subi d'irréremédiables pertes (les anciens gongs en cuivre, les armements et les bijoux splendides des Kavet, etc.). En fait le traumatisme est plus profond qu'il n'en a l'air, même si les populations restent discrètes au sujet de cette période. Mais loin s'en faut de conclure à un dépérissement total de l'identité proto-indochinoise, ou plus précisément des multiples identités indigènes locales, malgré la diminution, voire l'extinction de certains traits originaux de la culture intellectuelle et matérielle.

En effet, le contenu culturel d'un groupe ethnique peut changer sans que son identité ne s'affaiblisse pour autant. En vivant en 1995 dans un village tampuan du plateau central de Ratanakiri, on constate la persistance des rouages sociaux et des mécanismes de solidarité tels qu'ils existaient il y a 20 ans (Matras, 1983) malgré l'apport de valeurs nouvelles telles l'adhésion à des comportements khmers et l'introduction de l'économie monétaire.

Chaque groupe intègre des éléments nouveaux (imitation de pratiques alimentaires des gens de la plaine, adoption de nouvelles pratiques agricoles) et affirme sa nouvelle identité par ses relations avec les autres groupes humains ; il redéfinit ses frontières socioculturelles par des mécanismes d'exclusion (référence au clan ou au lignage, délimitation d'un territoire) et d'inclusion (mariages mixtes, généralisation des formes de sociabilité entre les groupes ethniques de la province) avec les populations qui l'entourent, et raffermir éventuellement quelques unes de ses particularités utilisées alors comme marqueurs culturels (consommation de la bière de riz, cérémonies pour les ancêtres, pratique de l'essartage). Ne pas tenir compte de cette capacité d'innovation et de manipulation symbolique des référents culturels, c'est oublier la dimension dynamique et créatrice des sociétés indigènes qui sont bel et bien des sociétés en constant renouvellement.

Face à l'amenuisement de traditions anciennes (usage des plantes grasses *pathiel* dont les initiés se servaient pour « l'envol » de l'âme) et face à la disparition de certaines fonctions (les chamanes *Kong* des Kavet et *Pasloep* des Kachok⁶² éradiqués sous les Khmers Rouges), d'autres prennent place sans forcément remplir un rôle strictement identique mais toutefois similaire (la venue des guérisseurs laotiens dans les villages). L'identité peut également se renforcer en se rattachant à un aspect de la vie sociale et matérielle du groupe. Par exemple les Kuy de Stung Treng noyés dans la population khmère affichent leur spécificité moins au niveau de la langue, de la parenté et de l'organisation sociale qu'à la tradition du *Katael*, ce jeu de combat durant lequel les hommes s'affrontent avec un bâton et un bouclier, et qui les a rendus célèbres dans tout le Cambodge.

La richesse et la complexité des langages vernaculaires tendent à s'éteindre chez de nombreux jeunes habitant à proximité de la capitale provinciale. Il ne s'agit là que d'un commencement dont plusieurs anciens des villages nous ont fait part. Il y a tout lieu de penser que la généralisation de l'éducation en Khmer ne fera qu'accentuer le phénomène. C'est bien entendu une perte irréparable pour le patrimoine culturel des populations indigènes car c'est par la langue que se transmet un savoir original irremplaçable et difficilement traduisible (mythes, chansons anciennes, taxinomies des plantes et du monde végétal, etc.). Mais si la langue est importante, la perte ou l'affaiblissement de son usage ne signifie pas automatiquement une perte d'identité dans la mesure où, nous venons de le voir, celle-ci se réaffirme

⁶² Hommes aux pouvoirs supérieurs et dont le charisme n'était pas remis en cause. Certains au nord de la Sésan avaient acquis une notoriété qui s'étendait sur une vaste région.

constamment en fonction de nouveaux repères et évolue suivant les transformations qui s'opèrent dans la société.

En somme, il nous semble inadéquat d'évoquer, *pour l'instant*, la perte d'identité et l'acculturation des populations indigènes du nord-est cambodgien. Ces populations existent bel et bien en chair et en os, et malgré les recouplements avec la culture khmère, elles savent conserver une spécificité sans cesse renouvelée. Bien entendu on trouvera toujours des contre-exemples de familles ayant opté de s'intégrer totalement dans le monde khmer mais là encore, rien n'est immuable. Évoquons l'histoire de cette famille jarai habitant près de Ban Lung : le père avait décidé de ne plus pratiquer de sacrifices et de ne plus réaliser de cérémonies propitiatoires, mais un de ses enfants décida de retourner au village et de reprendre la tradition autrefois suivie par le grand-père. On ne peut s'empêcher de penser ici à la fameuse loi de l'anthropologue Hansen : « ce que le fils veut oublier, le petit fils peut se le rappeler ».

Assimilation ou pluralisme culturel ?

L'intégration des populations indigènes assimilées à des Khmers Leu dans le Cambodge d'aujourd'hui reste encore à faire. À ce titre, trois alternatives sont envisageables. En premier lieu, il est possible de créer des zones protégées comme cela s'est fait dans des régions de l'Inde, de l'Amazonie (Brésil, Venezuela). Cette solution est à la fois salutaire mais critiquable dans la mesure où elle vise à isoler les groupes aborigènes sous prétexte de préserver l'authenticité de leur culture. Écarter ainsi des peuples de toute forme d'ingérence extérieure, et donc du progrès, a quelque chose de malsain car ils sont alors condamnés à devenir « des pièces de musée ». Il va sans dire qu'une telle attitude est contraire aux désirs des peuples de Ratanakiri et de Mondolkiri enclins à tirer profit de certaines données de la vie moderne, sans compter qu'il est déjà trop tard en raison de l'implantation exponentielle des habitants des plaines et de la volonté du gouvernement à exploiter les ressources naturelles et souterraines des deux provinces.

En second lieu, on peut soutenir l'idée d'une assimilation. L'assimilation est un processus qui vise à absorber les populations minoritaires au sein de la population dominante. Elle peut s'effectuer à des degrés divers, plus ou moins brutalement, mais son objectif reste le même. Il vise à modifier les modes de vie dans leur totalité dans un souci d'uniformisation socio-culturelle, religieuse, économique et politique afin d'asseoir l'unité du pays.

Cet argument est fort discutable mais il se retrouve en arrière-plan des discours incantatoires stipulant que les indigènes doivent avant tout devenir de bons khmers, même s'ils sont parallèlement encouragés à conserver leurs folklores (danses, chants, artisanat) susceptibles d'être une source d'attraction touristique, donc d'être un produit lucratif pour le pays.

La troisième solution qui nous semble la plus adéquate est de construire un projet de société plurale. Une société plurale est une société où la diversité est respectée, voire encouragée, au sein d'un consensus national. Elle n'est absolument pas opposée au concept d'unité car elle est censée renforcer celle-ci dans la mesure où chaque groupe socioculturel porteur d'un savoir spécifique est susceptible de contribuer originalement à la résolution de problèmes particuliers. C'est ainsi qu'il y aurait beaucoup à apprendre des Tampuan, des Jarai et des Brao sur leur façon spécifique d'utiliser, de gérer et de comprendre les écosystèmes naturels, sur leur technique de construction apparemment simples, mais si dignes d'intérêt. Cette solution est également la plus ardue et la plus longue à mettre en place car elle implique le dialogue, la concertation, la connaissance de l'autre et la reconnaissance de son altérité, la tolérance et la volonté concrète de partage. Elle demande avant tout des qualités humaines plutôt que des investissements matériels extravagants. Il ne s'agit pas d'une utopie de philosophe si l'on pense aux bénéfices mutuels que chaque groupe, majoritaire et minoritaire, peut tirer d'une telle expérience : les conflits issus de l'injustice sociale, de la domination et de la ségrégation en seraient alors assouplis, pour ne pas dire évités en grande partie. La situation de dépendance et de soumission des populations indigènes des provinces du nord-est n'a pas encore atteint un point de non retour et il est encore possible de choisir cette voie. Toutefois on ne peut s'empêcher d'être un brin pessimiste lorsqu'on voit se profiler à l'horizon les intentions de quelques décideurs et de certains acteurs du développement.

De la remise de diplômes de bonne conduite aux villages ayant adhéré sagement aux politiques de khmérisation (Jonsson, 1992 : 2) en passant par les jugements fantaisistes de certains promoteurs d'une vie nouvelle jusqu'aux ventes de terres massives entérinées par des hauts fonctionnaires à Phnom Penh, on est en droit de se demander si ce que l'on appelle développement des populations indigènes n'est pas un malentendu, au mieux une grande farce, qui marque le début de l'asservissement des sociétés dites marginales. Ce refus manifeste de comprendre autrui en fonction de ses catégories propres traduit le malaise et le déni des sociétés modernes – le

Cambodge y fera-t-il exception ? – à concevoir l'élaboration d'une véritable société plurale dont la diversité ethnique serait source de richesse, de potentialités multiples, d'espoir, et une preuve de tolérance. Celui qui a eu la chance d'approcher ces populations, d'écouter leurs mythes, de constater leur courage et leur manière de travailler, de partager leurs moments de vie, leurs fêtes, leurs joies et leurs déceptions ne peut que sortir lui-même enrichi d'un nouveau savoir et d'une vision du monde insoupçonnée. Cet observateur attentif ne peut en conséquence qu'inciter les décideurs politiques et les instigateurs d'un développement strictement économique à nuancer leurs positions, et les inviter à écouter les messages que veulent nous transmettre ces civilisations. Mais peut-être est-ce là une naïveté d'anthropologue.

Perspectives

Le développement socio-économique des populations proto-indochinoises semble avoir atteint un stade initial de vulnérabilité eu égard aux influences extérieures. Cette vulnérabilité est liée aux politiques de développement qu'envisage de mener le gouvernement, à l'intensification des interactions avec les gens de la plaine mais surtout à l'intrusion non contrôlée – et qui ne fait que commencer – des compagnies privées étrangères et nationales qui cherchent à s'approprier les territoires boisés. Qui plus est, se servir des villages comme attrait touristique mérite réflexion et prudence quand on voit les dégâts causés par le tourisme « tribal » en Thaïlande et d'autres pays d'Asie.

Les pratiques agricoles doivent inéluctablement changer avec l'accord des populations locales. Pour l'instant, le gouvernement envisage les plantations d'hévéas, le cajou, le café, le poivre, la polyculture maraîchère et l'élevage. Mais dans l'immédiat il n'y a pas d'engrais, d'outillage, de formation technique, ni de sélection bovine et caprine pour améliorer l'élevage. D'autre part des compagnies étrangères (Indonésie, Malaisie, Taiwan, Japon, Corée) viennent régulièrement entamer des négociations, en particulier pour planter le palmier à huile dont la culture intensive sur les hautes terres est loin d'être reconnue comme viable par les experts agronomes. Si rien n'a commencé pour l'instant à Mondolkiri, ce n'est pas le cas à Ratanakiri où la première usine a inauguré ses portes début 1995. Depuis, il y aurait à compter d'octobre 1995 plus de 60 000 hectares de zones boisées accordés à une dizaine de compagnies proposant des plans de gestion de la forêt et des reconversions en cultures de rente, sans parler des 1,5 million d'hectares dans le nord-est concédés à l'Indonésie. Il est clair que les Proto-Indochinois

habitant sur les terres basaltiques comptant parmi les plus riches du Cambodge sont un obstacle pour ces compagnies, pour les personnalités du gouvernement et les ministères qui cherchent à développer leur pays, encore exsangue et à peine sorti de la guerre, en essayant de faire rentrer le plus rapidement possible des devises. C'est bien entendu oublier qu'à terme ce type de développement n'est pas « durable » et que rien ne garantit que les investisseurs étrangers (ou nationaux) respecteront les clauses des contrats, comme le montrent les expériences passées en d'autres endroits de la planète (Surinam, East Timor, Thaïlande, Inde, etc.).

Tant qu'il est encore temps, deux conditions sont indispensables pour assurer la protection et le respect de l'identité des Proto-Indochinois. Au niveau législatif, la reconnaissance de leur citoyenneté cambodgienne⁶³ puis le droit à la terre, la reconnaissance de leurs titres de propriété constituent la base de toute autre action. Sans ces droits essentiels, tout projet de développement se construit sur un panier sans fond et risque fortement de ne servir à rien. En second lieu, il est nécessaire de faire participer les populations à leur propre devenir et de les laisser décider en dernier ressort. Quatre décennies de développement dans les pays du sud ont bien montré que toute action menée par la contrainte n'aboutit qu'à un échec souvent irrémédiable pour les deux parties (les développeurs et les développés). Toute intervention extérieure de la part d'un gouvernement ne peut avoir qu'une fonction consultative sous peine de réitérer une attitude coloniale qu'il est le premier à remettre en question lorsqu'il s'agit, à juste titre, de revendiquer la souveraineté du pays au regard des puissances étrangères. De leur côté, s'il l'on peut encore admettre que les populations indigènes doivent modifier leurs pratiques culturelles, réduire leur superficie d'essartage, et s'adapter à un environnement nouveau, il n'empêche qu'elles doivent également être au courant de ce qu'elles risquent dans un cas comme dans un autre. Les coûts sociaux, économiques et culturels qui accompagnent les changements, qui sont le plus souvent des ruptures, méritent alors d'être clairement évalués avant et non pas après que les initiatives de développement soient engagées. C'est essentiellement par la connaissance et par la compréhension mutuelle des enjeux qui se trament d'un côté comme de l'autre qu'il sera possible de jeter les jalons d'un développement relativement cohérent susceptible d'améliorer la qualité des relations interethniques.

⁶³ Pour l'instant (à l'époque de l'écriture du présent texte en 1996) à l'état de proposition. Récemment le conseil des Ministres a urgé la chambre des députés d'examiner la loi sur la citoyenneté.

Bibliographie

- BARADAT R., 1941 – Les Samrê ou Pear. Population Primitive du Cambodge, *BEFEO*, 41(1), Paris, pp. 1-100.
- BARTH F., 1969 – *Ethnic Groups and Boundaries : the Social Organization of Culture Difference*, London, George Allen and Unwin.
- BOULBET J., 1974 – Phnom Kulen, Paysage Rural Particulier au Cambodge, *Etudes Rurales*, Paris, 53-56, janv.-déc.
- BOULBET J., 1975 – *Les Paysans de la Forêt*, Paris, EFEO, 147p.
- BOURDIER F., 1995a – *Les Populations du Keth de Ratanakiri*, Phnom Penh, FNUAP, 18p.
- BOURDIER F., 1995b – *Connaissances et Pratiques de Gestion de la Nature dans une Province Marginalisée du Cambodge*, Rapport final d'une mission sur le thème de l'environnement au Cambodge, Phnom Penh-Paris, Aupelf/Uref, 97p.
- BOURDIER F., 1995c – *Représentation et Socialisation de la Nature chez les Proto-Indochinois de Ratanakiri (nord-est du Cambodge)*, 5ème journée de géographie tropicales sur les pratiques et gestion de l'environnement, Bordeaux, 6-8 septembre, 15p.
- BOURDIER F., 1995d – *Health, Women and Environment in a Marginal Region (North-East of Cambodia)*, Cuban National Committee of the IGU « Environment, Society and Development », Cuba, July 31-August 5. 16p.
- BOUROTTE B., 1955 – Essai d'Ethno-histoire des Populations Montagnardes du Sud-Indochinois, *BSEI*, 30 (1), pp.1-116.
- CONDOMINAS G., 1957 – *Nous Avons Mangé la Forêt de la Pierre-Génie Gôo*, Paris, Mercure de France, 493p.
- CONDOMINAS G., 1965 – *L'Exotique est quotidien. Sar Luk, Vietnam Central*, Paris, Plon (collection Terre Humaine), 538 p.
- CONDOMINAS G., 1983 – Aspects Ecologiques d'un Espace Social Restreint en Asie du Sud-Est. Les Mnong Gar et leur environnement, *Etudes rurales*, Paris, 89-91, pp.11-76.
- CUPET P., 1900 – Voyage au Laos et chez les Sauvages du Sud-est de l'Indochine, Mission Pavie, *Géographie et Voyage*, 3 volumes, Paris, Henri Leroux, 428p.
- DOURNES J., 1977 – *Pötao, une Théorie du Pouvoir chez les Indochinois Jarai*, Paris, Flammarion, 363p.
- FOREST A., 1979 – *Le Cambodge : Histoire d'une Décolonisation sans Heurt*, Paris, L'Harmattan.
- KINNON (MAC) J., 1986 – Structural Assimilation and the Consensus : Clearing Grounds on which to rearrange our Thoughts in Vienne B. *et al.* : *Hill tribes*, Thailand, pp. 303-359.
- KIRSCH A. T., 1973 – *Feasting and Social Oscillation. Religion and Society in Upland Southeast Asia*, Data Paper n°92, Southeast Asian Programme department of Asian Studies, Cornell University, Ithaca, New-York, 37p.
- LAFONT P. B., 1960 – *Les Recherches Ethnologiques au Centre Vietnam*, Rapport au Colloque sur les Recherches des Instituts français des Sciences Humaines en Asie, Paris.

- LECLÈRE A., 1903 – *Sur le Roi du Feu et le Roi de l'Eau dans une Chartre de Fondation d'un Monastère Bouddhique*, Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et des Belles Lettres, Paris, p.377.
- LÉVI-STRAUSS C., 1961 – *La pensée sauvage*, Paris, Plon.
- MAÎTRE, H., 1912 – *Les Jungles Moi*, Paris, Larose, 578p.
- MALRAUX, A., 1930 – *La Voie Royale*, Paris, Grasset.
- MATRAS-TRoubETZKOY J., 1983 – *Un Village en Forêt. L'essartage chez les Brou du Cambodge*, Paris, SelaF, 429p.
- MOURA J., 1883 – *Le Royaume du Cambodge*, Paris, Leroux, 2 vol.
- PORÉE-MASPÉRO, E., 1962-1964-1969 – *Études sur les Rites Agraires des Cambodgiens*, thèse, 3 vol., Paris.
- SOK KIM, 1991 – *Le Cambodge entre le Siam et le Vietnam*, Paris, Ecole Française d'Extrême-Orient.
- STEINBERG D. J., 1957 – *Cambodia, it's People, it's Society, it's Culture*, New-Haven, Human Area File Press.
- WHITE J., 1995 – *Of spirits and services. Health and healing amongst the Hill tribes of Rattanakiri province*, Report for Health Unlimited, Ratanakiri, Integrated Health Programme, Phnom Penh, 89 p.

Chapitre 5

De la Sésan à la Srépok : racines et destin

*Toi Barang, tu es comme un oiseau qui vole de village en village
et qui après s'envole dans son pays*
Une femme kavet, 1995

Dans la présentation qui va suivre, je vais aborder un univers culturel qui n'est pas celui du bouddhisme, des épigraphies, ni de l'ancienne littérature khmère ou du paysan cambodgien des plaines décrit par Jean Delvert¹ mais celui des peuples de la forêt. Je prendrai appui sur mon expérience personnelle de recherche à Ratanakiri et Mondolkiri en 1994 et 1995, et je tenterai également de faire le point sur les études réalisées sur les populations indigènes de ces régions qui, pour la plupart des Khmers et peut-être même pour un certain nombre de chercheurs spécialistes du sud-est asiatique, restent encore relativement méconnues.

Avant de passer en revue certains des faits et problèmes qui me semblent particulièrement importants pour une introduction à la connaissance des groupes ethniques du Cambodge, il n'est pas inutile de brosser un tableau très général de la situation actuelle mais surtout de proposer une manière d'appréhender le phénomène de la pluriethnicité qui nous permettra, sommes toutes, de mieux comprendre ces populations dans leurs assises conjoncturelles, sociales et géographiques. Je concentrerai principalement mon exposé sur les deux provinces du nord-est, étant donné le manque crucial d'informations concernant les groupes ethniques de la région de Pursat et des autres provinces de l'ouest et du sud du pays qui, pour des raisons politiques et de sécurité, restent peu accessibles, donc difficiles à étudier.

Caractères généraux des populations du nord-est

Tout d'abord une question de terminologie reste à préciser. Les groupes ethniques qui peuplent traditionnellement les forêts de Ratanakiri et

¹ Jean Delvert, *Le paysan cambodgien*, Paris, 1961, PUF

Mondolkiri relèvent du même substrat culturel, ce que Condominas et Haudricourt ont dénommé « Proto-Indochinois »² et que l'on retrouve au Vietnam ainsi qu'au sud du Laos. À l'inverse des termes dépréciatifs employés antérieurement par les explorateurs, les voyageurs et les premiers chercheurs tels que *Moi* (sauvage), *Kha* (esclave), *Phuong* (montagnard), et d'une autre série de termes encore, à mon sens, trop subjectifs ou inexacts tels que primitifs, *Khmer leu* (les Khmers d'en haut), tribaux ou minorités ethniques (alors qu'elles sont majoritaires dans de vastes régions qui constituent leurs territoires ancestraux), le vocable Proto-Indochinois désigne de façon plus objective un ensemble de populations dont le mode de vie représente le stade le plus ancien et techniquement le moins développé dans la région de l'Asie du sud-est continentale, sans pour autant signifier une absence d'institutions sociales et culturelles élaborées. Le mot *highlander* employé dans la littérature anglaise précise la position géographique généralement occupée par ces groupes mais elle n'a malheureusement pas d'équivalent en français et la traduction khmère du terme montagnard – outre le fait qu'il y n'a pas de montagnes dans les régions habitées du nord-est – est entachée d'une signification péjorative qu'elle n'a pas en français ou en anglais. Par commodité, il est toutefois possible d'accepter des expressions telles que populations indigènes, autochtones, et celle de *chunnchieb*³ si l'on veut prendre une terminologie locale adoptée par tous les groupes ethniques et dont ils se servent eux-mêmes pour se désigner collectivement par opposition aux Laotiens et aux Khmers qui viennent s'installer dans la région.

