HAL
open science

Gestion et perception des risques par les paysans thaïlandais

Alexandre Marouen

To cite this version:

Alexandre Marouen. Gestion et perception des risques par les paysans thaïlandais. Anthropologie sociale et ethnologie. 2018. dumas-01952006

HAL Id: dumas-01952006

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01952006

Submitted on 11 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UFR ALLSH

Département d'anthropologie

Master 1 Anthropologie, Spécialité Recherche

Parcours Langues, Cultures, et Sociétés d'Asie

Gestion et perception des risques par les paysans thaïlandais

Alexandre Marouen

Sous la direction de Bernard Formoso

Année universitaire 2017-2018

UFR ALLSH

Département d'anthropologie

Master 1 Anthropologie, Spécialité Recherche

Parcours Langues, Cultures, et Sociétés d'Asie

Gestion et perception des risques par les paysans thaïlandais

Alexandre Marouen

Sous la direction de Bernard Formoso

Année universitaire 2017-2018

Remerciements :

Je tiens à remercier chaleureusement mon directeur de recherche, Bernard Formoso, pour son soutien et son aide précieuse dans l'élaboration de ce mémoire.

Table des matières

INTRODUCTION 1

PREMIÈRE PARTIE : PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU MONDE RURAL THAÏLANDAIS 9

Chapitre 1 – Éléments de la structure sociale de la Thaïlande rurale 9

1) Pertinence de la communauté villageoise ? 9
2) Les relations hiérarchiques, éléments centraux de l'organisation sociale thaïe 12
3) Relations de parenté et cycle familial 15

Chapitre 2 – Techniques agricoles et situation actuelle de l'agriculture 19

1) Les principales techniques agricoles 20
2) Le cycle agricole 24
3) Mutations de l'agriculture 26

Chapitre 3 – Le Bouddhisme villageois 30

1) Concepts clefs de l'idéologie bouddhique 30
2) Le temple et la communauté monastique 32
3) Les cultes des esprits 35

DEUXIÈME PARTIE : PRÉSENTATION DES RISQUES AFFECTANT LES AGRICULTEURS THAÏLANDAIS 39

Chapitre 1 – Les études sur les risques : approches théoriques 39

1) Revue des approches sur la question des risques 39
2) L'anthropologie des risques 43

Chapitre 2 – Les risques pour les paysans thaïlandais 48

1) Les risques « classiques » dans l'agriculture thaïlandaise 48
2) L'évolution des risques 50

TROISIÈME PARTIE : GESTIONS ET PERCEPTIONS DES RISQUES PAR LES PAYSANS THAÏLANDAIS 57

Chapitre 1 – La pluralité des modes de gestion 57

1) Gestion agricole des risques 57
2) Gestion religieuse des risques 61
3) Autres modes de gestion 64

Chapitre 2 – Entremêlement des modes d'interprétation 68

1) La prégnance de l'idéologie bouddhique 70
2) La mobilisation de plusieurs modes d'interprétation 74

CONCLUSION 77

Annexe 1 : 79

Références bibliographiques : 80

INTRODUCTION

Les paysanneries des quatre coins du globe sont confrontées à un ensemble de risques dans l'exercice de leur activité agricole. Des circonstances climatiques, environnementales, économiques, ou encore sociales sont à l'origine de phénomènes néfastes aux agriculteurs et à leur subsistance. L'étude de ces risques affectant les sociétés paysannes constitue donc un enjeu majeur de la recherche. La notion de risque, comme l'a indiqué Mary Douglas, correspond à une approche probabiliste du danger (Douglas 2005). Initialement, elle faisait aussi bien référence à une éventualité faste que néfaste. Mais aujourd'hui, le lexique du risque recoupe parfaitement celui du danger : « The word *risk* now means danger (Douglas 2005 : 24). Parler de risque reviendrait à envisager le danger de manière scientifique, rationnel afin de pouvoir le calculer et donc le maîtriser. Cependant, Mary Douglas a été le fer de lance d'une approche culturelle des risques, affirmant que la perception et la gestion de ces risques, loin de faire l'objet d'un soi-disant calcul objectif, reposent sur des considérations sociales et culturelles (Douglas et Wildavsky 1982). L'anthropologie des risques s'est par la suite emparée de la question des risques, en adoptant cette approche culturelle. Elle vise à étudier une telle notion en observant les façons dont les différentes sociétés l'appréhendent. L'apport de la discipline anthropologique peut donc être de confronter la notion de risque à un contexte culturel particulier et c'est pourquoi le présent mémoire se propose de contribuer à une meilleure compréhension de la question des risques et des réponses développées par les sociétés et les individus pour s'en prévenir. Ce travail sera réalisé à travers l'étude de la paysannerie thaïlandaise et apportera ainsi des éclairages sur les manières dont les agriculteurs gèrent et perçoivent les risques.

La Thaïlande, anciennement appelée le Siam, est un royaume d'Asie du Sud-Est dont le territoire s'étend sur environ 500 000 km2 et qui compte près de 70 millions d'habitants. Le bouddhisme Theravada (Hinayana) est la religion prédominante. Il existe quelques poches de communautés musulmanes, essentiellement dans le Sud à la frontière avec la Malaisie. La langue officielle est le thaï qui appartient à la famille des langues Tai-Kadai. La Thaïlande est marquée par un climat tropical et comporte trois saisons : la saison des pluies qui s'étend de

Mai à Novembre ; la saison froide de Décembre à Février ; la saison chaude de Mars à Mai[1]. Les saisons froide et chaude constituent la saison sèche.

Le pays est divisé en quatre grandes régions[2], qui présentent des contrastes importants à la fois environnementaux, linguistiques et économiques (Formoso 2000). La région centrale, celle de Bangkok, est caractérisée par une grande plaine qui correspond au delta du fleuve principal du pays, le Chao Phraya. C'est une région très densément peuplée. Les habitants parlent le Thai « standard » ou le siamois, celui qui est enseigné dans les écoles. L'agriculture y est intensive, et essentiellement commerciale. Quoique non-négligeable, le poids du secteur agricole dans l'économie de cette région est faible comparé aux autres secteurs. La région concentre de nombreuses industries et le secteur tertiaire y est capital, en raison surtout au gigantisme de la ville de Bangkok. Malgré quelques tentatives de décentralisation, la région reste le coeur économique, politique et culturel du pays, qui attire de nombreux migrants des autres régions de la Thaïlande mais aussi en provenance de pays voisins, sans compter les nombreux touristes internationaux. La région Sud se situe entre la mer d'Andaman à l'ouest et le golfe de la Thaïlande à l'est. Le Thaï du Sud (pak tai) y est parlé. Une forte communauté musulmane y réside, surtout près de la frontière avec la Malaisie. L'agriculture y est une activité importante, mais contrairement aux autres régions, le riz y est très peu cultivé. Les principales cultures sont commerciales, destinées à l'exportation, telles que le palmier à huile ou encore l'hévéa. La pêche et le tourisme sont également des activités répandues. Le Nord-Est du pays, aussi appelé Isan, s'étend sur le vaste plateau du Khorat, caractérisé par un climat chaud et aride, les précipitations y étant faibles pour le pays et très erratiques. On y est parle le dialecte isan, proche du lao, langue officielle du Laos, qui n'est séparé que par le Mékong. C'est la région la plus pauvre économiquement. L'agriculture, malgré les conditions climatiques ardues, y est largement pratiquée. Pour beaucoup d'habitants, l'agriculture reste une activité de subsistance même si elle se commercialise notamment avec l'implantation de cultures de rente. La région connaît un fort exode rural, surtout chez les jeunes générations dont beaucoup migrent à Bangkok pour trouver du travail. Enfin, le Nord du pays est une région montagneuse, avec un couvert forestier abondant. Le Thaï du Nord (kham muang) y est parlé. La région abrite un certain nombre de minorités ethniques qui résident surtout dans les montagnes. Comme le Nord-Est, il s'agit d'une région où l'agriculture occupe une place économique importante, quoique dans une moindre mesure, notamment avec le développement du tourisme et des parcs

[1] Les dates des saisons varient quelque peu en fonction des régions.
[2] Voir l'annexe 1 pour une carte du pays.

nationaux. L'agriculture de subsistance coexiste avec des cultures de rente, souvent maraîchères. La région connaît une relative industrialisation notamment grâce à la croissance récente de la ville de Chiang Mai.