On ne le redira jamais assez : un recensement minutieux, tant démographique qu'historique et social des différents groupes au niveau national reste encore à faire. La plupart des provinces donnent actuellement des estimations numériques qui restent sommes toutes aléatoires non seulement quant au dénombrement mais quant à la terminologie employée⁴. C'est ainsi que le Ministère des affaires intérieures fournissait en 1995 une liste de 15 groupes indigènes en ajoutant une catégorie « autre » comprenant 3 700 personnes, le Ministère des affaires religieuses en comptait plus de trente-trois en 1992, tandis que le Ministère du planning en identifiait plus d'une vingtaine en 1981. Suite à mon propre recensement en 1994 dans les

² Georges Condominas et André Georges Haudricourt, Première contribution à l'ethnobotanique indochinoise, *Revue internationale de botanique appliquée*, 1952, 32, pp. 19-27.

³ Il s'agit d'une abréviation de la locution khmère *choonchiet piaktek* qui signifie minorités. Les villageois se dénomment ainsi choonchiet Tampuan, choonchiet Brao, etc.

⁴ Par exemple un clan d'une ethnie identifié comme un groupe à part.

provinces du nord-est du pays, il y aurait 11 groupes de souche proto-indochinoise dont 8 sont représentés à Ratanakiri et cinq à Mondolkiri, représentant un total d'au moins 75 000 indigènes rien que pour ces deux provinces. D'autres groupes qui habitaient encore les massifs de l'extrême nord-est il y a une trentaine d'années ont quitté le territoire lors des bombardements américains puis lors de l'avancée des Khmers Rouges et se sont réfugiés soit au Vietnam – c'est le cas des Kayang – soit au Laos – c'est le cas des Kanieng. Par ailleurs, si l'on remonte plus loin dans le passé (début du siècle), les Halang auraient habité le long du fleuve supérieur puis aurait été chassés par d'autres groupes vers la « queue du dragon » avant de migrer définitivement plus à l'est au Vietnam au début des années soixante.

Les groupes les plus nombreux sont les Bunong – communément dénommés Phnong de nos jours – à Mondolkiri avec 19 000 membres, et les Tampuan (18 000), les Jarai (14 000) et les Kreung (14 000) à Ratanakiri, auxquels il faudrait ajouter les Kuy (14 200) à l'ouest de la province de Stung Treng. Viennent ensuite les Brao au nord-ouest de Ratanakiri (5 500), les Kavet répartis entre Stung Treng et Ratanakiri (4 000), les Stieng au sud-ouest de Mondolkiri et à Kratie (3 200), les Kachok de Ratanakiri (2 200), les Kraol au nord de Mondolkiri et de Kratie (1 960), les Lun qui habitent le long de la rivière Sésan (300) et les Rohong. D'après diverses sources non vérifiées notons, en dehors des deux provinces précitées, les Mel de Kratie (2 100), les Pear et les Samrê des provinces de l'ouest (1 500), les Saoch de Kampot (75) cités par Adélmard Leclère au début du siècle, les Souy de Kompong Speu (1 200), les Robel (1 640) et toute une série d'autres groupes tantôt non localisés, tantôt non dénombrés, tantôt mal identifiés et dont l'existence en tant que groupe particulier (ou non absorbé, survivant) reste à démontrer (les Prov, les Thmau, les Kola, les Poang, les Kaning, les Anang, les Sispre, les Thnal, etc.).

La distribution spatiale des groupes indigènes est loin d'être homogène. À Ratanakiri, le plateau central, appelé plateau des Tampuan, qui correspond à un interfluve aux terres basaltiques, représente la zone la plus peuplée. Ce n'est guère étonnant car on se trouve en présence d'un écosystème très diversifié, très boisé et possédant les terres les plus fertiles. Inversement les zones de forêts claires sont totalement inhabitées et inexploitées, en tout cas jusqu'à une période récente quand la riziculture n'était pas encore adoptée par certains villages indigènes. Les biotopes riverains de la Sésan et du nord de la Srépok sont davantage le lieu de prédilection des Laotiens (pour la pêche), des Chinois (pour le commerce) que des populations indigènes à l'exception des Kachok qui depuis plus d'une cinquantaine

d'années ont développé la culture irriguée du riz et des Lun, un des rares groupes indigènes à pratiquer la pêche sur le grand fleuve du nord. Au-delà de ces deux limites fluviales, l'habitat humain est négligeable : le sud de la Srépok qu'Henri Maître avait dénommé « le désert des forêts claires » est quasiment inhabité. Quant au nord de la Sésan, où l'altitude s'élève jusqu'à 1 600 m au fur et à mesure que l'on se rapproche de la frontière laotienne, on ne rencontre que les Kavet et quelques hameaux de Brao disséminés le plus souvent en bordure de petites rivières, affluents de la Sésan. Notons que la partie septentrionale de Ratanakiri était davantage peuplée avant l'ère du Sangkum, notamment par les Brao, et peut-être par les Lun, dont les villages étaient à plusieurs jours de marche à travers une forêt dense, avant qu'ils ne soient déplacés, par le gouvernement khmer, dans les années soixante sur les berges du fleuve. Mais il ne faut pas se tromper sur la nouvelle apparence de la répartition spatiale entre l'interfluve et l'écosystème fluvial : les villages se trouvent à proximité des fleuves mais les champs de culture sur brûlis où la majorité des villageois habitent entre six et huit mois de l'année restent situés sur les collines boisées à plusieurs heures de marche, jusqu'à une dizaine de kilomètres. Une carte qui montrerait la localisation administrative des villages, dont certains n'ont qu'une existence virtuelle, ne correspondrait aucunement à la répartition exacte de la densité humaine.

D'une manière générale les villages, éloignés les uns des autres, ne sont presque jamais en bordure des chemins : une nette préférence est affichée pour que l'habitat soit entouré de hautes forêts protégées de toute action anthropique. La configuration classique à Ratanakiri du finage villageois est donc un ensemble de maisons groupées, situées à l'intérieur d'une vaste zone de forêt comportant des endroits réglementés, sacrés, qu'il est interdit de couper et d'autres qu'il est possible de mettre en valeur pour une période restreinte, moyennant certaines précautions rituelles. La disposition spatiale varie quelque peu à Mondolkiri. Les villages sont tantôt « ruralisés » dans les districts de l'est et du nord, tantôt dispersés par groupements (une réminiscence des *Krom Samaki* mis en place durant la période vietnamienne) et les essarts sont installés sur les pentes drues des collines et dans les thalwegs qui sont les seuls endroits de la région centrale autour de Sen Monorom où les forêts denses persistent.

Les Proto-Indochinois offrent par ailleurs une diversité linguistique remarquable au sein d'un espace relativement restreint. Au Cambodge, on retrouve des ethnies appartenant à la famille austro-asiatique (ou môn-khmer) à l'image des Brao, des Tampuan, des Stieng, des Bunong et à la famille austronésienne (ou malayo-polynésienne) tels les Jarai et les Radhe. À l'intérieur

de la famille môn-khmer plusieurs groupes et sous-groupes linguistiques se distinguent. C'est ainsi que les Brao, les Kavet, les Kreung auxquels je rajouterai les Lun appartiennent au même groupe et utilisent des dialectes voisins. Quoi qu'il en soit, le multilinguisme est de mise dans les sociétés proto-indochinoises et la plupart des individus d'une ethnie sont capables de parler deux, trois, voire plusieurs langues vernaculaires dont certaines ont parfois peu de choses en commun, à l'image du Kreung et du Jarai. Cette capacité à être polyglotte, indiscutablement liée à une proximité géographique, est renforcée par l'ancienneté des contacts avec les Khmers et surtout avec les Laotiens, la fréquence des relations interethniques due à l'intensité des échanges commerciaux, les alliances maritales et la conjoncture historique récente, dans la mesure où pendant la période khmère rouge les villages furent regroupés et les mariages entre individus d'ethnies différentes systématiquement privilégiés.

Très schématiquement, ce qui caractérise le style de vie des peuples de la forêt par rapport aux peuples cambodgiens des plaines, c'est une organisation sociopolitique qui repose sur le village dont la taille varie de 50 à 400 habitants (pour une moyenne de 250 individus), des pratiques culturelles principalement itinérantes mais circonscrites à l'intérieur d'un territoire où le riz est la plante principale⁵, de nombreuses activités de prédation (chasse, pêche, cueillette) assorties d'une remarquable connaissance du milieu naturel, un habitat mixte comprenant d'une part le village groupé en rond ou en carré où les villageois résident seulement quelques mois de l'année entre deux cycles agricoles (de décembre à mars) et d'autre part la maison individuelle en bambou au milieu de l'essart, qui s'avère, en fait, la demeure principale durant les travaux des champs, de facture souvent plus belle et mieux entretenue que celle du village, où la famille entrepose les récoltes successives des différentes variétés de riz. Toutefois la spécificité de ces populations réside dans la relation privilégiée qu'elles entretiennent avec leur environnement écologique. Les innombrables modes d'acquisition du monde végétal et animal et les savoirs techniques qui en découlent leur permettent d'être autonomes (en dehors du sel) même si les produits manufacturés pénètrent de plus en plus les villages (habits, tabacs, nouveaux aliments, etc.).

⁵ Le riz de pluvial ne correspond pas à un stade agricole plus ancien que celui du riz irrigué. André Georges Haudricourt a montré que le riz sauvage est une plante aquatique, d'abord mise en culture irriguée. Par la suite des variétés de riz « sec » ont remplacé l'igname qui demandait davantage d'attention.

Mais plutôt que de se rapporter à une définition anthropologique au bout du compte abstraite, il est intéressant de se pencher sur la manière dont, par exemple, un Tampuan, se perçoit et agit de façon à valider sa « tampunitude », dans ce cas les principaux faits observés ou mentionnés par eux-mêmes sont : une parenté qui s'étend en dehors du village sur qui l'on peut compter dans les moments difficiles (maladie, surcroît de travail, mauvaise récolte, conflits avec des étrangers), une capacité à savoir tout faire soi-même (il n'y a pas de spécialistes en dehors de quelques forgerons et chamanes), un refus pour la plupart des hommes et femmes à concevoir un travail salarié avec des horaires contraignants, une liberté dans la manière d'organiser son travail, une volonté partagée de vivre ensemble, un sens profond de la fête qui se retrouve lors des multiples cérémonies religieuses où la bière de riz coule à flot pendant de longues heures.

Mais que connaît-on au juste de ces populations ? Les travaux scientifiques menés auprès des peuples de la forêt sont, en fait, extrêmement rares au Cambodge. À cet égard certains moments de l'histoire de ces communautés seront ignorés à jamais, en dehors de quelques ersatz d'informations disséminés çà et là dans des récits de voyageurs en quête d'extraordinaire, des comptes rendus d'administrateurs, des descriptions de colons. À l'inverse des populations indigènes du Vietnam étudiées par quelques ethnologues occidentaux dont on ne pourrait ici donner la liste exhaustive mais dont on citera pour mémoire Jacques Dournes (Jarai, Maa), Georges Condominas (Mnong Gar), Pierre Guilleminet (Bahnar, Sedang, Jarai), le père J. Kemlin (Bahnar, Rôngao), B. Y. Jouin (Jarai, Radhe) et l'historien Gerald Hickey (populations indigènes du centre du Vietnam), les populations indigènes du Cambodge font figure de parents pauvres. Signalons tout d'abord l'œuvre pionnière d'Henri Maître au début du siècle qui, envoyé par le gouvernement colonial, fut le premier à tenter une étude systématique des populations de « l'hinterland moi » et de la géographie locale mais dont la mort tragique à Mondolkiri en 1915 mit une fin brutale à ses investigations. Par la suite, après avoir mentionné les travaux de Jean Boulbet autour de Phnom Kulen et à Mondolkiri sur les différentes formes de mises en valeur de l'espace par les Proto-Indochinois, ceux de Jacqueline Matras-Troubetzkoy qui est la seule avant les années soixante-dix à avoir réalisé une véritable monographie et à avoir étudié sur une longue durée les modes de vie et les pratiques culturelles dans un village brao, et enfin ceux de Morizon, René Baradat et de Marie-Alexandre Martin chez les Pear-Samrê, on a malheureusement fait le tour des principaux écrits qui vont au-delà des descriptions certes intéressantes mais souvent trop brèves et éparpillées qui

se retrouvent dans les journaux de voyage – plus nombreux cette fois-ci – d’aventuriers, de journalistes et d’explorateurs (J. Taupin, André Baudenne, J. H. Hoffet, Dr. Harmand), de fonctionnaires coloniaux (Colonel Cupet, Pierre Bitard) et d’écrivains (André Malraux). D’autres auteurs spécialistes du Cambodge, généralement des administrateurs coloniaux, ont effectué de précieuses incursions auprès des populations indigènes, étudiant leurs rapports avec les populations dominantes (Khmers, Thaïlandais, Laotiens, Vietnamiens) à l’image d’Adélmard Leclère dans sa monographie de la province de Kratie qui s’intéresse sur les Phnong, de Moura dans son ouvrage sur le royaume du Cambodge et d’Henri Mouhot qui traversa plusieurs fois les contrées centrales de l’Indochine au XIX^e siècle.

Après vingt cinq ans de vide scientifique total pour les raisons politiques que l’on sait, des recherches reprennent timidement avec Joanna White qui travaille sur les problèmes de santé et sur les droits coutumiers, Sri Redjeki Sugiarti qui se penche sur les relations de genre, et l’auteur de ces lignes, ayant débuté ses recherches sur les relations entre écosystèmes sociaux et écosystèmes naturels, tout en s’intéressant aux questions de changements sociétaux par le biais des relations interethniques. Bien entendu, la connaissance des travaux sur les Proto-Indochinois du Vietnam et du Laos peut servir de guide à la compréhension de ceux du Cambodge étant donné que certains groupes sont les mêmes (bien que leurs histoires divergent à un moment donné) et, comme il a déjà été mentionné, qu’un même substrat culturel subsiste.

Parallèlement un nouveau type de recherche-action se met en place. Il consiste en missions courtes commanditées par des organismes de développement dont le nombre va croissant à Ratanakiri. C’est peut-être utile et mieux que rien, quoique si l’on regarde de plus près les conditions de réalisation et la manière dont les experts-chercheurs sont restreints dans le temps, liés idéologiquement et financièrement, on est en droit d’en douter. Il ne s’agit pas, au nom de l’urgence et de la précarité du devenir écologique des provinces du nord-est par exemple, de phagocyter la recherche fondamentale dénuée de tout caractère utilitariste. C’est d’ailleurs par elle, je pense, qu’il faudrait commencer au risque autrement de se demander sur quelles bases reposeront les trouvailles et les recommandations des militants de l’action. Plus insidieux encore, les expériences en matière de recherche appliquée au développement dans les pays limitrophes donnent matière à réflexion sur celles qui sont en voie de préparation au Cambodge. Cette pratique est justifiable mais jusqu’à un certain point toutefois : il est évident qu’aucune histoire ne se répète de façon identique et de toutes manières les

données environnementales, politiques, sociales, économiques et culturelles ne sont jamais les mêmes. Il est également dangereux comme le font certaines organisations internationales de vouloir tirer des leçons de la recherche effectuée en d'autres lieux géographiques et en d'autres contextes socioculturels *avant* d'entamer une véritable recherche dans le lieu du projet même. Soit dit en passant, je tiens à noter ici que des responsables locaux d'organisations internationales, fonctionnant paradoxalement en cercles fermés, organisent des rencontres avec des experts chercheurs d'autres institutions internationales travaillant en Asie du sud-est, tout spécialement en Thaïlande, sans pour autant solliciter ni inviter, comme cela s'est fait à Ratanakiri au début de l'année 1996, les rares chercheurs ayant une expérience, si modeste soit elle, de terrain dans la province. Il y a donc un clivage en train de s'opérer entre deux formes de recherche qui traitent pourtant du même sujet. À nous de susciter des terrains de rencontre.

Finalement tout ou presque reste à faire dans le domaine de la recherche sur les populations proto-indochinoises du Cambodge. Un travail de défrichage a commencé mais, au rythme de transformation où vont les sociétés indigènes, un vide dans la connaissance se fait ressentir. Les spécialistes des textes anciens peuvent contribuer à ce travail mais exceptionnels sont les témoignages évoqués par les chroniques royales et rares sont les reliques de littérature khmère qui se penchent sur ces régions, en dehors des Annales où l'arrière-pensée des collines et des forêts était principalement décrit comme une manne potentielle de travailleurs et d'esclaves dont il fallait préciser les termes du trafic.

Fluctuation et émergence des groupes

Je voudrais revenir sur un point qui me semble crucial, celui de la définition de l'ethnicité chez les Proto-Indochinois. Évidemment, évoquer une homogénéité culturelle ne signifie pas une absence de différences et d'identités. De la même façon que des identités distinctives à Ratanakiri comme à Mondolkiri demeurent en l'absence de traits culturels systématiquement tranchés – on retrouve davantage de similarités que de distinctions dans les institutions – on constate que la diversité ethnique persiste en dépit de contacts permanents et sans cesse renouvelés. Un exemple des plus simples au niveau de la culture matérielle : une ethnie maîtrisera le tissage d'un type de couverture, confectionnera une sorte de hotte ou utilisera un outil à la forme particulière et s'en servira comme *marqueur identitaire* pour se différencier d'un autre groupe dont l'artisanat sera caractérisé par des

objets différents. Cette diversité, qui bien entendu s'étend à d'autres domaines que celui du matériel, ne prend d'ailleurs son sens qu'au sein d'une aire étendue d'homogénéité culturelle et linguistique qui dépasse les frontières des deux provinces. En d'autres termes, pour identifier un groupe, il faut le considérer comme faisant partie d'un système plus large incluant les groupes voisins et leurs homologues dont ils sont arbitrairement séparés par une frontière administrative. Les Jarai de Ratanakiri conservent des liens (sociaux, économiques, etc.) avec les Jarai de Pleiku au Vietnam, et il est impossible de comprendre les transformations économiques de la société des Phnong du sud de Mondolkiri sans faire référence à leurs semblables de l'autre côté de la frontière. Plus encore, face à l'interpénétration et l'interdépendance des groupes ethniques – populations indigènes, Laotiens, Khmers, Chinois, Vietnamiens – l'appartenance à un groupe ne peut se comprendre et s'analyser sans faire émerger le contraste entre la rencontre d'une société appelée conventionnellement, et maladroitement, « tribale » et une société considérée comme plus « civilisée ». Ce dernier point mérite que l'on s'y attarde car je pense que la manière dont sont traditionnellement perçues les populations autochtones, c'est-à-dire comme des groupes que l'on peut aisément classer à partir de traits originaux, excentriques, anecdotiques ou folkloriques, constitue une façon de voir autrui, « le sauvage », extrêmement vivace à la fois chez les Khmers, les décideurs politiques du pays, les administrateurs des provinces du nord-est et parfois même chez les chercheurs en quête de classification ethnique. Or cette représentation fictive, outre qu'elle risque de conduire la recherche à une impasse en la circonscrivant à de simples descriptions taxinomiques, suscite davantage de malentendus, de clivages et de discriminations qu'elle n'offre de possibilités de rencontre et de compréhension entre les peuples des plaines et des collines du Cambodge.

Mon hypothèse est que si l'on veut définir succinctement ce que l'on est en droit d'appeler la civilisation proto-indochinoise⁶, il est plus aisé, et peut-être plus censé, de la définir par opposition, ou plus exactement en relation, avec les populations khmères, laotiennes et vietnamiennes qui les entourent plutôt que de la définir de l'intérieur. Il n'existe pas un seul groupe, pas un seul village, aussi éloigné soit-il, qui ne subisse une influence directe ou indirecte de la civilisation des plaines. Certes il est loisible, et tout à fait pertinent, de caractériser les sociétés indigènes de Ratanakiri comme des sociétés sans Etat si l'on veut mettre le politique comme fondement de la

⁶ Yves Goudineau, IRD, communication personnelle.

classification des sociétés comme le fait Pierre Clastres⁷, ou bien de les définir comme des sociétés d'autosubsistance si l'accent est mis sur le mode de production économique à l'image des travaux de Marshall Sahlins⁸. Une clé qui ouvre toutes les portes est une mauvaise clé. Ces conceptions restent tout à fait valables mais demeurent à mon sens sélectives, statiques et réductrices dans la mesure où, partant d'un état de fait à un moment donné d'une histoire désormais révolue, elles postulent implicitement un déterminisme soit culturel, économique ou politique comme base de l'organisation sociale et de ses rapports au milieu environnant plutôt que de considérer ces facteurs comme de simples co-déterminants interdépendants, aux effets synergiques, et dont les poids respectifs ne sont pas immuables. Il serait également possible d'insister comme les ethnologues l'ont souvent fait en Afrique, en Thaïlande et au Vietnam sur certains traits socioculturels récurrents que l'on retrouve d'un côté à l'autre des hauts plateaux et forêts du Cambodge, puis souligner les différences et les spécificités de chacun des groupes : nous sommes en effet en présence de populations qui vivent disséminées dans les zones excentrées du pays, ce sont des sociétés sans écriture⁹ à filiation matrilineaire dont l'organisation fédérative ne dépasse pas celle du village et dont l'habitat dispersé est quasi-sédentaire ; elles pratiquent la culture du riz pluvial sur brûlis et possèdent une forme particulière de religion reposant sur le culte des génies de la forêt et des ancêtres, tout en reconnaissant l'existence d'un Dieu unique créateur, et dont le point culminant est le sacrifice du buffle. On pourrait multiplier à l'infini ces singularités qui nous offrent une vision exotique et non dénuée de réalité des sociétés proto-indochinoises.