La population du pays est composée en large majorité de Thaïs[3]. Le reste de la population appartient à différentes minorités ethniques, surtout présentes dans le Nord du pays. Les Thaïs, bien que présents essentiellement en Thaïlande, se retrouvent également dans d'autres pays de la région sud-est asiatique, principalement au Laos et en Chine dans la région du Yunnan. Les peuples thaïs sont originaires du Yunnan. Leur implantation sur ce qui correspond au territoire thaïlandais, s'est faite par des vagues successives de migrations méridionales. Les premiers royaumes thaïs étaient présents dans le Nord du pays. Les Thaïs ont su s'enrichir des cultures Môn et Khmer très influente à l'époque mais qui ont été progressivement assimilées par les royaumes thaïs (Poupon 2010). Le royaume de Sukhothai (1238-1438) est le premier royaume thaï véritablement influent. Puis, son influence diminua au profit d'un autre royaume thaï installé plus au Sud à Ayutthaya (1350-1767). Ce royaume dura jusqu'à la fin du XVIIIème siècle lorsque la ville fut entièrement mise à sac par les Birmans, dont la domination ne dura que quelques années. Ils furent chassés du pays et la dynastie actuelle s'installa au pouvoir en 1782, et fonda la ville de Bangkok pour en faire sa capitale. L'organisation territoriale du pays était grandement différente de celle d'aujourd'hui. Comme dans presque toute la région Asie du Sud-Est, il n'y avait pas de territoire clairement délimité. L'organisation spatiale consistait en un ensemble de cités – *Müang* - plus ou moins indépendantes, rassemblant dans leur zone d'influence l'essentiel d'une bien maigre population (Formoso 2000 ; Kemp 1989). Ces cités étaient gouvernées par des seigneurs locaux qui prêtaient allégeance au Roi mais qui dans les faits étaient souverains. Les cités, de par un ensemble de relations hiérarchiques liant les grands seigneurs locaux aux plus petits seigneurs, rassemblaient dans un court rayon autour d'elles, d'autres villes et hameaux. En fait, le contrôle du territoire n'était pas un objectif des pouvoirs politiques. Le territoire était suffisamment vaste et les ressources naturelles suffisamment abondantes pour ne pas être la source de disputes. En revanche, l'élément rare recherché par les pouvoirs politiques était les hommes (Rabibhadana 1975). La population de toute la région sud-est asiatique a été très peu nombreuse jusqu'au XXème siècle. L'objectif principal des souverains étaient donc de concentrer les populations à proximité de leur cité pour qu'elles soient sous leur contrôle. Les guerres ne

[3] Les paysans dont il sera l'objet tout au long de ce mémoire sont Thaïs.

visaient pas à prendre possession de territoires, mais bien des populations, ce qui se manifestait par d'importantes déportations humaines.

La seconde moitié du XIXème siècle fut un tournant sur ce point de l'organisation territoriale. Le Siam devait faire face aux convoitises toujours plus pressantes des puissances européennes et plus particulièrement de la France et du Royaume-Uni. Le Siam réussit néanmoins à conserver son indépendance, cas unique dans la région, en jouant subtilement sur la rivalité franco-britannique, et en faisant quelques concessions territoriales. Si le Siam conserva son indépendance, il a tout de même fortement été touché par l'influence occidentale. Tout d'abord, de nombreux traités commerciaux furent signés successivement avec les puissances européennes. Il va sans dire que ces traités étaient largement avantageux aux puissances européennes. Cette série de traités fut initiée par le traité de Bowring en 1855, qui accordait une très forte réduction des taxes concernant les exportations vers le Royaume-Uni. Ces exportations concernaient essentiellement le riz et cette série de traités entraîna une intensification et une commercialisation agricoles mais qui restèrent confinées à la région de la plaine centrale. Le pays entama aussi un ensemble de réformes territoriales et administratives, basées sur l'organisation étatique des puissances européennes. Cet ensemble de réformes fut mis en place par le roi Chulalongkorn (1868-1910) et consista en une division administrative du pays en provinces, districts, cantons et villages. L'objectif était désormais de contrôler un territoire bien délimité. Cette nouvelle division administrative visait également à supprimer l'autorité des seigneurs locaux et à les soumettre à l'autorité de l'État siamois. Cette politique de contrôle du territoire avait pour objectif d'empêcher les puissances occidentales de s'emparer de terres qui n'auraient été que très peu sous la main mise du pouvoir central. La politique de contrôle du territoire se manifesta à travers la construction de chemins de fer, qui ont permis une plus forte présence étatique dans les régions reculées. Dans la même logique, l'expansion agricole par le défrichement de nouvelles terres, fut fortement encouragée par les pouvoirs publics. L'expansion agricole contribua à répandre la population sur tout le territoire. Ce processus d'expansion agricole continua tout au long du XXème siècle. Conséquence de ces politiques, le pouvoir de la royauté devint absolu. Cependant, une révolution éclata en 1932 et mit fin à l'absolutisme royal. Le pays devint une monarchie constitutionnelle, avec une assemblée élue par les citoyens. Le pouvoir politique du roi fut donc amoindri, ce dernier n'étant plus censé gouverner. Cependant, dans les faits, l'influence du roi sur les décisions politiques est encore à l'heure actuelle très forte. Cette révolution n'était pas populaire. Elle fut orchestrée par des militaires qui, depuis cette date, ont une grande influence sur la politique (le