Cependant si ces données sont vraies en un sens, elles restent à nuancer pour rendre compte des changements à l'œuvre. En effet ces populations vivent, évoluent, se transforment, se modifient, échangent et empruntent non seulement entre elles mais avec les migrants des plaines qui s'installent de plus en plus nombreux sur les terres fertiles des hauts plateaux. Cela fait plus de deux cents ans que des Laotiens se sont installés par vague dans la région, que ce soit pour l'exploitation artisanale des mines de zircon, pour la

⁷ Pierre Clastres, *La société contre l'État*, Paris, 1975, Ed Minit.

⁸ Marshall Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, 1976, Gallimard.

⁹ Exception faite des Jarai venant du Vietnam dont certains connaissent et écrivent l'alphabet romanisé de leur langage qui fut mis au point par les Français à l'époque coloniale. Notons aussi l'apparition des écritures Mnong ou Phnong (et bientôt d'autres...) par les évangélistes.

recherche de l'or ou pour s'établir sur les berges des fleuves et pratiquer la riziculture. En certains lieux (Andong Meas, Lomphat) les Laotiens, et dans une moindre mesure les Khmers, se sont mélangés aux populations locales, prirent des épouses indigènes et bâtirent une nouvelle société qui s'avère être un agrégat de leur culture lao avec la culture locale. Il y a donc toute une dimension dynamique, vivante, qu'il est important de souligner et qui vient démentir l'idée reçue que les représentants des sociétés dites « primitives » forment des ensembles immuables, intemporels, que l'on peut caractériser par un ensemble de traits culturels nettement identifiables transmis tels quels de génération en génération. Bien au contraire, nous sommes en face de sociétés en constant renouvellement, voire en cours de restructuration avec les nouvelles politiques de développement et les pratiques agricoles récentes qui s'accompagnent d'un glissement progressif vers une économie de marché. Aucune des populations indigènes ne vit – et n'a vécu dans le passé – dans un isolat géographique et social. Toutes sont liées les unes aux autres, à des degrés divers (économiques, politiques, socioculturels), mais aussi avec les civilisations des plaines qui les entourent.

Les provinces du nord-est n'ont jamais été une zone écologiquement impénétrable et inaccessible. Bien au contraire des vestiges archéologiques près de Veunsai au nord de Ratanakiri attestent que la région fut une zone de repli temporaire pour les Cham. Par la suite le contrôle des voies fluviales de transport fut repris par les Khmers puis les Laotiens après le XV^e siècle. Les relations marchandes se sont également développées très tôt : dès le XVII^e siècle, des voyageurs comme le Hollandais G. V. Wuisthoff font état d'activités économiques entre les villes du bord du Mékong (l'actuelle Stung Treng, Kratie, etc.) et les habitants de l'intérieur¹⁰. Les Khmers troquaient le sel et le fer contre l'or, les animaux sauvages, des résines, et autres peaux, cornes, cires, gommes et ivoires provenant de la forêt. La chasse aux esclaves fut une des activités lucratives dominante qui existait déjà au temps de la construction d'Angkor (puisque les populations indigènes fournissaient de nombreux travailleurs) et qui perdura jusqu'au début du XX^e siècle. La traite des indigènes perpétrée par les Khmers, les Laotiens, puis les Thaïs avec la complicité des groupes les plus belliqueux comme les Jarai et les Stieng s'accrut vers le XV^e siècle quand le Laos pris possession des régions nord-est et atteignit son zénith sous la domination du Siam, les trafiquants et

¹⁰ Van Vusthof, Voyages lointains aux royaumes du Cambodge et Laouwen, annoté par Francois Garnier, *Bulletin de la Société de Géographie*, septembre-octobre, 1871.

mercenaires profitant de l'état d'anarchie qui régnait pour développer leur commerce. Henri Maître relate cet état de guérilla endémique entre la Sésan et la Srépok et n'hésite pas à dire que la région des Brao et des Tampuan était systématiquement dévastée par la traite : « ...Traqués comme des bêtes fauves, ils n'osent pas sortir de leur village ou de leurs forêts »¹¹. À Mondolkiri les Bunong se rappellent des incursions des Jarai et des batailles sanglantes qui les opposèrent durant plusieurs décennies. Néanmoins, le négoce humain ne fut pas le seul objectif des relations entre les migrants des plaines et les proto-indochinois. Des échanges plus pacifiques s'établirent avec les villages situés dans la forêt profonde dont les habitants savaient mieux que quiconque reconnaître et gérer les ressources animales et végétales de leur écosystème.

De l'autre côté du pays un autre type de relation s'instaurait et, jusqu'au XVIII^e siècle, les alliances stratégiques se succédèrent entre les Samrê, les Kuy, les Pear et les princes cambodgiens. Ceux-ci utilisèrent les peuples indigènes comme soldats mercenaires dans leur lutte intestine pour le pouvoir. D'autre part, de nombreuses populations indigènes payaient des tributs aux monarques cambodgiens : ainsi chaque année les Pear devaient fournir une certaine quantité de cardamomes et d'autres denrées aux rois d'Angkor, tandis que les *Sadet* Jarai fournissaient encore éléphants et produits précieux à la cour de Phnom Penh jusqu'au milieu du XIX^e siècle¹². Les populations indigènes n'ont toutefois jamais voulu être assimilées au royaume. À l'est, plusieurs rebellions de Stieng, Bunong et Kuy éclatèrent contre l'ordre monarchique dès le XIX^e siècle, bien avant la colonisation française. Il y a donc, au cours de l'histoire mouvementée des peuples de la forêt, toute une dynamique sociale montrant que les groupes eurent des contacts turbulents, amicaux, suspicieux, intéressés et désintéressés, échelonnés sur une plus ou moins longue durée et pour des raisons très diverses (politiques, sociales, économiques, etc.). Dans ce contexte, force est de reconnaître encore une fois que l'identité ethnique chez les Proto-Indochinois est quelque chose de mouvant, qui résulte de l'action et de l'interaction entre les groupes, dans une organisation sociale à l'équilibre sans cesse remis en question.

Il est également tentant d'évoquer – et j'avoue moi-même en être la première victime après avoir vécu plusieurs mois dans un village Tampuan à Ratanakiri – l'équilibre, l'harmonie et la solidarité qui semblent régner lorsqu'on assiste et participe « affectivement » à la vie quotidienne des villageois.

¹¹ Henri Maître, *Les jungles Moï*, Paris, 1912, p. 483

¹² Jacques Dournes, *Pötao. Une théorie du pouvoir chez les Indochinois Jarai*, Paris, 1977, Flammarion.

Or l'ethnologue qui arrive sur le terrain avec sa valise d'idéologies, de rêves et d'imagination, doit non seulement se départir de cette vision tentante mais être conscient qu'en découvrant cette mosaïque fascinante de peuples peu connus, il a une image instantanée d'une situation à un moment donné précis qui peut lui faire oublier que dans le passé les groupes qu'il distingue et observe devant lui, répartis de telle manière sur un territoire défini, se sont déplacés, unifiés, différenciés, séparés, retrouvés, combattus, fraternisés, etc. Nous reviendrons sur ce point plus tard mais il est utile de rappeler que même au niveau d'un village, si on parvient à retracer l'histoire et les généalogies, on se rend compte des nombreuses scissions, des conflits inter et intra-familiaux ayant abouti parfois à de graves événements (tueries, vendettas, bannissements, exode d'une phratrie...). Force est donc de constater que les ethnies apparemment les plus reculées ne sont aucunement des entités paisibles mais des groupes appartenant à un ensemble de population manifestant autant de singularités que de variations et possédant une histoire tumultueuse. C'est ainsi que dans le nord-est du pays, la diversité ethnique persiste en dépit des contacts et on peut même affirmer que les rapprochements entre les groupes sont une condition même de la perpétuation de cette diversité.

En somme, le groupe ethnique ne se définirait plus par lui-même mais il se présenterait comme une catégorie de groupement humain confronté à des situations plurielles et interculturelles. Au niveau théorique cela implique de déplacer – ou tout au moins dépasser – l'analyse du contenu intrinsèque vers l'analyse des catégories ethniques qui émergent à travers les relations entre les différents groupes. Il ne s'agit pas d'évacuer ce qui constitue la substance d'une culture particulière mais de prendre en compte l'importance des échanges et des apports réciproques entre les groupes en présence. Fait remarquable, on retrouve empiriquement l'importance de cette conception de frontière ethnique et d'interrelations entre les groupes lorsqu'on demande aux membres d'une ethnie comment ils se définissent : les individus manquent rarement de mentionner leur identité en fonction de ce que leurs voisins ont en commun avec eux ou au contraire n'ont pas.

Les legs du passé récent et l'histoire réinventée

Afin d'illustrer cette démarche non classificatoire, non rigide et qui ambitionne de saisir l'interface, les points de rencontre entre les différentes sociétés, je vais aborder succinctement le contexte récent des relations entre indigènes du nord-est et gens des plaines, en évoquant la manière dont elles

ont été vécues et interprétées localement. Une brève rétrospective de la littérature orale servira à illustrer cette interpénétration culturelle.

S'il a été dit précédemment que les relations des Khmers et Laotiens avec les ethnies de Ratanakiri et Mondolkiri sont fort anciennes, un nouveau type de rapport va progressivement s'établir dès la colonisation française après la seconde moitié du XIX^e siècle, date à laquelle les premières routes vont être tracées et les premiers aménagements agricoles intentés (plantation d'hévéas, café, pins). Les populations locales vont être soumises, de force si nécessaire, à contribution pour les travaux les plus pénibles. Quelques violents mouvements de résistance contre l'administration française et ses alliés locaux éclatèrent à Mondolkiri au début du siècle, notamment chez les Phnong dont l'insurrection prit fin lorsque les Français boycottèrent le commerce du sel. Toutefois quelques groupes comme les Stieng, quelques Jarai et quelques Bunong refusaient farouchement toute ingérence sur leur territoire et furent stigmatisés en tant que peuples insoumis à l'humeur belliqueuse jusqu'à leur abdication finale en 1938. L'histoire s'est encore accélérée à partir des années soixante. Le tournant décisif, pour ne pas dire fatal dans une perspective à long terme, débuta avec la période Siahnoukiste lorsque, suite à la création des deux provinces de Ratanakiri en 1959 et de Mondolkiri en 1960, il fut décidé de civiliser « les malheureux sauvages » et de promouvoir un essor économique afin d'intégrer la région dans le processus de développement national. Certains textes de l'époque illustrant ce que sera demain la nouvelle génération des Proto-Indochinois se passent de commentaires :

« Les ancêtres de ce jeune homme jadis illettré (au début des années soixante, on montrait souvent, avec photo à l'appui, un habitant de Ratanakiri enfin khmémérisé lisant un texte au micro) étaient depuis toujours des semi-nomades des régions montagneuses couvertes de forêts denses. En proie aux épidémies, affaiblis par la sous-alimentation et à la malaria, vivant en dehors de toute évolution, leur race était en voie de complète disparition. Le Sangkeum s'attacha tout particulièrement, dès son avènement, à aider ces compatriotes déshérités à s'intégrer totalement dans la vie de la nation. Aujourd'hui une partie importante de cette population a accepté de se regrouper dans de grands villages où le gouvernement royal peut leur apporter une aide médicale et économique efficace, y construire des écoles, des dispensaires, etc. »¹³.

¹³ Le Cambodge aujourd'hui, 1960, n°5.

Plus loin :

*« Jusqu'à une époque récente, sa pauvreté semblait irrémédiable.
Aujourd'hui il reprend de l'espoir »*

Ces textes de propagande annonçant l'aube prometteuse d'une ère nouvelle sont non seulement le reflet d'un nouveau renversement des valeurs – l'indigène est celui qui doit être aidé et guidé – mais ils annoncent également ce que le philosophe et anthropologue Francis Affergan nomme le passage de l'altérité à la différence¹⁴ : l'autre, l'homme de la forêt, n'est plus perçu comme quelqu'un de mystérieux, d'éloigné, d'inaccessible et de fondamentalement irréductible à sa nature de sauvage mais comme quelqu'un de différent parce que son évolution a divergé à un certain moment de son histoire, parce qu'il n'a pas eu l'opportunité de suivre la mouvance des civilisations environnantes. Dès lors, « l'homme des bois » a besoin d'assistance afin d'être remis sur le bon chemin et tout, ou presque, ce qu'il a acquis au cours de sa période d'autonomie, est perçu comme inadéquat et doit être modifié afin de rattraper le retard dû à son isolement.

En fait, le soi-disant développement de la région fut entre les mains de militaires. Parallèlement les migrations de familles khmères furent fortement encouragées pour une double raison : peupler afin de mettre en valeur des zones encore très peu habitées et donner l'exemple d'un nouveau mode de vie aux populations locales. Il va sans dire que cet intérêt pour ces régions limitrophes était aussi d'ordre géostratégique car il fallait contrôler les frontières avec le Laos et surtout avec le Vietnam, considéré comme un éternel envahisseur potentiel.

Cette première tentative d'intégration, entrecoupée de quelques révoltes locales (Tampuan et Jarai qui refusèrent de se soumettre aux contraintes du travail dans les plantations d'hévéas), fut néanmoins brève car dès la fin des années soixante un nombre incroyable d'événements allaient se succéder : retraite des troupes Viêt-cong à l'est sur le territoire des Jarai, bombardements américains sur tout le plateau central et l'est de Ratanakiri et Mondolkiri, avancée des troupes régulières nationales, affrontements entre communistes et nationalistes, et installation discrète des premières bases khmères rouges qui, profitant de la débâcle générale, contrôlèrent peu à peu les zones forestières des deux provinces.

¹⁴ Francis Affergan, *Exotisme et altérité*, Paris, 1987, PUF.

Il est malaisé de déterminer à *posteriori* quels types de relations s'établirent entre les troupes de Pol Pot et les populations indigènes. En tout cas il est absurde, et dangereux, d'évoquer une coopération généralisée entre les deux. Il est possible d'évoquer comme David Chandler le fait que les multiples souffrances endurées par les Proto-Indochinois ont créé un terrain favorable à leur ralliement envers une doctrine¹⁵ qui, au départ, les installe sur un piédestal. Pour la première fois de leur histoire en effet, des étrangers des plaines prennent ou tout au moins font mine de prendre leur défense et élaborent un discours valorisant à leur égard : la vie sociale des indigènes devient un modèle de comportement qu'il s'agirait de généraliser à tous les habitants de la nation. Il est aussi indéniable que les populations indigènes bénéficièrent d'un traitement « privilégié » par rapport à celui infligé aux populations des villes. Cependant si certains d'entre eux adhèrent volontairement, d'autres sans grande conviction, des antagonismes se créent dans les villages et il est fréquent que certaines familles isolées ou groupées quittent leur village lorsqu'ils sentent que celui-ci devient contrôlé par les Khmers Rouges. Mais dès que ces derniers commencent à montrer leurs vrais visages, *avant avril 1975*, de nombreux affrontements ont lieu : des luttes opposent certains villageois aux Khmers Rouges et à ceux qui leur sont associés, des villages entiers (Kavet, Brao) sont décimés, d'autres parviennent à fuir et tentent de rejoindre le Laos ou le Vietnam et les survivants de cet exode seront parmi les premiers à rejoindre les forces de libération en exil (dont certaines sont postées au Laos). En d'autres lieux, les villageois kreung, brao et tampuan sont enrôlés par les troupes de Lol Nol et les survivants seront évacués avec leurs familles dans les camps de réfugiés en 1975¹⁶. Durant la période 75-78, les Khmers et Phnompenhois envoyés dans les provinces du nord-est souffriront beaucoup moins que dans d'autres régions. D'après nos propres témoignages et contrairement à ce qui a été dit par ailleurs¹⁷, les cadres locaux enrôlés par les Khmers Rouges sont loin d'être les plus impitoyables. Par ailleurs, comme le souligne Joanna White¹⁸, l'idée souvent mise en exergue d'une similitude entre les modèles communaux des Proto-Indochinois et ceux des Khmers Rouges comme preuve d'un lien

¹⁵ David Chandler, *A History of Cambodia*, Melbourne, 1993

¹⁶ Une importante communauté de Proto-Indochinois vit désormais à Lowell, vers le nord-est des USA.

¹⁷ Marie Alexandre Martin, *Le Mal Cambodgien*, Paris, 1989, p. 201

¹⁸ Joanna White, *The Indigenous Highlanders of the North-East: an uncertain future*, Phnom Penh, Dec. 1995.

entre les deux en dit davantage sur l'influence que les premiers eurent sur l'idéologie des seconds (Pol Pot et Ieng Sary le diront eux-mêmes) qu'il ne démontre l'existence de quelque chose de naturel ou d'inné chez les populations indigènes à être des sanguinaires, des êtres obéissant aveuglément à n'importe quel type d'ordre émanant d'un chef vénéré. De telles hypothèses transformées en quasi-certitudes chez certains auteurs ne sont que le fruit d'une imagination et ne font malheureusement que conforter la volonté inassouvie d'un peuple à chercher à tout prix un bouc émissaire hors de lui-même. Finalement si quelques hommes de la forêt trouvèrent effectivement leur compte en étant promu à des fonctions importantes ou prestigieuses à leurs yeux, et devinrent de fidèles inconditionnels de Pol Pot, la plupart des habitants de Ratanakiri et Mondolkiri, comme les Khmers de tout le pays, ont souffert de la faim, de la déportation, des brimades, des séparations familiales, de l'interdiction formelle de perpétuer leurs traditions culturelles et religieuses.

Si l'identité culturelle fut supprimée momentanément, elle ne fut en aucun cas éradiquée. À la fin des années soixante-dix, les villages se reforment, l'organisation ancienne reprend rapidement le dessus, le culte des ancêtres et les sacrifices aux génies sont à nouveau réalisés au grand jour tandis que la musique des gongs – de ceux épargnés par la destruction des Khmers Rouges – retentit à nouveau. Seuls quelques villageois ayant été initiés à la riziculture à ce moment-là continueront cette pratique agricole au détriment de l'essartage¹⁹. La période vietnamienne, au dire des populations indigènes, ne sera pas tellement marquante à Ratanakiri. Elle le sera un peu plus à Mondolkiri où le système des *Krom Samaki* avec la division spatiale du village en unités de coopération de travail fonctionnera à peu près bien jusqu'au retrait des troupes vietnamiennes au début des années quatre-vingt-dix.

Face à cette histoire très brièvement évoquée, quelles interprétations en donnent les gens de la forêt ? Il est intéressant de constater qu'il n'y a pas de contradictions systématiques entre les sources historiques documentées et l'histoire véhiculée par la littérature orale, la mythologie et certaines épopées. Tout se passe comme si la seconde était une réinterprétation, parfois romancée, imaginaire et poétisée, de faits événementiels qui se sont réellement déroulés.

¹⁹ Cependant plusieurs villages de Kachok, Tampuan, Brao connaissaient et pratiquaient la culture irriguée du riz bien avant l'avènement des Khmers Rouges. Pour la plupart, ils l'avaient appris des Laotiens.

Cela ne signifie pas que la tradition orale soit une source irréfutable pour retracer l'histoire des Proto-Indochinois. Disons seulement que dans certains cas elle peut servir à étayer, éventuellement remettre en question, quelques présomptions historiques concernant le déplacement, l'origine, les contacts entre différents groupes. C'est ainsi qu'il est généralement admis par la communauté scientifique qu'il y aurait des ancêtres communs aux Khmers des plaines et aux populations indigènes (David Chandler, 1993 ; D. J. Steinberg, 1957 ; Maurice Morizon, 1931). D'autres auteurs comme Jacques Dournes estiment que les Jarai et les Cham descendraient d'une même souche. Les Proto-Indochinois de Ratanakiri et de Mondolkiri partagent dans leurs discours cette filiation avec les Khmers, et tous les groupes ethniques se considèrent non seulement comme les premiers hommes de la région, mais aussi comme les frères et soeurs des habitants des plaines. Différents mythes expliquent comment une séparation d'abord géographique puis sociale s'est effectuée en des temps primordiaux (la notion de durée n'a pas d'importance dans le mythe, ce qui compte c'est l'acte fondateur qu'il légitime). Les mythes créateurs varient énormément dans leur contenu, y compris au sein d'une même ethnie, mais la structure formelle reste standardisée et donne l'impression d'une alternance entre une homogénéité de tous les peuples suivie d'une différenciation *a posteriori*. Tantôt les mythes insistent sur ce qui a rapproché les populations dans un passé imaginaire, tantôt ils spéculent sur les raisons de leur spécificité.

Un mythe répandu dans une grande partie de l'Asie du sud-est (Laos, Vietnam) et connu de tout le monde à Ratanakiri raconte l'origine des langues et explique pourquoi les Proto-Indochinois ont un savoir différent et ont perdu l'écriture. D'autres contes traitent de façon détaillée de la création de la terre par le Dieu suprême (*Brab* chez les Kachok) qui amena la vie, développa la nature, les arbres, les hommes, les génies et autres esprits des lieux censés contrôler et censurer les actes intempestifs des humains. Dans ces longs récits qui peuvent durer la nuit entière, le narrateur, en y ajoutant de sa personnalité, évoque la manière dont la société sortit du chaos originel et fut organisée. Sont également retracées les tribulations des anciens héros qui par leurs actes méritoires font justice et veillent à rétablir les iniquités entre les humains. Ces épopées sont assimilables à des textes didactiques dont la morale évoque – dans une atmosphère frivole, comique et remplie de fioritures – les malheurs que peuvent encourir les êtres humains qui manquent aux règles édictées par la société. C'est à l'occasion d'une cérémonie familiale ou collective que les anciens, profitant d'un

moment où les gens se retrouvent, transmettent ces histoires dans une ambiance où, l'alcool de riz aidant, les mimiques, le ton et le rythme employés confèrent un aspect théâtral, émotionnel, vivant et chaque fois original au récit.

Mais les mythes ne sont pas figés. Ils intègrent au fur et à mesure des éléments nouveaux issus des récents contacts et d'événements historiques. Il semblerait ainsi que la proximité des groupes et la qualité de leurs relations (économiques, politiques, guerrières, amicales, etc.) trouve sa justification dans la parole des anciens, celle qu'il est impensable de remettre en question. Car tout mythe contient une dimension sacrée et devient ainsi irréfutable. C'est pourquoi les Khmers, les Laotiens, les Thaïlandais, les Chinois, les Vietnamiens et plus récemment les colons français trouvent leur place dans des légendes qui proposent de nouvelles variantes explicatives de l'origine phylogénétique, du commencement de telle pratique, de la relation spécifique qu'il peut y avoir entre les nouveaux arrivants et les peuples autochtones.

La fonction du mythe est multiple : il en est certains, réservés aux enfants, qui ont une valeur éducative et pratique ; d'autres qui offrent une vision permettant de comprendre l'univers et la place que l'homme occupe dans le cosmos ; certains justifient une norme comportementale particulière à un groupe précis (interdit alimentaire, de chasse, de pratique culturelle pour un clan chez les Jarai et les Tampuan), d'autres encore évoquent des événements marquants ayant été décisifs pour l'évolution du groupe et justifient une situation actuelle par un acte commis par les ancêtres. Mon objectif n'est pas de recenser ici les différents types de narration, mais de rappeler qu'il existe d'autres formes de littérature orale, parlées ou chantées, encore extrêmement vivantes. Je me contenterai d'en évoquer seulement quelques unes.

La littérature orale dont le contenu est très variable d'un groupe humain à un autre ne constitue pas un ensemble de recueils systématisés et uniformément reconnus au sein d'un groupe ethnique, et *a fortiori* chez tous les Proto-Indochinois du Cambodge. Il est possible de déceler une toile de fond commune pour certaines épopées et légendes, pour des chants et des mythes, mais les particularismes, les adaptations locales et les contenus verbaux sont inscrits dans un contexte et nombreux sont les textes qui plongent leurs racines dans des événements précis, parfois intimes et destinés à un petit noyau de personnes.

Le chant est une forme d'expression populaire, appréciée et très répandue chez la plupart des groupes ethniques. Des hommes et des femmes

chez les Tampuan, Bunong et Jarai peuvent être de formidables chanteurs (solo ou duo). Il n'est pas rare de rencontrer à l'occasion de festivités de véritables artistes capables d'entraîner par leurs verbes les autres participants. Bien entendu les mélodies d'amour, tristes le plus souvent, sont les plus fréquentes. D'autres réitèrent des histoires anciennes, mettent en scène des situations complexes, des amours impossibles (entre personnes de même clan, de villages ennemis, etc.) alors que d'autres mélodées au caractère nostalgique évoquent, à la manière des mythes traitant de l'âge d'or, des temps anciens et meilleurs où la chasse était prolifique, où le riz poussait tout seul, où les esprits de la forêt étaient moins ennuyeux...

Des plaintes plus récentes parlent des vicissitudes infligées par les Khmers Rouges aux villageois. Certaines prennent un caractère individuel, dont la connaissance est sûrement restreinte à quelques individus, une famille tandis que d'autres bénéficient d'un plus vaste public. Par exemple un chant mimé raconte le désespoir d'une femme ne pouvant offrir un poulet en sacrifice aux génies pour son enfant malade, de crainte d'être prise sur le fait et châtiée par les soldats de l'Angkar. Une autre psalmodie fréquente chez les Tampuan évoque la cruelle séparation d'une famille : les enfants sont envoyés dans la plaine d'Ochum pour construire une digue, tandis que les parents qui travaillent dans les rizières doivent dormir séparés le soir. Trois ans après lorsque le village est libéré du joug de Pol Pot, la famille découvre que les grands-parents maternels sont décédés sans qu'aucun rituel n'ait été effectué.

À côté de ces oraisons prosaïques, il y a des chants sacrés à l'image des prières religieuses des Phnong. Elles sont adressées aux génies bienfaisants et parfois même au Dieu créateur lors des cérémonies agricoles importantes. De longues incantations sont également proférées quand un grand arbre va être abattu, avant de défricher un pan de forêt, lorsqu'il est demandé aux esprits de bien vouloir laisser les hommes s'installer en un lieu convoité. Il est donc important de saisir, outre le contenu, les circonstances dans lesquelles les narrations se déroulent, dans quels moments de la vie quotidienne elles sont susceptibles d'émerger et pour quelles raisons.

Parmi les chants qui sont en étroite relation avec une activité spécifique, je ne peux m'empêcher d'évoquer ce qui constitue un des souvenirs les plus émouvants de ma vie chez les Tampuan lorsque, à un détour de chemin, aux abords d'un champ défriché, je surpris, à leur insu, et sans qu'elles ne le réalisent, un groupe de jeunes femmes chantant à capella de merveilleuses tirades poétiques adressées à la nature et plus particulièrement aux arbustes qu'elles étaient en train de couper. Des voies

fluettes, au timbre mélodieux, s'élevaient dans la forêt touffue, et imploraient les esprits des lieux de bien vouloir comprendre leur acte, que celui-ci était nécessaire afin de planter le riz, et qu'en échange des oblations seraient faites.

Par ailleurs, les chants des cérémonies religieuses, des mariages et des funérailles accompagnés des fameux gongs – il peut y en avoir jusqu'à treize différents – aux intonations envoûtantes, ajoutent à la richesse de la tradition orale, au même titre que les chants des généalogistes qui retracent les alliances de leur lignée : des individus rencontrés chez les Bunong de Mondolkiri, détenteurs d'une véritable anthologie familiale savent ainsi remonter jusqu'à plus de 15 générations et nommer plus d'une centaine de leurs agnats et cognats. Les chansons enfantines vont des berceuses aux comptines mettant en scène des animaux de la forêt, en passant par la narration de situations cocasses endurées par de malchanceux chasseurs, pêcheurs ou guerriers. Nombreux encore sont les genres poétiques comportant de belles envolées lyriques et les textes coutumiers (juridiques) dont je n'ai pu qu'entrevoir la richesse sans être en mesure malheureusement de la décoder.

La littérature orale des Proto-Indochinois ne sert pas que de support à la transmission du savoir : elle reflète en certains cas leurs conceptions de la vie et nous aide à comprendre leurs pérégrinations, la manière dont les événements historiques sont appréhendés, ce qui fait leurs joies et malheurs, leurs inquiétudes et leurs espoirs ; elle nous enseigne également une philosophie, une éthique des rapports humains. Elle promulgue une forme de sagesse lorsqu'elle nous parle de réciprocité entre les animaux, les végétaux et les hommes, et de l'harmonie existante – ou censée exister – entre les êtres humains et la nature, même si cet équilibre tend à se rompre de nos jours. En effet, remise en question d'un mode de vie qui évoluait à son propre rythme, imposition d'un ordre nouveau, menace d'uniformisation, dégradation de la richesse culturelle dont certaines composantes tombent déjà dans l'oubli : tels sont les risques inhérents au soi-disant développement auxquels sont confrontées les populations indigènes et dont je vais rapidement proposer quelques éléments de réflexion en guise de conclusion à cette présentation.

Des incertitudes pour l'avenir

Ratanakiri et ses indigènes sont à l'ordre du jour. Les touristes commencent à s'y rendre, les ONG affluent : tout le monde se rue dans l'espoir de rencontrer le dernier des sauvages qui habiterait au coin le plus reculé de la forêt. Pour les instances internationales il s'agit de sauver ces malheureux

de la misère, de les « intégrer » dans la nation, dans l'économie-monde, dans la civilisation. À ce titre l'avenir des populations proto-indochinoises est à un stade initial de vulnérabilité eu égard aux influences extérieures. Cette vulnérabilité et non seulement liée aux politiques de développement qu'envisage de mener le gouvernement, à l'intensification des interactions avec les gens de la plaine mais surtout à l'intrusion non contrôlée – et qui ne fait que commencer – des compagnies privées étrangères et nationales qui cherchent à s'approprier les territoires boisés. Qui plus est, se servir des villages comme attrait touristique mérite réflexion et prudence quand on voit les dégâts causés par le tourisme « tribal » en Thaïlande et d'autres pays d'Asie.

Les pratiques agricoles doivent inéluctablement changer mais à condition d'un accord avec les populations locales. Pour l'instant, le gouvernement envisage les plantations d'hévéas, le cajou, le café, le poivre, la polyculture maraîchère et l'élevage. Mais dans l'immédiat il n'y a pas d'engrais, d'outillage, de formation technique, ni de sélection bovine et caprine pour améliorer l'élevage, sans compter qu'encourager les cultures commerciales au dépend des cultures vivrières constitue le premier pas envers une dépendance extérieure. Tant qu'il est encore temps, deux conditions sont indispensables pour assurer la protection et le respect de l'identité des Proto-Indochinois. Au niveau législatif, la reconnaissance de la citoyenneté cambodgienne²⁰ puis le droit à la terre, la reconnaissance de leurs titres de propriété constituent la base de toute autre action. Sans ces droits essentiels, tout projet de développement se construit sur un panier sans fond et risque fortement de ne servir à rien. En second lieu, il est nécessaire de faire participer les populations à leur propre devenir et de les laisser décider en dernier ressort. Quatre décennies de développement dans les pays du sud ont bien montré que toute action menée par la contrainte n'aboutit qu'à un échec souvent irrémédiable pour les deux parties (les développeurs et les développés). Toute intervention extérieure de la part d'un gouvernement ne peut avoir qu'une fonction consultative sous peine de réitérer une attitude à tendance coloniale qu'il est le premier à remettre en question lorsqu'il s'agit, à juste titre, de revendiquer la souveraineté du pays en regard de puissances étrangères. De leur côté, si les populations indigènes doivent modifier leurs pratiques culturelles, réduire leur superficie d'essartage, et s'adapter à un environnement nouveau, elles doivent également être au courant de ce

²⁰ Pour l'instant à l'état de proposition (draft). Récemment le conseil des Ministres a urgé la chambre des députés d'examiner la loi sur la citoyenneté.

qu'elles risquent dans un cas comme dans un autre. Les coûts sociaux, économiques et culturels qui accompagnent les changements méritent alors d'être clairement évalués avant et non pas après que les processus de développement soient engagés. C'est essentiellement par la connaissance et par la compréhension mutuelle qu'il sera alors possible de jeter les jalons d'un développement plus harmonieux susceptible d'améliorer la qualité des relations interethniques.

De la remise de diplômes de bonne conduite aux villages ayant adhéré sagement aux politiques de khmérisation en passant par les jugements fantaisistes de certains promoteurs d'une vie nouvelle jusqu'aux ventes de terres massives entérinées par des hauts fonctionnaires à Phnom Penh, on est en droit de se demander si ce que l'on appelle développement des populations indigènes n'est pas un malentendu, au pire une grande farce, qui marque le début de l'asservissement des sociétés proto-indochinoises. Ce refus manifeste de comprendre autrui en fonction de ses catégories propres traduit le malaise et le déni des sociétés modernes – le Cambodge y fera-t-il exception ? – à concevoir l'élaboration d'une véritable société plurale dont la diversité ethnique serait source de richesses, de potentialités multiples, d'espoir, et une preuve de tolérance. Celui qui a eu la chance d'approcher ces populations, d'écouter leurs mythes, de constater leur courage et leur manière de travailler, de partager leurs moments de vie, leurs fêtes, leurs joies et leurs déceptions ne peut que sortir lui-même enrichi d'un nouveau savoir et d'une vision du monde insoupçonnée.

Ma pensée ne peut s'empêcher de rejoindre celle de Georges Condominas qui tout au long de ses travaux a toujours affirmé que c'est moins la connaissance théorique qui est nécessaire dans un premier temps que le témoignage d'une forme de vie collective donnée par un groupe humain original²¹ qui bientôt n'existera plus. L'ethnologie serait alors, disait-il, un art de vivre avec autrui. À nous, avec eux, d'être les interprètes et les transpositeurs d'une mémoire dont leurs descendants et les nôtres percevront, je l'espère, un jour les messages.

²¹ Georges Condominas, *L'espace social*, Paris, 1980, Flammarion, p. 100.

Bibliographie

(AUTEUR INCONNU) 1913 – Monographie de la région de Stung Treng (Cambodge), *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, Saïgon, 64, pp. 1-32.

AFFERGAN F., 1987 – *Exotisme et altérité*, Paris, PUF.

ARCHAIMBAULT C., 1961 – Histoire du Campasak, *Journal asiatique*, Vol 249, pp. 519-595.

AZÉMAR (Père), 1885 – Les Stiengs de Bro'Lam, *Excursions et reconnaissances*, XII, 27, pp. 147-160 & 28, pp.215-250.

AZÉMAR (Père), 1932 – Les stiengs de Brolam, in : *Variétés sur les pays moi*, Saïgon.

BARADAT R., 1941 – Les Samrè ou Peâr, population primitive de l'ouest du Cambodge, Hanoï, *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, XLI, pp. 1-101

BARTHÉLEMY P. (DE), 1901 – Un voyage chez les Moi Stiengs vivant au pied de la chaîne Djambra, *Revue Indochinoise*, CXXIX, pp. 300-302 & CXXX, pp.427-438

BAUDENNE A., 1913 – Les kha d'Attopeu, *Revue Indochinoise*, n°3, pp.260-274 & n°4, pp. 421-443.

BAUDRY A., 1936 – Le fameux Sôg Bé, *Bulletin de la société des études indochinoises*, XII, 3, pp. 7-41

BITARD P., 1952 – Les rites agraires des Kao Brao, *Bulletin de la société des études Indochinoises*, XXVII (1), pp. 9-17

BITARD P., 1952 – Carte ethnolinguistique de la région de Veunsai, *Bulletin de la société des études indochinoises*, XXVII (1), p. 1-7.

BO D., 1950 – Les populations montagnardes du sud indochinois, *France-Asie*, 1950, n°spécial.

BOULBET J., 1975 – *Les paysans de la forêt*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 147 p.

BOULBET J., 1974 – Phnom Kulen, paysage rural particulier au Cambodge, *Etudes rurales*, Paris, 53-56.

BOULBET J., 1965 – Modes et techniques du pays Maa', Paris, *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, T. 52, fasc. 2, pp. 359-414.

BOURDIER F., 1997 – *La nature apprivoisée : symbolisme et savoir technique chez les populations indigènes du Nord-est cambodgien*, Bordeaux, Rencontre Dynamiques sociales et environnement, Septembre 1996, éd. des Maisons des Sud.

BOURDIER F., 1996 – *Relations interethniques et spécificité des populations indigènes du Cambodge*, Phnom Penh, Preah Sihanouk Raj Academy, 73 p.

BOUROTTE B., 1955 – Essai d'histoire des populations montagnardes du Sud Indochinois, *Bulletin de la société des études Indochinoises*, XXX (1), Paris, pp.1-116.

BRENGUES G., 1905 – Notes sur la population de la région des montagnes des Cardamomes, *Journal of the Siam Society*, Vol. 11.

CHANDLER D., 1993 – *A History of Cambodia*, Melbourne.

- CHARBONNEAU J., 1934 – Pénétration en Pays Mnong et Stieng insoumis, (1931-1933), *Revue des troupes coloniales*, pp. 619-643.
- COEDES G., 1962 – *Les Peuples de la Péninsule Indochinoise, histoire et civilisation*, Paris, Dunod (coll. Sigma, n°2).
- CONDOMINAS G., 1965 – *L'exotisme est quotidien*, Paris, Plon, (coll. terre humaine).
- CONDOMINAS G., 1957 – *Nous avons mangé la forêt*, Paris, Mercure de France.
- CONDOMINAS G., 1980 – *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-est*, Paris, Flammarion
- CONDOMINAS G., HAUDRICOURT A. G., 1952 – Première contribution à l'ethnobotanique indochinoise, *Revue internationale de botanique appliquée*, 32.
- CUPET P., 1900 – Voyages au Laos et chez les sauvages du Sud-est de l'Indochine, in : *Mission Pavie-Indochine, 1879-1895, Géographie et Voyages, III*, Paris, Leroux, 428p.
- DELBOVE P., 1947 – Le paludisme et les Moï. À propos de l'article de M. Raulin sur les Stieng, *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, XXII, 3-4, p. 109.
- DELVERT J., 1961 – *Le paysan cambodgien*, Paris, PUF.
- DOURNES J., 1986 – *La figuration humaine dans l'art funéraire Jorai*, juil.-sept.1968, pp. 87-117.
- DOURNES J., 1978 – *Forêt, femme, folie. Une traversée de l'imaginaire Jorai*, Paris, Aubier.
- DOURNES J., 1977 – *Pötao. Une théorie du pouvoir chez les Indochinois Jarai*, Paris, Flammarion.
- DOURNES J., 1975 – *La mort c'est l'autre*, Paris, pp. 351-384.
- DOURNES J., 1973 – *Sous couvert des maîtres*, Archives européennes de Sociologie, pp. 185-209.
- DOURNES J., 1972 – *La culture Jorai*, coll. des catalogues du Musée de l'homme, Paris, 104 p.
- DOURNES J., 1972 – *Cordonnées, structures jorai sociales et familiales*, Paris, Institut d'ethnologie.
- ELLUL J., SAN M., 1968 – Enquête ethnographique au village de Ta-Tok, en Battambang, *Bulletin des étudiants de la faculté d'archéologie de Phnom Penh*, 1968 & 69, novembre, pp. 4-24 & p. 306-323
- GERBER T., 1951 – Coutumier Stieng, *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, XLV, fasc. 1, pp. 227-265
- GERBER T., MALLERET L., 1946 – Quelques légendes des Moï de Cochinchine, *Bulletin de la société d'études indochinoises*, XXI, 2, pp. 61-65
- GUILLEMINET P., 1952 – *Coutumier de la tribu babnar, du sedang et du Jorai de la province de Kontum*, Ecole Française d'Extrême Orient, Paris-Hanoï, 2 vol.
- HAUPERS R., 1962 – *The A particle in Stieng*, Summer Institute of Linguistic, USA
- HOFFET J. H., 1933 – Les mois de la chaîne annamitique entre Tourane et les Boloven, Terre, Air, Mer, *la Géographie*, VI, pp.1-43
- JOUBIN B., 1949 – *La mort et la tombe : l'abandon de la tombe*, Paris, Institut d'ethnologie.
- KELLER C. E., 1976 – *A grammatical sketch of brao, a môn-khmer language*, University of North-Dakota, Summer institute of linguistics, Works papers, 20, 111p.

- KEMLIN J. E., 1909 – *Au pays Jarai*, Mission catholique, XXXIX
- LAFONT P. B., 1963 – *Coutumier de la tribu Jarai*, Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient, Paris-Hanoï, 318 p.
- LAFONT P. B., 1963 – *Prières Jorai*, Paris, Publications de l' Ecole Française d'Extrême Orient, coll. textes et documents de l'Indochine, 458p.
- LEVY P., n. d. – Thal borivat ou Stun Tren : sites de la capitale du Souverain Khmer Bhavavarman I^{er}, *Journal Asiatique*, 258, pp. 113-129
- MAÎTRE H., 1912 – *Les jungles Moï*, Paris, Maison Larose, 578 p.
- MARCHAL H., 1934 – Notes sur la danse dite Leng Trot (chez les Samrê), *Bulletin de la société d'études indochinoises*, IX, 3, pp. 87-90.
- MARGUET E., 1906 – Monographie de la province résidentielle de Pursat, *Revue Indochinoise*, Hanoi, pp.1660-1667.
- MARQUIS E., 1933 – Au pays des Stieng et de Choma, *Asie Nouvelles illustrées*, XIII, pp. 9-18.
- MARTIN M. A., 1974 – Esquisse phonologique du Sâmré, *ASEMI*, V (1) pp. 97-106.
- MARTIN M. A., 1974 – Les Pear, agriculteurs-cueilleurs du Massif des Cardamomes, *Etudes rurales*, 53-56, pp.439-447 (carte de localisation).
- MASPERO H., 1918 – La frontière de L'Annam et du Cambodge du VIII^e au XIV^e siècle, *in* : *Études d'histoire de l'Annam*, Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, XVIII, 3, pp. 9-36.
- MASPERO H., 1955 – Matériaux d'études de la langue T'eng, *Bulletin de l'école française d'Extrême-Orient*, XLVII, Fasc.2, pp. 459-507.
- MATRAS-TRoubETZKOY J., 1979 – Conduire celui qui part. Funérailles et rites de séparation chez les Brou (Cambodge) *in* : Guiart (éd.) *Les hommes et la mort*, Paris, édition le sycamore et Objets du Monde, Paris, pp. 220-232.
- MATRAS-TRoubETZKOY J., 1974 – L'essartage chez les brou du Cambodge, organisation collective et autonomie familiale, *Études rurales*, Paris, 53-56, pp. 421-437.
- MATRAS-TRoubETZKOY J., 1973 – Possessions et procédés thérapeutiques chez les Brou du Cambodge, *in* : *Chamanisme et possession en Asie du Sud-est et dans le monde Insulindien*, ASEMI, Paris, IV, 1, pp.71-97.
- MATRAS-TRoubETZKOY J., 1980 – Sacrifice et possession chez les Brou : une revanche des femmes ? *in* : G. Condominas, *Cheminevements, Mélanges*, ASEMI, XI, 1-4, pp. 415-429
- MAURICE A., 1941 – A propos des mutilations dentaires chez les moï, *Bulletin de la société des études indochinoises*, IV, pp. 215-223.
- MEYER C., 1965 – Les mystérieuses relations entre les rois du Cambodge et les potao des Jarai, *Études Cambodgiennes*, Phnom Penh, pp. 14-26.
- MEYER C., 1979 – Les nouvelles provinces ; Ratanakiri-Mondolkiri, *Revue Monde en développement*, Paris, 28, Ed. du CNRS, pp. 682-690 (coll. Economica).

- MORÉCHAND G., 1951 – Folklore musical Jarai et Bahnar, *Bulletin de la société des études indochinoises*, pp. 357-383.
- MORIZON M., 1931 – *Monographie du Cambodge*, Paris, Exposition coloniale internationale.
- MORIZON M., 1974 – Remarques générales sur les dialectiques Pear, Paris, *ASEMI*, V(1), pp. 25-37.
- MORIZON R., 1936 – *La province cambodgienne de Pursat*, Paris, Editions internationales, 198 p.
- MORIZON R., 1933 – *Les populations Pear des Cardamomes*, Extrême Asie, Saïgon.
- MOURA J., 1883 – *Le royaume du Cambodge*, Paris, Leroux, 2 vol.
- OLIVIER DR., 1956 – *Les populations du Cambodge (Anthropologie physique)*, Paris, Maçon.
- PAVIE A., 1898 – *Mission Pavie Indochine 1879-1895, Paris-Saïgon*, Ernest Leroux.
- PITTMAN S., 1959 – *Jarai as a member of the Malayo-Polynesian family of languages in Asian Culture*, I, 4, Saïgon, Proceedings of the ninth pacific scientific congress, Bangkok.
- RAULIN H. P., 1947 – Les techniques de la percussion et la production du feu chez les Stieng, *Bulletin de la société d'études indochinoises*, XXI, 2, p. 3.
- RAULIN H. P., 1946 – L'évolution des Stiengs de la délégation de Aonquan, *Bulletin de la société des études indochinoises*, XXI, 2, pp. 67-71.
- ROUX (CDT), 1929 – Les tombeaux chez les Moï jorai, *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, XXIX pp.346-348.
- SAHLINS M., 1976 – *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard.
- SARIN C., 1966 – *Les frontières du Cambodge*, Paris, Librairie Dalloz.
- SOK K., 1991 – *Le Cambodge entre le Siam et le Vietnam, (de 1775 à 1860)*, Paris, Publications de l'École Française d'Extrême Orient, Paris, 456p.
- STEINBERG D. J., 1957 – *Cambodia, its people, its society, its culture*, New-Haven, Human area files press.
- TAUPIN J., 1888 – Huit jours au Pays des Brao, *Bulletin de la Société des études indochinoises*, fasc.2, pp. 49-64.
- TRANET M., 1983 – *Étude sur le savatar vatt sampuk, Selsa Khmer*, Paris, 6, pp. 75-107.
- TRINQUET C., 1914 – *Le plateau d'Ankché*, Hanoi.
- TRINQUET G., 1906 – Notes sur la tribu des D'jarai, partie sud-ouest, *Revue Indochinoise*, pp. 1903-1931.
- VAN VUSTTHOF G., 1871 – Voyages lointains aux royaumes du Cambodge et Laouwen, annoté par F. Garnier in : *Bulletin de la Société de Géographie*.
- WHITE J., 1995 – *Of spirits and services*, Phnom Penh, Health Unlimited, 89 p.
- WHITE J., 1995 – *The Indigenous Highlander of the North-east: an uncertain future*, Phnom Penh, Preah Sihanouk Raj Academy.

Chapitre 6

Éléments d'ethno-histoire

En dépit des migrations grandissantes, la province de Ratanakiri reste majoritairement peuplée de groupes indigènes. Ces derniers regroupaient plus des trois quarts des 70 000 personnes résidentes en 1994. Son vaste territoire peu exploité – le septième en superficie sur les 22 provinces nationales – son éloignement de la capitale – plus de 600 km – et sa faible densité de population – 5,5 hab./km² – seulement dépassée par la province voisine de Mondolkiri (avec moins de 2 hab./km²), lui confèrent l'apparence d'une région inhospitalière, difficile à peupler, méconnue et isolée. De la réalité à l'exagération il n'y a qu'un pas, âprement franchi si l'on examine les représentations sociales véhiculées par les cambodgiens à propos de cet espace habité par une pléiade de populations indigènes.

Ratanakiri dispose pourtant de ressources naturelles non négligeables (or, corindons, pierres semi-précieuses, minerai de cuivre, sulfure de plomb, etc.) et des terres qui comptent parmi les plus riches du pays (sols basaltiques). Aucune région du Cambodge ne présente autant de diversité socioculturelle¹. Or, force est de reconnaître qu'aucune mise à jour systématique sur l'histoire du peuplement et la distribution socioterritoriale des populations n'a été entreprise². À ce jour, ce vide contribue à alimenter les clichés et les a priori au sujet des conditions de vie des aborigènes, perçus abusivement comme d'obscures bandes de nomades aux mœurs douteuses massacrant impunément leur environnement naturel. Alors que le gouvernement a l'intention ferme de mettre en valeur le paysage agricole régional, il apparaît nécessaire de faire le point sur les données éparpillées dans la littérature disponible, tout en adjoignant pour la situation récente nos propres investigations sur le terrain.

¹ Dans la suite du texte nous désignerons par populations autochtones ou indigènes les groupes sociaux vivant de longue date sur les hautes terres et pratiquant la culture itinérante sur brûlis, par opposition aux gens venus des plaines (Laotiens, Vietnamiens, Chinois, Khmers) pratiquant la riziculture pluviale ou irriguée et la polyculture sous forme de jardins (*chamkar*) sur les berges des fleuves.

² La délimitation actuelle de la province date de 1953. Par commodité, nous désignerons par Ratanakiri l'ancien territoire dont les limites furent fluctuantes, et continuent dans le présent à l'être avec le Vietnam.

Un passé mouvementé

Les restes archéologiques, les preuves historiques et les récits de voyage attestent la présence humaine depuis des siècles dans la zone forestière du haut pays. Plusieurs groupes ethniques nettement différenciés entre eux sont appelés négligemment sous les termes génériques Phnong ou Bunong et plus récemment « Khmer Leu³ » par les gens de la plaine. À quelques rares exceptions près, les auteurs n'ont mentionné qu'en aparté ces populations dans leurs écrits, comme si leur existence n'était que le fruit d'un ersatz éphémère symbolisant un genre de vie voué à disparaître.

« Les minorités chinoises, vietnamiennes et khmères islams ne sont pas les seules minorités ethniques ou culturelles que l'on trouve au Cambodge. Mais les autres groupes sont (...) ou bien encore des peuplades « moitié civilisées », débris de races autochtones ou d'envahisseurs très anciens, refoulés par les Khmers dans les montagnes et les forêts de la périphérie du Cambodge. Ces peuplades, qui jouissent d'ailleurs de la nationalité cambodgienne, sont appelées Khmer-Leu. La dénomination englobe des groupes ethniques différents (...). Leur importance économique est négligeable »^A.

En réalité, les populations autochtones de la province relèvent, avec celles habitant les montagnes et hauts plateaux du Vietnam du sud et du Laos, d'un même ensemble culturel dénommé Proto-Indochinois par des auteurs déjà mentionnés dans les chapitres précédents. Ce terme neutre écarte les appellations péjoratives telles que *Moi* (sauvage) au Vietnam, *Kha* (esclave) au Laos et *Phnong* (montagnard) à l'est du Cambodge. À Ratanakiri les Proto-Indochinois sont essarteurs, certains vont jusqu'à dire qu'ils n'ont pas « une goutte de sang khmer » et seule une infime minorité pratique la riziculture en plaine. Leurs affinités sociales, religieuses et culturelles ont peu de choses en commun avec celles des civilisations khmère, vietnamienne et laotienne qui les entourent. D'où viennent ces populations indigènes ? Comment se sont-elles établies dans l'actuelle région de Ratanakiri ? À quel moment ? Autant de questions qui dans l'état actuel des connaissances demeurent sans réponse précise.

Il est malaisé de retracer les premiers contacts établis entre les gens de la plaine et ceux des régions des hauts et bas plateaux incluant Ratanakiri :

³ Signifie : les Khmers d'en haut.

⁴ R. Prud'homme, *L'économie du Cambodge*, Paris, PUF, 1969, p.50.

les chroniques royales ne fournissent que des informations évanescentes et seuls les échanges de présents rituels entre le roi du Cambodge et les chefs religieux de la terre, de l'eau et du feu (les trois *Sadet*) témoignent de très anciennes accointances politico-économiques entre l'ethnie jarai du Vietnam et les Khmers⁵. Par contre de nombreuses relations entretenues avec le monde extérieur sont clairement établies.

Jusqu'au règne du Roi Norodom, les populations indigènes constituaient une manne potentielle d'esclaves vendus soit à titre privé soit pour les travaux d'utilité publique du royaume. Les bâtisseurs des temples d'Angkor firent largement appel aux services contraints de ces populations en instaurant un système de recrutement qui s'étendait bien au-delà des présentes frontières laotiennes, thaïlandaises et vietnamiennes. Le négoce d'esclaves remonte à une époque bien plus lointaine puisqu'il est mentionné dans le *Krâm Téasa Kammakâr*⁶. Dans ce code cambodgien, les législateurs spécifiaient méticuleusement les statuts des différents groupes tels que les Bunong, les Laotiens, les Radhe, les Kuy et les Pear. On y mentionne leurs prix, les conditions dans lesquelles ils sont astreints à travailler ainsi que les modalités complexes permettant de définir la nationalité des enfants d'esclaves. Malgré des décrets d'abrogation, la chasse à l'homme devait se perpétuer au XIX^e siècle dans les provinces septentrionales du pays :

« Cette condition de bêtes de somme est exclusivement réservée aux sauvages ethnies du nord-est du Cambodge, dont la traite est faite par différentes voies, mais dont le principal entrepôt est à Sambok, province frontière du Laos. À la suite de querelles qui sont fréquentes entre les sauvages, les habitants d'un village envahissent souvent pendant la nuit un village ennemi, s'emparent des femmes et des enfants aussi bien que des hommes endormis dans les huttes, et vendent les captifs aux Laotiens, quelquefois même à des trafiquants chinois ou cambodgiens (...). La plus grande partie de la traite serait faite directement par le roi du Cambodge qui envoie chaque année une soixantaine d'éléphants chargés d'objets d'échange pour se procurer des esclaves mais il arrive très souvent que ces malheureux sont achetés par les Laotiens qui les amènent soit à Sambok, soit jusqu'à Phnom Penh, où ils en vendent un nombre considérable aux Cambodgiens et aux Chinois »⁷.

⁵ Jacques Dournes, *Pôtao, une théorie du pouvoir chez les Indochinois Jorai*, Paris, 1977, 362 p.

⁶ Kim Sok, *Le Cambodge entre le Siam et le Vietnam*, Paris, Ecole Française d'Extrême-orient, p.232 sq.

⁷ G. Janneau, Manuel pratique, p.59, cité par Kim.Sok, *op. cit.* p.233.

Ironiquement, la condition de captif fut la première passerelle « d'intégration » des habitants des montagnes et des bas plateaux au royaume du Cambodge. À l'image de l'Afrique occidentale, ce mercantilisme florissant ne faisait que dégrader les relations entre peuples indigènes dans la mesure où certains groupes participaient activement à des razzias chez leurs voisins pour capturer et revendre les personnes valides – hommes, femmes et enfants – aux trafiquants. Cependant, contrairement à ce que stipulent les auteurs de l'époque, il y a tout lieu d'affirmer que c'est la demande extérieure en hommes asservis qui détériora, ou tout au moins intensifia, les rapports conflictuels entre groupes autochtones et non l'inverse. De nombreux aventuriers venaient tenter fortune dans la contrée : la ville de Siem Pang sur les berges du Sékong était devenue à la fin du XVIII^e siècle le fief d'une colonie khmère spécialisée dans la chasse aux esclaves. La thèse de l'humeur belliqueuse des tribus comme ferment au développement de l'esclavagisme, faisant lui-même partie de leurs traditions, ne recoupe guère les faits socioculturels et historiques et repose essentiellement sur la méprise de l'existence chez ces populations d'un statut improprement traduit par esclave :

« Bien que l'horrible coutume où sont les sauvages de se vendre entre eux semble le principal aliment de la traite, il arrive aussi, dit-on, que des marchands laotiens ou autres, peu scrupuleux sur le choix des moyens, se procurent des esclaves qu'ils vendent par une véritable chasse à l'homme, en opérant eux-mêmes des razzias nocturnes »⁸.

En fait, ce sont principalement les Sedang et les Jarai au Vietnam (province de Pleiku), qui acquirent dès le XIX^e siècle une réputation de bandits en pillant les convois annamites qui se risquaient aux abords de leur territoire. Mais en dehors de ce type très particulier de protection du territoire coexistant avec une traite à distance issue de la demande des populations des plaines, deux formes originales d'esclavage se dessinent à travers les textes y faisant allusion : le premier concerne les prisonniers capturés lors de rapt ou de batailles et le second a trait aux « esclaves » pour dettes⁹. Toutefois les prisonniers étaient traditionnellement traités comme des membres à part entière de la parenté clanique et jouissaient en fin de compte d'une liberté quasi totale. Seul le statut, au demeurant provisoire, différait en ce sens qu'ils ne pouvaient quitter le village. Ce trait caractéristique

⁸ G. Janneau, *op. cit.* p.59.

⁹ Un homme qui est redevable à un autre doit travailler pour son créancier qui devient son maître jusqu'à ce qu'il rembourse entièrement sa dette.

du système socio-économique des montagnards indochinois impliquait donc une forme très spécifique de captivité humaine pouvant aboutir jusqu'à l'adoption de la personne au sein de la famille élargie.

Comme le souligne Jacqueline Matras, si la région de Ratanakiri n'a jamais été très peuplée, elle le doit aux revers de son histoire et non à sa position géographique. Bien au contraire les vallées de la Sésan et de la Srépok recouvertes de forêts claires sont facilement pénétrables et constituent une voie d'accès privilégiée entre le Nord du Cambodge et les hauts plateaux annamitiques. La zone interfluviale large jusqu'à une cinquantaine de kilomètres, fut moins parcourue mais dès le XVII^e siècle des voyageurs comme le Hollandais G. V. Wuysthoff font état d'activités économiques entre les villes au bord du Mékong et les habitants de l'intérieur : les Khmers de l'actuelle province de Stung Treng troquaient le sel et le fer contre l'or, les animaux sauvages et d'autres produits précieux de la forêt. Mais là encore les ouï-dire abondent sans pour autant être vérifiables et l'on sait peu de choses sur la nature des rapports entretenus avec les gens de la forêt et encore moins sur le nombre d'habitants.

Les vestiges archéologiques d'une citadelle du XII^e siècle située à quelques kilomètres à l'est de Veunsai¹⁰ attestent que le nord de Ratanakiri fut une zone temporaire de repli pour les Chams chassés de Hué au centre du Vietnam et repoussés toujours plus à l'ouest par les conquérants. Dès le XV^e siècle les Khmers contrôlèrent à nouveau les doubles voies terrestres et fluviales de la région ; puis ils durent concéder la place aux Laotiens qui, partant d'Attopeu, colonisèrent peu à peu les berges des fleuves Sékong, Sésan et Srépok. La traque aux esclaves ne fut pas l'unique objectif des négociations entre Laotiens et populations d'essarteurs car des échanges commerciaux plus pacifiques s'établirent avec les villages situés dans la forêt profonde dont les habitants savaient mieux que les nouveaux migrants discerner et utiliser les ressources naturelles et animales de leur écosystème familier. Les installations successives des Khmers, Chams et Laotiens, avec tous les contacts que cela implique, montrent qu'à l'opposé de certaines affirmations mal vérifiées¹¹, les populations aborigènes n'ont pas attendu les années 1960 pour sortir d'une économie fermée.

Alors que les premiers missionnaires jésuites portugais évangélisèrent les côtes de l'Annam à partir du XVII^e siècle, il fallut attendre deux cents ans plus tard pour que des prêtres s'installent sur les hauts plateaux du centre

¹⁰ P. Levy, Thala Borivat ou Stun Tren, *Journal Asiatique*, 1970, p. 113-119.

¹¹ Ch. Meyer, Les nouvelles provinces ; Ratanakiri-Mondolkiri, *Revue Monde en développement*, Paris, 1979, p. 684.

Vietnam¹². Le nord-est du Cambodge était pourtant proche et physiquement accessible mais d'après les sources consultées, on ne trouve aucune trace de prosélytisme religieux dans la région qui nous intéresse. Contrairement au schéma classique de pénétration dans les contrées éloignées de l'Indochine, il n'y eut pas d'implantation de mission susceptible d'ouvrir la voie aux grands voyages d'exploration pouvant à leur tour servir de tremplin à la colonisation.

Si la région était réputée peu sûre, c'est davantage à cause des multiples trafics qui s'y déroulaient qu'en raison de la présence des autochtones *stricto sensu* qui au bout du compte ne faisaient que se protéger des incartades extérieures. Au milieu du XIX^e siècle, les Siamois profitèrent de la confusion et de l'absence de tout contrôle territorial, avancèrent le long de la Sésan et entreprirent l'annexion des provinces nord du Cambodge et sud du Laos. Leur intrusion, basée essentiellement sur la répression et l'instauration d'un système de taxe, ne fit qu'augmenter la confusion, la désintégration et l'anarchie parmi les différentes ethnies. Pour la première et la dernière fois dans leur histoire, les populations de Ratanakiri furent soumises à un tribut. En 1887, la bourgade de Veunsai était créée comme poste d'avant-garde militaire et administratif afin de mieux contrôler la collecte des impôts et de pallier les insurrections sous-jacentes. Cette dépendance fut éphémère car les Français nouvellement installés au Cambodge contesteront au royaume du Siam l'appartenance de cette région et enverront à leur tour des corps expéditionnaires chargés de rendre compte de la situation géopolitique, de pacifier les populations et de délimiter les frontières régionales : la mission Pavie, dirigé par le Colonel Cupet, était née.

C'est ainsi qu'à la fin du XIX^e siècle, les militaires et administrateurs coloniaux se substituèrent aux intrigants de tous bords qui avaient écumé les zones d'intérêt stratégique de Ratanakiri pour leurs activités lucratives (les villages du biotope riverain pour l'or et les esclaves, les villages en bordure de forêt dense pour le troc avec ceux établis dans les profondeurs). Les documents de ces premiers sont primordiaux car ils constituent les seuls témoignages de la vie des populations indigènes. Il est fait mention d'une région en état d'alerte permanent, de villages fortifiés, d'habitants méfiants et accablés par la dîme imposée par les envahisseurs du nord¹³. Les récits qui

¹² Le Père Combes chez la tribu des Bahnar ; le Père Dourisbourne chez les Sedang. Enfin le Père Guerlach, qui fut un des fondateurs de la Mission Kontum en 1882 au Vietnam et qui vécut auprès des Jarai, Hodrung et Sedang.

¹³ Pierre Cupet, *Voyages au Laos et chez les sauvages du Sud-est de l'Indochine, Mission Pavie-Indochine*, 1879-1895, Géographie et Voyages, III, Paris, 1900, Leroux, 428 p.

restent plus riches en détails anecdotiques qu'ethnographiques font découvrir les noms des Brao, des Tiom-Pouen (Tampuan) et décrivent certaines de leurs manières pittoresques de vivre.

La partition de la zone frontière comprise entre le Cambodge, le Vietnam et le Laos se fera par la France en 1903¹⁴. Elle ne tiendra pas compte de la distribution ethnique : les Jarai verront leur territoire coupé en deux tandis que les Brao venus du nord (région d'Attopeu ?) seront scindés entre le Laos et la nouvelle délégation provinciale de Veunsai. Après quelques incartades d'explorateurs qui tournèrent court¹⁵, il faut attendre la description magistrale de H. Maître en 1912 qui est le fruit d'un long séjour sur le terrain pour avoir le premier rapport complet relatif à l'existence des aborigènes peuplant Ratanakiri et les régions environnantes¹⁶. L'expédition pénétra également la partie nord de la Sésan qui demeurait une terra incognita jusqu'à ce jour. D'autres missions, quoique de moindre envergure, se déroulèrent au cours des décennies suivantes. Néanmoins force est de reconnaître qu'en ces temps troubles les préoccupations majeures de la France étaient dirigées ailleurs : le statut administratif particulier accordé à la province la fera tomber dans une relative léthargie. Après tout, peut-être un instant de rémission pour ses habitants.

Dans les années 1930, la découverte de gisements de zircon dans les alentours de Bokeo puis de Boloy suscita l'impulsion des Laotiens qui exploitèrent des milliers de petits puits sous l'oeil bienveillant des investisseurs birmans et des irremplaçables commerçants chinois. La mise en valeur des sites restait manuelle et empirique ; aussi pour des raisons de productivité les Laotiens abandonnèrent-ils les forages artisanaux devenus peu rentables vers le début du règne de Sihanouk pour s'installer selon leur coutume sur de nouvelles terres arables au bord de l'eau (village de Talao sur la Sésan). Ils seront remplacés dans leur activité minière par des Tampuan et quelques Jarai qui perpétuent encore à ce jour les creusements de puits de 8 à 12 mètres de profondeur et revendent leurs trouvailles aux Sino-cambodgiens, Laotiens et Khmers.

À partir des années 1959-1960, la politique sihanoukiste d'assimilation devait voir le jour parallèlement à une tentative de colonisation d'immigrants volontaires. Selon la rhétorique classique qui s'acharne sur toute ethnie minoritaire de part et d'autre du monde, il fut décidé de « civiliser » les

¹⁴ S. Chhak, *Les frontières du Cambodge*, Paris, Dalloz, 1966

¹⁵ Jean Taupin, *Huit jours en Pays des Braous*, Saïgon, 1888 ; (Compte-rendu de) P. NEIS *Exploration chez les sauvages de l'Indochine*, Paris, 1883

¹⁶ Henri Maître, *Les Jungles Moï, Mission Henri Maître (1909-1911)*, 1911, Paris, 578 p.

populations pour les sauver de la barbarie, de l'ignorance et de la misère. Il s'agissait tout d'abord de les sédentariser, de les grouper le long des fleuves (qui n'ont jamais été leur biotope de vie), de leur faire sentir la nécessité d'apprendre à parler, écrire et lire le cambodgien, ainsi qu'à s'habiller plus décentement, travailler plus rationnellement et construire des maisons plus solides. Dans un de ses discours incantatoires, Sihanouk leur implorait de s'en remettre « aux services provinciaux compétents » (i.e. civils et militaires) dans le choix de l'emplacement des villages et des terres propices aux cultures. Ce refus de reconnaître l'identité des populations autochtones, de ne pas considérer leurs droits ancestraux sur l'usage de la terre et de prendre comme acteurs de développement des fonctionnaires inexpérimentés et incapables de comprendre le point de vue des indigènes ne pouvait qu'entraîner des conflits. Des mouvements organisés de rébellion et de révolte contre le gouvernement militaire en place opposèrent Tampuan et Jarai munis d'arbalètes avec des flèches empoisonnées aux troupes nationales. Les « insoumis » (comme on les appelait en ce temps-là) s'attaquèrent à la plantation d'État d'hévéas¹⁷. En effet, pour les villageois contraints d'être déplacés vers les rebords du plateau et de quitter les sols rouges fertiles, la plantation symbolisait l'accapement des forêts et de la terre où avaient vécu les anciens. Plus encore, elle devint synonyme d'exploitation lorsque le manque crucial de main-d'œuvre khmère incita les autorités à réquisitionner les autochtones pour le défrichage, l'aménagement et les travaux d'entretien du parcellaire. Le désintérêt total envers un mode contraint de travail inhabituel, impliquant des relations sociales de production quasiment inconnues (rapport salarié/patron, heures de travail strictement régulées, paiement en espèces) se transforma en jacquerie que l'armée s'empressa de mater brutalement.

À partir des années 1967-1968, Ratanakiri devait changer tragiquement de profil. Sa position géostratégique au centre de l'Indochine avec des voies potentielles de passage vers le Laos et le Vietnam ne fit qu'accroître sa marginalité en raison des conflits issus de la guerre froide qui se fomentaient. Depuis plusieurs années déjà, le trafic d'armes (et d'opium ?) transitait par la région et les instigateurs avaient recours aux aborigènes comme guides, éclaireurs et protecteurs. Sans qu'il n'y ait pour autant de coopération systématique entre les populations indigènes et les mouvements rebelles, le

¹⁷ Celle-ci, créée en 1960 à Labansiek, devait atteindre 2 200 ha. L'objectif, contrarié par la guerre, était de doubler la surface tout en encourageant les petites plantations familiales entre Ban Lung et Bokeo.

gouvernement royal s'inquiétait des agissements incontrôlés des factions « ennemies » et de leur influence sur la population locale. Profitant du désordre et de la guérilla ambiante, c'est à cette époque que les troupes vietminh s'implantèrent massivement dans la partie orientale qui regroupait les territoires des Jarai, des Kachok et de quelques villages Tampuan. L'enjeu était triple : mobiliser les populations exacerbées par l'intervention maladroite du gouvernement cambodgien, contrôler le territoire et protéger la piste Hô Chi Minh qui traversait en son centre la région du nord au sud. L'arrivée de Lon Nol au pouvoir en 1970 permit aux Américains de contrôler plusieurs bases, localisées géographiquement à l'opposé de celles des Vietnamiens communistes. Les bombardements de B52 et l'usage de défoliants marquent encore la mémoire des populations et le faciès du paysage. De nombreux villages furent systématiquement détruits sans que les habitants n'aient eu la possibilité de fuir. De vastes pans de forêts à l'est furent détruits par le napalm et l'agent orange. Certaines zones ont été écologiquement ravagées et sont devenues des portions incultes de savane à *Imperata* dont il est si difficile à se débarrasser une fois bien implantée. Les cratères provoqués par les bombes jonchent les pistes carrossables et témoignent dans les emplacements d'anciens villages de l'amplitude du saccage matériel et humain. Les champs d'essarts (avec la maison du paysan au centre) éloignés du village étaient souvent pris par les tirailleurs aériens pour des zones potentielles de refuge des troupes ennemies et bombardés en conséquence¹⁸. Villages, familles, cultures et forêts situés sur le bas plateau subirent des pertes dont personne n'osa jamais mesurer la portée. Certes, la destruction ne fut pas aussi systématique et radicale que dans les provinces voisines des hauts plateaux du Vietnam où de nombreuses minorités furent physiquement éliminées, où la majorité des rescapés fut irrémédiablement acculturée suite aux déportations en masse *via* les camps de transit. L'ingérence étrangère au Cambodge fut également beaucoup plus ponctuelle et sporadique. Toutefois un autre mouvement aussi lourd de conséquence et bien plus durable se dessinait parallèlement avec l'immixtion des troupes polpotistes.

Vers la fin des années 1960 les leaders khmers rouges qui avaient pris le maquis dans les forêts du nord (province de Kratie) puis au nord-est du pays établirent un de leurs fiefs principaux à Ratanakiri dans l'ancien *kebum* de Bantang. Plusieurs camps de « sensibilisation » furent alors constitués.

¹⁸ Une telle méprise a été mentionnée au Vietnam par Georges Condominas, *L'exotique est quotidien*, Paris, 1965, pp. 480-484.

Les Brao et les Jarai se rappellent qu'on cherchait à leur faire prendre conscience de leur précarité quotidienne par des slogans tels que « on profite de vous », « vous ne mangez que des racines », « on ne vous soigne pas », etc. La stratégie des rebelles visait à conquérir les populations locales, déjà éreintées par la formulation de la politique royaliste de développement. Au cours des années 1972-1973 après le retrait simultané des Vietnamiens et des Américains, la province eut le triste privilège d'être la première à tomber sous la coupe des Khmers Rouges.

De là à affirmer que les minorités indigènes constituèrent la base des troupes polpotistes, il n'y a qu'un pas qui fut (et continue à être) allègrement franchi tant par les politiciens que par certains observateurs. Par manque de discernement et peut-être par volonté inconsciente de rejeter les atrocités perpétrées sur les Khmers par des non Khmers, les aborigènes de Ratanakiri furent perçus comme le noyau dur de la résistance antigouvernementale, et pire encore comme une bande d'abâtardis enclins à tuer sans réserve les populations civiles de la plaine. En réalité, les choses ne se passèrent pas aussi simplement. La soumission des « sauvages » de la forêt ne se fit pas sans encombre : à l'instar des provinces khmères, des chefs de village récalcitrants furent assassinés, des hameaux dévastés (notamment chez les Tampuan, les Brao et les Kreung) et des villages entiers durent s'enfuir après avoir tué les propagandistes indésirables. Les Brao du district nord de Thaveng se commémorèrent le sauve-qui-peut vers le Laos, moyennant un mois de marche hors des sentiers battus avec femmes, enfants, vieillards. D'autres familles brao et jarai passèrent du côté vietnamien tout en sachant pertinemment que la situation sociopolitique n'y était pas idyllique non plus. Lorsque la collectivisation prit forme en 1972, les ethnies découvrirent ce vers quoi tendaient les Khmers Rouges. Les répressions polpotistes s'accrurent suite à des mouvements de rébellion dans les villages lorsqu'on commença à modifier complètement leur mode de vie jusqu'à présent relativement préservé : désunion des familles, envoi des enfants dans les équipes mobiles, interdiction des cérémonies religieuses, des sacrifices d'animaux¹⁹ et de la consommation traditionnelle d'alcool et de bière de riz, bannissement des habits avec tous les objets précieux détenus (bijoux, gongs, artisanats, etc.), travail dans des conditions contraignantes, éradication physique des leaders religieux et de tous ceux (chamanes, guérisseurs, devins) qui pratiquaient un art en relation avec le sacré.

¹⁹ Le sacrifice du buffle, répandu dans de nombreuses peuplades de l'Asie du Sud-est, représente le point culminant de la religion des Proto-Indochinois.

Le démembrement de la notion de famille – nucléaire, élargie, lignage – et des structures claniques, conjointement à l'introduction des mariages forcés – organisés en groupe – n'allait faire qu'empirer les relations déjà étriquées entre habitants et occupants révolutionnaires. Les déplacements vers des camps de travail dans d'autres districts furent fréquents et de nombreux autochtones en profitèrent pour s'enfuir dans les camps de réfugiés plutôt que de rester sous la tutelle du parti *Democratic Kampuchea*... et des Vietnamiens par la suite. Nombreuses sont les histoires recoupées que nous avons recueillies sur place. Il n'y a pas lieu de les décrire ici, ni d'avancer les multiples témoignages allant dans ce sens. Disons seulement qu'ils interdisent toute généralisation hâtive sur le comportement complaisant des groupes ethniques à l'égard du régime despotique.

Il est par conséquent imprudent d'affirmer sans pondération la nature séditeuse des habitants du nord Cambodge. Bien entendu, on ne peut nier que des soldats recrutés sur place se rallièrent au mouvement insurrectionnel et que d'autres adoptèrent bon an mal an l'idéologie révolutionnaire, au même titre que des paysans khmers enrôlés partout ailleurs. En tout cas, aucune preuve scientifique historiquement confirmée ne vient étayer la *prédominance* des ethnies indigènes dans la lutte armée. Ont-ils été proportionnellement plus nombreux que les autres ? Ont-ils adhéré plus facilement aux causes proposées puis imposées ? Rien jusqu'à présent ne permet d'affirmer cette assertion si ce n'est quelques observations éparses et trop facilement généralisées²⁰. Dès la chute du pouvoir suivie de l'occupation vietnamienne en 1979, les Khmers Rouges battirent en retraite jusqu'à *pbum* Sedao au bord de la rivière Srépok. Ils tentèrent d'entraîner des paysans et leurs familles avec eux mais durent renoncer suite à une opposition passive de ces derniers au bout d'un mois (villages jarai du *kbum* Samthom). La pression allait s'étioler peu à peu et, à la fin des années 1980, Ratanakiri fut une des premières régions partiellement libérée du joug des Khmers Rouges. La guérilla ne fit plus que quelques apparitions sporadiques aux frontières de Stung Treng et de Mondolkiri pour ne devenir qu'un traumatisme du passé au cours des années 1990.

Les dix années qui précèdent l'arrivée d'UNTAG (United Nations Trans-Authorities Government) sont placées sous la férule des communistes vietnamiens. La politique d'aménagement du territoire et d'assimilation,

²⁰ Par exemple le fait de mettre en avant que Pol Pot a souvent eu des gardes du corps indigènes, que les géoliers de Sihanouk dans son palais l'étaient pareillement. La littérature historico-romanesque participe indirectement à ce façonnage intellectuel. Cf. Louis Durand, *Jarai*, Paris, 1991, Poche.

prônée par Sihanouk vingt ans auparavant allait être suivie par le gouvernement d'Heng Samrin, fait qui n'est pas surprenant si l'on se rappelle la politique vietnamienne vis-à-vis des groupes indigènes²¹. À Ratanakiri on ne peut cependant guère parler d'interventionnisme : le regroupement des zones d'habitation, l'organisation administrative en chefs-lieux et la nomination des chefs par les autorités provinciales ne furent pas toujours suivis au pied de la lettre. La région repartait quelque peu dans l'oubli. Aucun changement notable ne vit poindre le jour, en particulier dans la mise en valeur des terres cultivées. La politique d'émigration vietnamienne ne fut pas spécialement encouragée contrairement à ce que les Khmers allaient subordonner ultérieurement.

La capacité et la volonté des populations ethniques à retrouver leurs modes et conditions de vie d'avant-guerre représentent des faits remarquables des années 1980. Les villages se reconstituèrent, se réinstallèrent sur leur ancien territoire, reprirent leur ancien nom, recommencèrent l'essartage à l'échelle individuelle familiale et réorganisèrent les festivités regroupant tout le clan, voire l'ensemble du village. Les femmes tissèrent à nouveau les anciens habits et les couvertures colorées à motifs géométriques. Le ferment pour la bière de riz fut de nouveau préparé et l'on s'empressa de faire des sacrifices aux génies qui avaient connu l'abstinence depuis si longtemps. On reconstruisit les anciennes maisons sur pilotis et plusieurs villages évoquent le souvenir de rituels de réintégration des lieux qui furent également des « retrouvailles » sociales permettant de trancher avec un intermède révolu. Tout se passait comme si la vie reprenait son cours après une interruption forcée, démontrant ainsi que les événements du passé n'avaient pu avoir raison du dynamisme de la culture des populations indigènes.

La dimension historique donne de la profondeur et un sens aux situations présentes. Sans cela, le voyageur qui parcourt en 1994 le *ketb* d'un bout à l'autre serait tenté de percevoir des sociétés en dehors du temps qui perpétuent un mode de vie ancestral, imperturbable et immuable. Un bref aperçu diachronique montre qu'il n'en est rien.

Une distribution spatiale inégale des groupes ethniques

Les informations concernant l'évolution démographique de la population sont faibles et incomplètes. Aucune estimation n'est même avancée par les anciens explorateurs, tant il paraît illusoire de cerner exhaustivement

²¹ Voir Georges Condominas, 1965, *op. cit.* p.457-484

l'occupation d'un territoire aussi étendu et mal connu dans son ensemble. Le recensement de 1962 indique 49 305 habitants, ce qui représente une faible densité de 4,5 hab./km² :

District (srok)	Femmes	Hommes	Total
Andaung Pich	7038	7090	14 128
Veunsai	8358	8668	17 026
Lomphat	8750	9402	18 152
Total provincial	24 146	25 160	49 306

Source : cité par Jean Fontanel, 1967, d'après l'Institut national de la statistique et de recherches économiques de Phnom Penh

Tableau 1 : Répartition de la population en 1962

La sex-ratio en défaveur des femmes est sûrement à mettre au compte des garnisons et des fonctionnaires khmers installés depuis peu. Toutefois ces chiffres sont considérablement tronqués. Des vérifications ponctuelles réalisées par Jean Fontanel mettent en lumière l'oubli de certains hameaux et d'une partie non négligeable des habitants des villages en principe recensés. D'après les estimations de l'auteur, la population atteindrait en réalité 70 000 à 75 000 personnes. La période immédiate qui est une période de troubles politiques intenses a incontestablement vu la population sérieusement diminuer, sans compter les fuites et les déportations occasionnées par les régimes proaméricain, khmer rouge puis vietnamien²². Vingt ans après, le recensement de 1980 effectué par des experts vietnamiens avance le nombre de 56 682 (dont seulement cinq de leurs compatriotes !). Les noms des groupes ethniques sont parfois confondus, ce qui aboutit à un résultat mitigé. La difficulté de se rendre dans certaines zones d'habitat et l'absence dans les villages d'une bonne partie des familles contrarient irrémédiablement l'exactitude des données. Enfin en 1992 le recensement effectué par UNTAG stipule qu'il y aurait 66 764 habitants répartis en 9 districts et 243 villages. Nos enquêtes personnelles effectuées fin 1994 précisent ces évaluations à 69 599, avec quelques villages en plus²³.

²² Des réfugiés des camps de Thaïlande, dont certains sont partis depuis 20 ans, continuent toujours en 1994-1995 à revenir s'installer.

²³ Les informations ont été obtenues soit directement, soit auprès des chefs de *phum* (village) et de *kbum* (commune), soit auprès des responsables de l'éducation de chaque district chargés d'actualiser annuellement le nombre d'habitants de leur juridiction.

Plus que le nombre global, ce qui nous intéresse est la répartition ethnique sur l'ensemble du territoire. Nous avons pris par commodité le district comme base de référence. Au préalable, une comparaison avec les rares investigations réalisées dans le passé n'est pas inutile car elle montre que la localisation des groupes ne s'est guère modifiée en un siècle. La carte établie par le Colonel Cupet²⁴ en 1890 est la première en date. Son caractère approximatif ne lui ôte pas son intérêt pionnier ; elle servira d'ailleurs de base à toutes celles qui lui succéderont. Celle de Pierre Bitard, administrateur de la délégation de Veunsai dans les années 1948-1950, est plus précise. Il s'agit d'une tentative d'inventorier l'ensemble des groupes ethniques vivant sur un territoire bien plus vaste que l'actuel *keth* de Ratanakiri et qui fut réalisée à partir des divers documents cartographiques établis par l'administration coloniale. Elle montre le déplacement et la disparition des lieux d'habitation jadis mentionnés sur les anciens tracés. Par exemple, bon nombre de villages autrefois au nord de la Sésan se sont déplacés vers le sud ou bien n'existent plus. Mais dans l'ensemble la répartition spatiale des ethnies n'a guère changé. La carte ethnolinguistique de l'administrateur français est également la dernière en date puisque il n'y en eut pas d'aussi détaillées, mais seulement des fragments insérés sur de plus grandes échelles²⁵. Les relevés topographiques établis systématiquement par le Ministère de la défense américaine en 1972 puis ceux des Vietnamiens élaborés en collaboration avec les Russes mentionnent les noms de villages mais sans évoquer leur taille ni leur appartenance ethnique. L'importance numérique des groupes est extrêmement variable puisque certains ne sont qu'une poignée (Lun, Bunong, Chinois) tandis que d'autres dépassent la dizaine de milliers (Tampuan, Jarai, Kreung).

Plusieurs points méritent commentaires. La distribution géographique par densité de population est fortement inégale. La zone d'interfluve, et plus particulièrement le plateau qui s'étirole jusqu'à la frontière vietnamienne, concentre la quasi-totalité de la population indigène. Le sud de la Srépok qui correspond à ce que Henri Maître dénommait « le désert des forêts claires » est exceptionnellement inhabité à l'exception de quelques villages laotiens en bordure du fleuve. À l'autre extrémité au nord de la Sésan, où l'altitude

²⁴ Pierre Cupet, *op. cit.*

²⁵ Celle établie par Jean Delvert en 1960, bien que concernant tout le Cambodge, n'a guère d'utilité car les seuls groupes mentionnés sur une latitude la plupart du temps inexacte sont les Lao, Tampuan, Jarai, Kavet et, bizarrement, les Birmans (qui n'étaient qu'une poignée à l'époque).

s'élève au fur et à mesure que l'on s'approche du Laos, l'habitat humain est aussi négligeable. La contrée montagnarde est difficilement pénétrable une fois quitté le biotope fluvial, aussi ignore-t-on tout ou presque quant au peuplement des zones de forêt dense. Toutefois il y a de fortes chances pour que l'hyper endémicité du paludisme sous ses formes les plus pernicieuses (*falciparum*) y réduise les chances d'un habitat important. Il n'est pas impossible cependant qu'il y ait (ou qu'il y ait eu) quelques hameaux isolés situés aux confins du pays. Dans les villages kachok visités au nord sur la Sésan les hommes évoquent l'existence des mystérieux Bailevin, une ethnie nomade réputée pour ses pouvoirs surnaturels qui vivrait (ou aurait vécu) exclusivement de la chasse, de la pêche et de la cueillette. D'autre part, les études américaines effectuées en 1962 parlent de la tribu des Halang (ou Saleng)²⁶ localisée à l'intersection du Vietnam (30 000 pers.), du Laos (10 000) et du Cambodge (chiffre non précisé), notamment dans la « queue du dragon »²⁷. Durant la guerre d'Indochine un grand nombre d'entre eux se seraient infiltrés au Cambodge devant l'avancée Vietminh mais aucune indication supplémentaire ne permet de statuer sur leur présence actuelle. Encore faut-il se rappeler l'hécatombe humaine durant cette période trouble, hécatombe qui réduit les chances de leur survie contemporaine. Il en va de même pour l'existence d'un petit groupe de Biet (sous groupe de Bunong) spécialisés dans la capture et la domestication des éléphants à l'extrême sud de la province où leurs anciens villages ont maintenant disparu. Quant à la communauté birmane, venue s'implanter dans la région de Bokeo à l'époque de la prolifération des mines de zircon, de rubis et de saphirs, elle s'est totalement éclipsée avant les années 1970.

Si l'on écarte ces quatre groupes culturels dont l'existence est soit ancienne soit incertaine, on distingue actuellement douze ethnies différentes : huit sont de substrat Proto-Indochinois et quatre d'origine khmère, lao, chinoise et vietnamienne. Parmi les premières, sept appartiennent au groupe linguistique môn-khmer (Tampuan, Kachok, Brao, Kreung, Lun, Bunong, Kavet) et une au groupe malayo-polynésien ou austronésien (Jarai). Seuls les Brao – et encore s'agit-il d'un village de 76 habitants – ont fait l'objet d'une étude en 1967²⁸.

²⁶ Certains auteurs les apparentent à un sous-groupe des Sedang habitant sur les hauts plateaux du Vietnam. Les Halang habitaient les bords de la Sésan au XVIII^e siècle mais ils furent repoussés plus au nord par les guerriers Jarai au siècle suivant. Voir B. Bourotte, *Essai d'histoire des populations montagnardes*, Paris, 1955.

²⁷ Nom désignant l'extrémité nord-est de la province en raison de sa forme évocatrice.

²⁸ Rappelons-le encore par Jacqueline Matras, *op. cit.*

Les Kavet, les Brao et les Kreung peuvent se comprendre sans trop de difficultés : leurs dialectes sont enrichis de vocabulaire lao et présentent des similarités incontestables. Culturellement, socialement et physiquement ils sont pourtant différents. L'ensemble de ce sous-groupe linguistique, auquel on peut rajouter les Lun qui sont des migrants venus de Stung Treng dispersés dans quelques villages près de la frontière, se rattache au groupe ouest-bhanarique de la classification américaine. Les Kavet sont les seuls à occuper les forêts situées sur la rive droite du Sésan, sans cependant border la rivière elle-même. Le gouvernement envisage à partir de 1995 de les rapprocher du fleuve envers lequel ils ne montrent aucune prédilection. L'établissement des Brao sur le biotope riverain de la haute Sésan est déjà ancien mais correspond là encore à une décision gouvernementale. En fait si les villages sont virtuellement sur les berges, les essarts où les familles vivent les trois quarts de l'année sont à plusieurs kilomètres dans la forêt profonde. Les Brao se retrouvent également en plus petits comités dans la province de Stung Treng ainsi qu'au sud Laos d'où ils seraient originaires. Certains habitants des Boloven de la région d'Attopeu seraient des cousins proches dont les Brao ont pu tester la solidité des liens de filiation lorsque, étant réfugiés sur le territoire durant le régime khmer rouge, ils avaient sollicité leur entraide. Les Kreung résident en majorité sur les rebords occidentaux du plateau ainsi qu'entre Ban Lung et Veunsai. Dans certains villages du district de Lomphat (communes de Labang Moui et Labang Pi), les Kreung et les Brao ont fait alliance et affirment par le jeu des intermariages ne faire désormais qu'un seul groupe.

Les Tampuan forment un ensemble linguistique et culturel bien identifiable. Ils constituent le groupe numériquement dominant et le plus anciennement établi sur les bas plateaux. Ils auraient franchi d'après B. Bourotte le sud de la rivière Sésan au XIX^e siècle²⁹. Leur territoire s'étendait à la fin du siècle dernier jusqu'à la frontière vietnamienne mais ils furent repoussés par les Jarai venant de la province de Pleiku au Vietnam. Quelques villages se trouvent également dans les provinces de Mondolkiri et de Stung Treng. Ceux de Ratanakiri se distinguent eux-mêmes en « Tampuan du haut » (ceux habitant vers la Sésan) et « Tampuan du bas » (occupant la partie méridionale du plateau). Ils constituent deux phratries endogames ayant chacune davantage de contact avec les ethnies géographiquement voisines qu'entre elles. Les Kachok dont le nom d'origine est Lamam sont concentrés sur les berges de la haute Sésan. Sous l'initiative des Khmers Rouges, ils ont

²⁹ Bernard Bourotte, *op. cit.* pp.1-116

adopté la culture du riz irrigué et occupent en conséquence les plaines étroites du bassin fluvial. Quant aux Jarai, dont la réputation belliqueuse et l'esprit de conquête firent couler beaucoup d'encre, ils monopolisent la partie orientale de la province après avoir repoussé les Tampuan vers le centre de la zone interfluviale. Leurs villages restent densément peuplés. Ils représentent le second groupe d'importance numérique à Ratanakiri bien que la majeure partie de l'ensemble ethnique, magistralement étudiée par J. Dournes, réside encore au Vietnam³⁰. Notons encore quelques petits hameaux de Bunong (Mnong) vraisemblablement originaires du sud de Mondolkiri qui sont localisés sur la haute Srépok. Une des caractéristiques originales de la composition villageoise dans le district d'Andong Meas est la cohabitation sociale très forte entre les trois ethnies tampuan (« du haut »), jarai et kachok. Il semblerait que la proximité spatiale l'emporte sur les différences linguistiques et socioculturelles qui les séparent initialement. Il est commun de trouver une grande maison où les femmes (la résidence est uxorilocale) ont pris pour époux qui un Jarai, qui un Kachok, qui un Tampuan. Ce processus « d'ethnolyse » nous forcerait à relativiser les classifications rigoureuses intentées dans nos enquêtes si ces relations d'alliance n'étaient pas circonscrites dans une zone restreinte ne comprenant guère plus d'une quinzaine de villages³¹.

L'implantation des Laotiens d'abord à Stung Treng puis à Ratanakiri remonte à plus de 300 ans. Ils se comportèrent moins en conquérants ou envahisseurs qu'en colons s'installant par vagues successives le long du Mékong, de son affluent le Sékong pour enfin parvenir à Ratanakiri sur les berges de la Sésan et du Srépok. Si les premiers migrants étaient vraisemblablement des aventuriers/commerçants versés dans le trafic des esclaves et autres denrées négociables (bois précieux, or, ivoire, etc.), il n'en reste pas moins que leurs successeurs étaient avant tout des paysans et des pêcheurs à la recherche de nouvelles terres arables et de rivières poissonneuses. Les Laotiens furent les promoteurs du développement de la culture irriguée de riz, jusqu'alors ignorée dans la province. Au cours des deux derniers siècles ils ont fondé soit leurs propres villages, soit ont assimilé ceux des populations indigènes localisés sur les bassins fluviaux³².

³⁰ En 1966, ils étaient plus de 150 000 subdivisés en deux sous-groupes : les Hodrung et les Jarai proprement dits.

³¹ Les unions groupées et forcées sous Pol Pot ont peut-être contribué à ce phénomène.

³² Dans les années 1950, Pierre Bitard faisait remarquer que les Laotiens avaient tendance à s'installer à proximité des populations aborigènes...*(suite p.272)*

Un télescopage en douceur et sans prosélytisme religieux vit le jour et beaucoup d'hommes célibataires – au départ venus travailler dans les mines – se marièrent, firent souche, puis considérèrent leurs parents comme laotiens et fondirent leur propre habitat à l'exemple de *phum* Talao sur la rive droite de la haute Sésan. Cette assimilation fut à certains égards réciproque puisque nombre d'entre eux apprirent le langage vernaculaire (Brao, Tampuan et Jarai) et adoptèrent de nouvelles manières de vivre : participation aux cérémonies rituelles, apprentissage des techniques d'acquisition des ressources forestières, etc.

Hormis la venue ponctuelle de quelques commerçants, l'implantation chinoise est plus récente et moins disséminée. La première vague de migrants quitta la Chine au début de la révolution culturelle et fonda une petite communauté nommée *phum* Thmaï Chen (nouvelle Chine) à l'ouest de Veunsai. Celle-ci contrôle la majeure partie du commerce avec les villages alentours (Kavet, Brao, Kreung et Kachok). Une seconde vague qui va sans cesse augmentant s'établit à la capitale provinciale, attirée par l'ouverture de la région, les possibilités d'ouvrir un négoce prospère et de spéculer sur la terre. Les Vietnamiens sont des nouveaux venus. Ils proviennent soit du sud du Cambodge soit directement de leur pays et résident pour la majeure partie à Ban Lung. Ils restent en collectivité relativement fermée, vivant principalement de petits commerces, d'artisanat (maçons, orfèvres) ou comme salariés dans la plantation d'hévéas (saigneurs, ouvriers sans l'usine).

Si la relation des Khmers avec la province est, nous l'avons vu, fort ancienne, leur implantation durable est toutefois plus récente. Rares en effet sont ceux qui à l'image des Laotiens parvinrent à s'adapter aux conditions de vie difficiles et manifestèrent l'intention de s'intégrer aux populations locales. Lors de la création de la plantation d'État dans les années 1960 quelques familles pauvres originaires des provinces de Takeo, Svay Rieng et de Phnom Penh acceptèrent sans grand enthousiasme de migrer sous les encouragements du gouvernement. Celui-ci escomptait beaucoup sur eux afin de khmériser les habitants. Cette tentative achoppa face au manque d'intérêt et à la crainte sempiternelle de vivre au milieu de la forêt, domaine des génies et des « primitifs ». Finalement seule la plaine occidentale fut colonisée par des Khmers lorsque, quittant l'interfluve avec l'intention de regagner leur région d'origine, ils découvrirent les vastes potentialités

³² ...voire dans les villages brao et kreung. De même il n'est pas rare de rencontrer en 1995 des Laotiens « kru » (guérisseurs) initiés à leur art dans les pagodes de la province et qui s'installent dans des villages jarai ou tampuan.

agricoles de la région qu'ils traversaient : le district de Kun Mum est depuis en grande partie un district khmer avec quelques enclaves laotiennes. Le processus de migration s'accroît cependant depuis quelques années dans l'entière province : que ce soit pour les emplois gouvernementaux, le commerce/trafic avec le Vietnam ou l'agriculture. La méfiance séculaire tend ainsi à s'apaiser grâce aux facilités d'accès (bateau, route, avion), la création d'un hôpital et l'apaisante sécurité qui règne dans la contrée.

Ce bref panorama de l'occupation spatiale de Ratanakiri montre le caractère hétérogène de l'implantation humaine au sein d'un territoire au relief fortement contrasté. Notons qu'au cours des trois dernières décennies on assiste à un léger déplacement des populations autochtones vers certaines zones privilégiées – plateau central et berges des fleuves – au détriment d'un habitat autrefois plus dispersé si l'on se réfère aux cartes anciennes. Ce mouvement centripète aboutit à une sédentarité plus accusée qui contraste avec les formes traditionnelles d'occupation territoriale caractérisées par un déplacement périodique des sites d'habitat (tous les dix à douze ans en moyenne). Ce changement est en grande partie imposé par les autorités qui espèrent contrôler et mettre en valeur les richesses des terroirs indigènes où abondent les essences de bois durs, et toute une multitude de produits forestiers variés.

La politique embryonnaire en matière d'aménagement fit que des groupements de villages s'installèrent le long des axes de communication. Elle entraîna aussi quelques éclatements comme J. Matras le signale à propos de son village d'étude qui fut découpé en plusieurs petits hameaux suite à l'appropriation du territoire par la plantation. Parallèlement au cours du XIX^e siècle plusieurs villages, quoique restés indépendants, s'étaient rassemblés en une seule grosse bourgade fortifiée et ce pour des raisons défensives. Quand la situation s'améliora et que les escarmouches des marchands d'esclaves ralentirent, certains se séparèrent à nouveau mais d'autres, en certains lieux, demeurèrent unis (sud de Bokeo, Ochum).

Si l'habitat est théoriquement groupé, il faut savoir que durant la majeure partie du cycle agricole les familles se dispersent dans leurs essarts respectifs et vivent dans la maison/grenier sise au milieu du champ. La taille moyenne d'un village est de 274 habitants, avec un léger excédent de femmes (139 contre 135). Il est toutefois courant de rencontrer des villages de plus de 450 habitants (le maximum recensé par moi-même est 841 habitants), ce qui est énorme pour une population pratiquant exclusivement (tout au moins à l'époque) l'essartage.

Par ailleurs, la disproportion considérable des taux de densité des divers groupes dialectaux a des implications directes sur l'utilisation de l'environnement : gestion familiale individuelle mais sur un parcellaire collectif chez les Kavet et la plupart des Brao dont les villages ne dépassent pas deux cents personnes, gestion familiale ou en fonction de l'appartenance à la lignée mais sur des parcellaires isolés chez les Tampuan, les Jarai dont l'habitat est souvent plus condensé.

Le taux global de densité est trompeur car plus de la moitié du territoire reste inhabité, ce qui ramène à plus de 11 hab./km² la densité d'occupation d'un espace comprenant l'étroit biotope riverain et la zone centrale de basse altitude. Ce taux doit encore être pondéré en fonction des caractéristiques écologiques locales puisque les populations indigènes considèrent de nombreuses portions de territoire comme impropres à l'habitat³³ : zones de forêts claires et de savanes, endroits sacrés habités par les génies de la forêt, etc. Malgré l'importance des variations locales, le taux de densité de Ratanakiri est très nettement supérieur à la densité démographique des horticulteurs forestiers amazoniens allant de 0,17 à 3 hab./km². Il est inférieur à celui des provinces surpeuplées des hauts plateaux du centre Vietnam et du nord de la Thaïlande dont le seuil critique – et optimiste – de 50 hab./km² pour des sociétés d'essarteurs est fréquemment dépassé. Il est par contre à peu près semblable à la densité de population du plateau des Boloven au Laos où les belles terres riches en fer autorisent pareillement à celles de Ratanakiri des concentrations allant jusqu'à 16 hab./km² (contre moins de 10 sur les autres plateaux boisés du Laos méridional).

La modification de la configuration classique « en rond » ou en « carré » des villages qui ont tendance à s'aligner sur les bords de route est un trait caractéristique de ceux proches de la capitale provinciale et de ceux ayant été déplacés vers le biotope riverain. Or la nouvelle forme d'habitat basée sur le modèle khmer ne demeure pas sans conséquences, car elle introduit à la fois la sédentarité (mais sans y parvenir totalement) et un changement dans la conception de rapports entre l'environnement social et naturel. En effet, le village dans sa forme traditionnelle est le reflet de l'ordre du monde à partir duquel repose non seulement l'organisation socio-territoriale des maisons, mais la répartition des essarts sur le finage villageois. Claude Lévi-Strauss a clairement mis en évidence comment les missionnaires dans le sud de l'Amérique latine avaient su utiliser le changement des

³³ Frédéric Bourdier, *Représentation et socialisation de la nature*, Bordeaux, 1995.

plans villageois pour manipuler les structures sociales internes et les représentations cosmogoniques des villageois³⁴ afin de les rendre plus perméables au processus d'évangélisation et de modernisation sociale. Il semblerait qu'un effet similaire soit en train de se passer sous couvert de développement et de régionalisation à Ratanakiri.

À la recherche d'un compromis

L'apparent équilibre entre les populations indigènes et non indigènes est un équilibre précaire qui tient davantage à leurs stratégies respectives d'implantation – les uns préférant le cœur de la forêt et les autres les zones de plaine et les bassins fluviaux – plutôt qu'à leur volonté de vivre ensemble. Pour l'instant, les goulots d'interpénétration sont faibles et se limitent principalement aux axes carrossables où les Khmers implantent de petits commerces çà et là. Une certaine méfiance réciproque, liée aux contingences de l'histoire, limite les relations aux opérations de troc. Et pour l'instant les autochtones sont perçus comme de braves gens à qui l'on peut acheter bon marché tout ce que la terre produit. Certains comme les Kachok ont néanmoins établi des réseaux de commercialisation structurés et affichent clairement leur intention et leur capacité à pénétrer dans une économie de marché. Cela s'est fait selon leur propre volonté et c'est ce qui en fait leur force et leur succès.

Le gouvernement prévoit l'installation de 20 000 paysans d'autres provinces sur les berges des deux fleuves et surtout sur les hautes terres de Ratanakiri dans la décennie à venir. On est en droit de se demander dans quelle mesure cette pression allogène, complémentaire au flux spontané des migrants investisseurs chinois et sino-cambodgiens, va susciter un empiètement territorial et induire une perturbation dans la gestion raisonnée des ressources naturelles. La gestion traditionnelle dictée par une indéniable connaissance des écosystèmes locaux repose essentiellement sur une judicieuse dispersion des villages, chacun ayant un espace propre où sont répartis tous les essarts familiaux. En bouleversant cette division vernaculaire de l'espace, en rétrécissant les finages de chaque village, le système de culture sur brûlis peut ne plus devenir viable. La concentration des surfaces cultivées impliquant la réduction de la période de repousse forestière, risque d'être la conséquence immédiate de la nucléation des zones d'habitat et de leur sédentarisation définitive³⁵.

³⁴ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1966.

³⁵ Ceci est justifié, dit-on, pour faciliter la scolarisation, l'accessibilité aux structures de soins et aux marchés du district.

Les techniques d'usage de la nature sont adaptées aux particularités d'un certain biotope et risquent de ne plus l'être lorsque les conditions de peuplement et les possibilités de déplacement périodique changent. En témoignage de cette évolution sous-jacente, il est significatif de constater l'impact des stratégies des investisseurs privés pour s'accaparer des lopins de terre traditionnellement utilisés par les groupes autochtones.

Le choix politique en matière de développement va décider du sort des populations locales appelées désormais paradoxalement « minorités », elles qui ont de tout temps constitué la majorité de la population ratanakirienne. Plutôt que de les contraindre sans discernement à un changement radical de leurs conditions de vie, il serait bien venu de les associer aux projets qui les concernent. Sans pour autant les maintenir dans un isolationnisme utopique, il conviendrait d'être prudent dans les transformations à induire. Avant de meurtrir le savoir des essarteurs ainsi que la façon dont ils parviennent à domestiquer et penser la nature, il devient urgent de répertorier la somme de leurs connaissances. La compréhension des logiques socio-culturelles qui sous-tendent leur organisation territoriale et leurs pratiques culturelles peut également s'avérer une leçon originale d'écologie humaine dont la pertinence mérite d'être vérifiée.

Bibliographie

ARCHAIMBAULT C., 1961 – Histoire du Campasak, *Journal asiatique*, Vol 249, pp. 519-595.

(AUTEUR INCONNU) 1913 – Monographie de la région de Stung Treng (Cambodge), *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, Saïgon, 64, pp. 1-32.

BAUDENNE A., 1913 – Les kha d'Attopeu, *Revue Indochinoise*, n°3, pp. 260-274, n°4, pp. 421-443.

BITARD P., 1952 – Carte ethno-linguistique de la région de Veunsaï, *Bulletin de la société des études Indochinoises*, XXVII (1), pp. 1-7.

- BITARD P., 1952 – Les rites agraires des Kao Brao, *Bulletin de la société des études Indochinoises*, XXVII (1), pp. 9-17.
- BO D., 1950 – Les populations montagnardes du sud indochinois, *France-Asie*, n° spécial.
- BOURDIER F., 1995 – *Connaissances et pratiques de gestion traditionnelle de la nature dans une province marginalisée du Cambodge*, Phnom Penh, AUPELF-UREF, 1995, 97p.
- BOURDIER F., 1995 – *Health, Women and Environment in a Marginal Region in North-eastern Cambodia*; Cuba, Cuban National Committee of the IGU, Environment, Society and Development, July 31 - August 5, 1995, 16 p.
- BOUROTTE B., 1955 – Essai d'histoire des populations montagnardes du Sud Indochinois, *Bulletin de la société des études Indochinoises*, XXX (1), Paris, pp.1-116.
- COEDES G., 1962 – *Les Peuples de la Péninsule Indochinoise, Histoire et civilisation*, Paris, Dunod (coll. Sigma, n°2).
- CONDOMINAS G., 1980 – *L'espace social en Asie du Sud-est*, Paris, Flammarion, 539 p.
- CONDOMINAS G., 1965 – *L'exotique est quotidien*, Paris, Plon, 555 p. (coll. terre humaine).
- C.R.E.S.S., 1966 – *The Halang in: Ethnographic Study series, Minorities groups in the Republic of Vietnam*, 3 Vol. Washington, D. C.
- C.R.E.S.S., 1966 – *The Jarai in: Ethnographic Study Series, Minorities groups in the Republic of Vietnam*, 3 Vol. Washington D. C.
- CUPET P., 1900 – Voyages au Laos et chez les sauvages du Sud-est de l'Indochine *in: Mission Pavie-Indochine, 1879-1895, Géographie et Voyages*, III, Paris, Leroux, 428 p.
- DOURNES J., 1977 – *Pötao, une théorie du pouvoir chez les Indochinois Jorai*, Paris, Flammarion, 362 p.
- FONTANEL J., 1967 – *Ratanakiri, étude du milieu naturel d'une région frontière du Cambodge*, Thèse de troisième cycle, Grenoble, Institut de Géographie Alpine, 373p.
- GUILLEMINET P., 1952 – *Coutumier de la tribu babnar, du sedang et du Jorai de la province de Kontum*, Ecole Française d'Extrême Orient, Paris-Hanoi, 2 vol.
- HOFFET J. H., 1933 – Les mois de la chaîne annamitique entre Tourane et les Boloven, *Terre, Air, Mer, la Géographie*, LVI, pp.1-43.
- JOUIN B., 1949 – *La mort et la tombe: l'abandon de la tombe*, Paris, Institut d'ethnologie.
- KELLER C. E., 1976 – *A gramatical sketch of brao, a mon-khmer language*, University of North-Dakota, Summer institute of linguistics, Works papers, 20, 111p.
- KEMLIN J. E., 1909 – En pays Jorai, *Mission catholique*, XXXIX.
- LAFONT P. B., 1963 – *Coutumier de la tribu Jarai*, Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient, Paris-Hanoi, 318 p.
- LAFONT P. B., 1963 – *Prières Jorai*, Paris, Publications de l'Ecole Française d'Extrême Orient, coll. textes et documents de l'Indochine, 458p.
- LEVY P., 1970 – Thal borivat ou Stun Treng: sites de la capitale du Souverain Khmer Bhavavarman Ier, *Journal Asiatique*, 258, pp. 113-129.

- MAÎTRE H., 1911 – *Les Jungles Moï*, Mission Henri Maître (1909-1911). Indochine sud-centrale, Exploration et histoire des hinterlands Moï du Cambodge, de l'Annam, de la Cochinchine et du Bas-Laos, Paris, Larose, 578p.
- MASPÉRO H., 1918 – La frontière de L'Annam et du Cambodge du VIII^e au XIV^e siècle *in*: *Études d'histoire de l'Annam*, Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient, XVIII, 3, pp. 9-36.
- MASPÉRO H., 1929 – *Mœurs et coutumes des peuples sauvages en Indochine*, 2 vol., Paris, Van oest.
- MATRAS-TRoubETZKOY J., MARTIN M. A., n. d. – Contribution à l'ethnobotanique des Brou (Cambodge, Province de Ratanakiri), *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, Paris, 19 (1-2-3), pp. 1-49.
- MATRAS-TRoubETZKOY J., MARTIN M. A., n. d. – Contribution à l'ethnobotanique des Brou (Cambodge, Province de Ratanakiri), *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, Paris, Paris, pp. 93-139.
- MATRAS-TRoubETZKOY J., 1974 – L'essartage chez les brou du Cambodge, organisation collective et autonomie familiale, *Études rurales*, Paris, 53-56, pp. 421-437.
- MAURICE A., 1941 – A propos des mutilations dentaires chez les moï, *Bulletin de la société des études indochinoises*, IV, pp. 215-223.
- MEYER C., 1965 – Les mystérieuses relations entre les rois du Cambodge et les potao des Jarai, *Études Cambodgiennes*, Phnom Penh, pp. 14-26.
- MEYER C., 1979 – Les nouvelles provinces ; Ratanakiri-Mondolkiri, *Revue Monde en développement*, Paris, 28, Ed. du CNRS, pp. 682-690 (coll. Economica).
- MORÉCHAND G., 1951 – Folklore musical Jarai et Bahnar, *Bulletin de la société des études indochinoises*, 1951, pp. 357-383.
- OLIVIER DR., 1956 – *Les populations du Cambodge (Anthropologie physique)*, Paris, Masson.
- PITTMAN S., 1959 – *Jarai as a member of the malayo-polynesian family of languages in Asian Culture*, I, 4, Saigon, Proceedings of the ninth pacific scientific congress, Bangkok
- PRUD'HOMME R., 1969 – *L'économie du Cambodge*, Paris, PUF, 299p., Publications de L'I.E.D.E.S.
- ROUX CDT., 1929 – Les tombeaux chez les Moï jarai, *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient*, XXIX pp.346-348.
- SARIN C., 1966 – *Les frontières du Cambodge*, Librairie Dalloz, Paris.
- SOK K., 1991 – Le Cambodge entre le Siam et le Vietnam, (de 1775 à 1860), Paris, *Publications de l'École Française d'Extrême Orient*, Paris, 456p.
- STEINBERG D. J., 1957 – *Cambodia, it's people, it's society, it's culture*, New-Haven, Human area files press.
- TAUPIN J., 1888 – Huit jours au Pays des Brao, *Bulletin de la Société d'Etudes Indochinoises*, fasc.2, pp. 49-64.

TRANET M., 1983 – *Étude sur le savatar vatt sampuk*, Selsa Khmer, Paris, 6, pp. 75-107.

TRINQUET C., 1914 – *Le plateau d'Ankché*, Hanoi.

TRINQUET G., 1906 – Notes sur la tribu des D'jarai, partie sud-ouest, *Revue Indochinoise*, décembre 1906, pp.1903-1931.

Chapitre 7

Oblitérations¹

Les populations indigènes du nord-est cambodgien ont longtemps porté la réputation extraordinaire, et quelque peu stupéfiante, d'être des peuples à moitié féroces et sauvages, vivant en autarcie de la chasse, de la cueillette, de la pêche et pratiquant une agriculture qui consomme impunément la forêt sempervirente. Souvent considérées comme des sociétés évoluant en vase clos, elles ont été perçues comme vivant à l'écart des peuplades voisines (khmères, kinhs, laotiennes), rétives à tout contact ainsi qu'à toute influence extérieure. Cette représentation véhiculée par les gouvernements successivement en place, ainsi que par des représentants de populations les connaissant peu ou pas, est largement erronée et ne fournit guère une image fidèle du mode de vie des Hommes résidant sur les hauts plateaux de Ratanakiri ainsi que sur les contreforts des montagnes aux abords de la frontière laotienne.

Ces sociétés sont de plain-pied dans l'histoire et leurs conditions de vie, alternant entre le paisible et le tourmenté, sont loin d'être immuables. Même si la plupart des groupes indigènes, dont certains sont probablement les premiers habitants de ladite région, ont été amenés à vivre isolés pendant un certain temps plus en raison de conflits territoriaux qu'en raison de la difficulté d'accès, il n'en demeure pas moins que des contacts, des échanges ainsi que des relations commerciales ont été établis bien avant la colonisation française à la fin du XIX^e siècle. Celle-ci accentua les interférences en entreprenant de contrôler les territoires cambodgiens les plus reculés, en envoyant successivement explorateurs, administrateurs, contingents militaires en vue de « pacifier » lesdites populations autochtones insoumises, et plus tardivement des compagnies chargées de développer les premières plantations d'hévéas. Par un excès de langage, les groupes indigènes ont été considérés à tort comme étant des minorités alors qu'ils représentaient la quasi-totalité démographique du territoire, y compris lorsque celle-ci acquit le statut de province de Ratanakiri à la fin des années cinquante. Ce vocable est curieu-

¹ Papier initialement intitulé « The Uncertain Future » retravaillé suite à l'intervention réalisée conjointement avec Joanna White lors de la conférence internationale sur les groupes ethniques au Cambodge, organisée par les Nations Unies (PNUD, CHR, FNUAP, CDH...) à Phnom Penh en mars 1996.

sement toujours employé de nos jours par les développeurs, même si plusieurs vagues successives de migrants des plaines (ou des pays voisins, notamment du Laos et du Vietnam) se sont implantées avec plus ou moins de succès économique et de reconnaissance sociale.

En dehors de la période khmère rouge, le mode de vie des peuples indigènes reste malgré tout centré autour de certains points forts. Tout d'abord, il n'existe aucune forme de confédération indigène, ni aucune manifestation collective fédérant l'ensemble des Tampuan, des Brao ou de n'importe qu'elle autre ethnie locale. Il s'agit vraisemblablement d'un choix et non pas d'une incompétence organisationnelle. L'organisation sociopolitique la plus importante se restreint à celle du village qui regroupe de 50 à 400 personnes en moyenne. Les deux personnages traditionnellement reconnus dans chaque village sont le maître de cérémonie, c'est-à-dire celui ayant connaissance des rituels collectifs sans qui ne peuvent s'effectuer les performances religieuses garantissant le maintien de l'ordre cosmique, et le chef de village – qu'il vaut mieux désigner (à défaut d'une meilleure nomenclature dans notre vocabulaire) par leader d'un espace social villageois dans la mesure où la notion de chef chez les populations indigènes n'est caractérisée ni par une reconnaissance formelle d'une quelconque forme de pouvoir coercitif (tout au moins en période de paix) ni même d'entreprise de décision à l'égard de ses congénères puisqu'il reste soumis à l'approbation du conseil des anciens².

Autre point fort, l'éclatement au sein d'un vaste territoire des habitations regroupées en villages jadis circulaires ou quadrangulaires est une caractéristique fondamentale de leur mode d'implantation territoriale. Celle-ci ne s'est pas produite comme ça, sans raison, sous l'effet des caprices de la nature ou des errances des hommes qui ne savent pas où aller. Les villages ne sont pas tombés du ciel sous cette configuration spatiale qui n'a rien d'innée. Elle est avant tout la conséquence logique – peut-on avancer suite à notre démonstration dans les chapitres précédents – du mode d'utilisation de l'espace soumis à une gestion de l'environnement et à une pratique de culture itinérante sur brûlis respectant certaines règles précises. Un village nécessite en outre une surface de territoire qui peut certes varier en fonction des particularités vernaculaires d'utilisation d'un milieu donné mais qui ne peut

² Celui qui revêt les attributs de chef est avant tout l'homme qui obtempère aux volontés des villageois et sait mobiliser les autres pour suivre une décision collective. Nous parlons ici de la structure de la chefferie traditionnelle à laquelle vient s'adjoindre désormais une nomination administrative avec le *mekbum* et le *mepbum* approuvés, sous couvert électoral, par le gouvernement.

être trop exigü au risque de ne pouvoir satisfaire aux besoins de ses habitants en termes de production agricole, ramassage de produits non ligneux, cueillette et autres activités de prédation qui se cantonnent généralement au sein d'un territoire assigné que l'on peut définir comme relevant de son finage étendu.

Toutefois, et c'est pour le moins ce qui a été observé chez les Tampuan³, l'organisation sociofamiliale assortie des relations de parenté conditionnant les mouvements des individus d'une maison à l'autre suivant les mariages (matrilocalité) et les prérogatives de certaines personnes au sein de la maison où réside une parenté élargie (droit d'ultimogéniture chez les soeurs, considération et obéissance à la femme la plus âgée, ascension en terme de droit à la décision de l'oncle maternel...) conditionnent la façon dont un village va s'approprier son milieu écologique. On ne peut comprendre les modes de mise en valeur de la nature, dont une partie est continuellement préservée et l'autre périodiquement défrichée et cultivée, sans comprendre au préalable la façon dont ladite société hiérarchise, ordonnance, catégorise et gère les rapports sociaux au sein du village. Trop longtemps, l'image trompeuse des villageois partant dans la forêt, donnant l'apparence d'être livrés à eux-mêmes et faisant au bout du compte ce qu'ils pouvaient – compte tenu de leurs capacités limitatives – pour leur simple subsistance, a favorisé cette idée tenace que les populations indigènes ont certes des connaissances relatives à la nature (sinon ils n'auraient pas la possibilité d'y survivre) mais limitées à la notion de besoin. Trop peu d'efforts susceptibles d'analyser les liens qui président à l'articulation du matériel avec l'immatériel ont été entrepris, y compris par des auteurs privilégiant l'appel mystique de la nature. Il n'en reste pas moins que l'entreprise consistant à saisir les formes d'interaction entre écosystèmes sociaux et écosystèmes naturels, approche pourtant préconisée et initiée il y a trois décennies par l'anthropologue français Maurice Godelier, nous a permis de mettre à jour de façon relativement fiable le mode de fonctionnement des sociétés approchées.

Il serait possible de multiplier à l'infini des aspects culturels prégnants adoptés par un des groupes indigènes, le risque serait alors de tomber dans le piège classificatoire d'une ethnologie de salon où seraient rangés dans des tiroirs prêt-à-porter les traits saillants, les marqueurs matériels ou symboliques censés illustrer l'originalité ou la spécificité de tel groupe par rapport à un autre. Certains pensent qu'une telle démarche exotique a pour conséquence de fixer les populations et de leur conférer un

³ Voir chapitres 1, 2 et 3.

certain statisme en les soustrayant arbitrairement de l'histoire. D'autres estiment qu'elle produit quoiqu'il en soit une certaine vision de la société, sans pour autant lui attribuer une vertu totalement significative. On se contente d'extraire des éléments *donnés à voir*, tout en sachant que le sens est ailleurs et que son support ne peut se réduire à la contemplation d'une caractéristique ôtée de son contexte et de son histoire. Les avis restent encore très partagés sur cette question et le propos de cette courte présentation n'est pas de trancher en faveur du pour ou du contre. Il nous semble plus productif d'insister sur les échanges mais aussi sur les conflits ayant résulté des différentes circonstances de contacts entre peuples indigènes et populations des plaines ainsi qu'entre peuples indigènes dont il s'avère que les rapports dans le passé sont loin d'avoir été un long fleuve tranquille⁴. Insistons encore une fois sur le fait que les collectivités indigènes⁵ sont loin d'être homogènes, stables et dépourvues d'organisation. Il arrive à des personnes extérieures, et peu informées, de croire qu'un village n'est qu'un ramassis de maisons construites au grès du hasard et sans autre logique, soit-elle d'ordre spirituelle ou fonctionnelle. Rien de plus faux. De la même façon que l'ordonnement de la nature, habitée par les génies de la forêt, et les agissements de l'homme en son sein constituent en quelque sorte une projection de la manière dont la vie en collectivité s'organise, s'agence et s'ordonne dans un espace habité également (investi par plusieurs catégories d'esprits), il en va de même pour la création, la constitution, le maintien et les variations dans l'agencement du village qui sont avant tout le reflet de la manière dont les êtres humains conçoivent la vie ensemble, régissent des rapports de parenté (avec en sus les considérations lignagères et claniques chez les Tampuan et les Jarai) et établissent certaines règles de comportements (allégeance aux esprits, pratiques de bienséance, relation aîné cadet,

⁴ Voir Chapitre 6.

⁵ Le vocable collectivité est employé délibérément en ce sens que la vie villageoise (pouvant être associée non pas à une simple solidarité organique – pour reprendre l'expression de Durkheim – mais cette fois-ci à une solidarité organique élargie vu qu'elle compose avec des entités non « humaines » peuplant l'espace) repose *de facto* sur une interaction exacerbée qui se manifeste non seulement lors de moments religieux forts mais aussi à l'occasion de pratiques fréquentes incluant, par exemple, l'élagage d'un tronc d'arbre habité par un génie néfaste pour les autres ligneux. Il va s'en dire que ce que l'on était en droit de nommer la qualité du lien social, intégrant ce que l'on dit et fait à ce qui est humain et non humain, s'est profondément altérée, ou tout au moins déplacée en faveur d'autres réseaux de combinaisons et d'alliances inter et intravillageoises dans les années qui suivirent notre venue.

sociabilité, réception et hospitalité). Tout cela pour affirmer ce qui n'est après tout qu'une banalité anthropologique : une certaine disposition existe au sein de toute société ; dans le cas qui nous intéresse ici, elle renvoie au lien entre ontologie, cosmogonie et nature. Il ne s'agit pas d'un ordre inflexible que l'Homme ne peut guère manipuler, mais toute modification d'un de ces paramètres n'est pas sans entraîner une modification chez l'autre. Ce lien qui fait sens aux actions et pensées des hommes vivant en collectivité a tendance à être oublié ou négligé par une nouvelle race d'arrivants que sont les développeurs. En dépit des changements à l'œuvre corroborés par l'ouverture de la province aux migrants de tout bord, les villages continuent à s'appuyer sur un ensemble de référents socioculturels mais aussi parfois sur ce qu'il est d'usage d'appeler des droits coutumiers ainsi que sur des manières de concevoir le monde et qui donnent sens à leur vie. Et c'est en ces termes que tout questionnement sur le développement doit commencer à réfléchir.

Aujourd'hui les habitants de la forêt doivent composer, de force plutôt que par choix, avec une nouvelle configuration géopolitique (le mot n'est pas exagéré). Province forestière considérée jusqu'en 1994 comme marginalisée, Ratanakiri est devenue en l'espace de quelques années un véritable front pionnier où s'installent, de plus en plus nombreux et encouragés par le gouvernement de Phnom Penh, les paysans sans terre des plaines, les investisseurs chinois et sino-khmers, ainsi que des Laotiens et des familles d'origine vietnamienne. En 1992, seulement deux ONG déployaient discrètement leurs efforts, et encore avec une certaine attention envers les populations locales. Désormais, on a du mal à les recenser : une vingtaine d'associations en 1997, peut-être plus d'une trentaine pour la fin de l'année 1998, sans compter les interventions de méga programmes sous l'égide des Nations Unies, de la FAO, de la Banque mondiale et de l'Union Européenne. Tout ce monde, auquel il faut ajouter les missionnaires, pour sortir d'une prétendue misère économique et culturelle les 75 000 indigènes qui, en réaction, ont commencé à partir de l'été 1997 à montrer des signes d'agacement, voire d'hostilité face aux incursions estimées un peu trop dirigistes des organisations censées améliorer leur sort. Des villages auparavant accueillants ferment leur porte aux véhicules des ONG et des altercations violentes sont rapportées çà et là. Ce malaise n'est que l'expression évidente, et la conséquence tragiquement logique, des incohérences observées entre les perceptions et les pratiques locales des populations quant à leur rapport avec leur environnement social et naturel et celles, même si teintées d'une apparente légitimité et partant d'une bonne

intention, des développeurs. Pourtant, ces derniers qui se hasardent sur le terrain à tâtons sont conscients de la complexité de leur tâche mais se disent soumis à des contraintes extérieures tant par l'organisation qui les emploie que par la politique nationale. Echappatoire facile, pourrait-on dire.

Au cœur de ce malaise se trouvent exacerbées les notions importées d'espaces pluriels (regroupant pêle-mêle l'impératif économique, les exigences de la politique nationale et le respect des cultures locales) et de gestion soutenable de l'environnement. Dans une idéologie qui ne dépare pas de la mode ambiante (les populations locales comme acteurs de leur propre développement durable), il est toutefois reproché aux peuples autochtones de ne pas être les hommes écologiques souhaitables (ceux que l'imaginaire occidental est prêt à idéaliser en parfaits hommes vivant en symbiose avec la nature) et de ne pas contribuer au maintien de la biodiversité des forêts qui les entourent. World Wild Fund (WWF) dixit. Bref de n'être que les avatars dépravés du bon sauvage d'antan qui vivait dans un âge d'or en harmonie avec son milieu physique.

Sortant de ces allégories qui ne mènent nulle part, si ce n'est à une incompréhension grandissante des aspirations nouvelles des paysans de la forêt, c'est oublier qu'au-delà des conceptions de l'espace forts divergentes entre les uns et les autres, les données du problème ont changé : forte évolution démographique, migrations libres, transformations sociales avec la présence de l'État, ouverture rapide appuyée par l'économie de marché, accaparement des meilleurs territoires par des non indigènes, irrégularité des interventions de nombreux représentants du gouvernement (policiers, militaires, administrateurs provinciaux ou des districts) qui dérobent et s'accaparent le patrimoine local (à commencer par la terre, le bois et les produits précieux) de ceux envers qui ils ont originellement un devoir de protection. Comment alors résoudre et gérer les conflits d'intérêts et d'usage entre les acteurs ? Il est de coutume d'entendre dire qu'idéalement, tant que chacun ne trouvera pas son compte, c'est-à-dire ne percevra pas un avantage à tirer de cette situation de rencontre inéluctable, il ne peut guère y avoir de gains durables, tant au niveau social qu'économique ou culturel. La question est que, pour paraphraser les mots d'un activiste sud amérindien du Brésil, les armes des pauvres restent de pauvres armes. Pour l'instant, ainsi que dans l'avenir proche peut-on présumer, le pouvoir ne réside pas dans leurs mains et rien n'est encore fait pour garantir leur citoyenneté, organiser la défense de la société civile. Là doit justement se situer l'intervention des développeurs extérieurs censés combler ce qui précisément manque dans l'approche

maintenue par le gouvernement⁶ dont trop de ses représentants locaux agissent *ad hoc* comme des *tropical gangsters*.

Pour l'instant, les programmes internationaux conceptualisés dans les capitales du Pentagone et de l'Hexagone ont du mal à s'ajuster aux contextes locaux et ne parviennent pas à être en phase, en dépit de leur rhétorique, avec les préoccupations des populations censées être les bénéficiaires. Peut-être d'ailleurs n'est ce pas leur objectif... Triste constat que nous espérons de tout cœur voir contredit prochainement : en attendant, aucun indicateur ne permet de montrer une amélioration dans la vie des peuples indigènes, quand bien même ladite amélioration (si jamais elle était envisagée) aurait un sens on ne peut plus ambigu, suivant que l'on se place du point de vue des développeurs ou de celui des développés. Comme le rappelait Edgar Morin, la notion même de développement est sous-développée, on y projette trop facilement des propres modèles importés, on y injecte une signification unilatérale qui mériterait négociation. À ceux qui pratiquent le terrain de sortir de leur académisme, de se transformer en interlocuteurs, de déchiffrer les aspirations et de leur conférer un sens ne s'éloignant pas trop de celui des populations avec qui ils ont partagé une tranche de vie.

⁶ Mais là encore, c'est une autre histoire et les enjeux – diplomatie oblige, accords de coopération entre pays teintés d'autres considérations que celle du projet en lui-même – tendent à oblitérer la sincérité de ce que l'on appelle développement durable.



Ratanakiri signifie en Khmer : « la montagne aux pierres précieuses ». L'ouvrage réunit une série de documents pour la plupart inédits concernant les interactions entre écosystèmes sociaux et écosystèmes naturels chez les populations indigènes de la province de nord-est cambodgien.

Les mutations socio-économiques, géopolitiques mais aussi environnementales qui affectent les régions les plus reculées de l'Asie du Sud-est, comme celle dont il est question ici, ne surgissent pas sans laisser de marques indélébiles. Les relations que les peuplades indigènes entretiennent en 2008 avec le milieu écologique qui les entoure ne seront jamais plus semblables à celles qu'il fut possible d'observer au sein de plusieurs villages en 1994 et 1995.

Le recueil d'enquêtes ethnographiques transmises a posteriori ne se restreint pas à la contemplation idyllique d'un passé révolu. Sachant que toute intervention en matière de développement ne s'effectue pas dans le vide, il est encore temps pour les acteurs du développement de réaliser la nécessité de comprendre avant d'agir, de considérer les implications tragiques de ce qui est en train d'être détruit, peut-être irrémédiablement, sans qu'une véritable négociation avec les collectivités locales n'ait vu le jour.

Frédéric Bourdier, anthropologue de l'Université de Bordeaux, est rattaché à l'IRD. Il séjourna douze années en Inde méridionale ainsi qu'en Amazonie brésilienne. Il commença à travailler au Cambodge en 1994. De retour en Asie du sud-est depuis 2004 comme responsable scientifique de programmes sur l'épidémiologie sociale du sida, il retourne périodiquement dans les forêts du nord-est.