gouvernement actuel est composé par des militaires). Cette influence se manifesta par la forte instabilité politique du royaume qui, depuis 1932, a connu un nombre impressionnant de coups d'Etat de la part des militaires, entraînant des changements constitutionnels (Dubot et Baffie 2011). La révolution de 1932 marque l'ouverture d'une période nationaliste. Le Siam est remplacé par la Thaïlande en 1939, et l'exaltation de la fierté thaïe se fait principalement au détriment des nombreux habitants du royaume d'origine chinoise. La seconde partie du XXème siècle est marquée par la présence américaine qui a fait de la Thaïlande un bastion anti-communiste dans la région. De nombreuses bases militaires s'installèrent sur le territoire et servirent notamment de points d'appui pour les opérations militaires américaines au Vietnam. Le régime militaire reçut alors le soutien de son allié américain, notamment sous la forme d'importantes subventions. La politique d'expansion agricole s'accéléra et contribua à répandre le contrôle étatique à travers une déforestation massive réalisée sous le prétexte de diminution des zones susceptibles de servir de refuge aux communistes. Cette présence américaine prit fin après la guerre du Vietnam, mais les Etats-Unis demeurent un allié important de la Thaïlande. La fin du XXème siècle fut une période de forte croissance économique (Guilhot et Simon 2011). Les taux de croissance du pays durant les années 1980 furent les plus importants du monde entier. Cette période fut stoppée radicalement en 1997 lorsque la crise financière asiatique éclata. Après quelques années de récession, le pays reprit un rythme soutenu de croissance économique. Cette période de forte croissance économique s'accompagna d'une importante industrialisation, surtout dans la région de Bangkok. Plus généralement, les secteurs secondaires et tertiaires prirent une part prédominante dans le PIB du pays, au détriment de l'agriculture (Guilhot et Simon 2011 ; Ouyyanont 2016). L'agriculture reste tout de même un secteur clé de l'économie du pays, qui emploie encore une grande partie de la population active.

Outre son importance économique, l'agriculture possède une importance aussi bien sociale que culturelle. La Thaïlande a connu des transformations rapides depuis la seconde moitié du XXème siècle qui ont amené une part importante de la population à se tourner vers des activités non agricoles plus rémunératrices, tout en continuant d'exercer, en parallèle, une modeste activité agricole. Néanmoins, ces transformations sont récentes, et il ne faut pas remonter très loin dans le temps pour trouver une société dont une forte proportion des habitants est paysanne. Le travail agricole, et surtout rizicole, rythmait la vie quotidienne du royaume. La structure sociale thaïlandaise est profondément marquée du sceau de l'agriculture, et malgré des changements sociétaux récents, elle demeure une activité primordiale, occupant de

nombreux petits exploitants, propriétaires de lopins de terres dont ils dépendent pour leur subsistance.

Les paysans thaïlandais rencontrent dans leur pratique de l'agriculture une série de risques, qui menacent leur subsistance. Ils sont de diverses sortes : climatiques, environnementaux, économiques, sanitaires, etc. Cependant, ils sont interconnectés. La réalisation d'un risque climatique aura des conséquences environnementales, économiques et sanitaires qui affecteront le sort des paysans. Ces risques peuvent par exemple prendre la forme d'inondations qui viennent détruire les récoltes. Ou encore des maladies liées à l'utilisation de produits chimiques lors du travail agricole. Ils ne sont pas spécifiques à la Thaïlande, mais concernent également les paysans de toute la région de l'Asie du Sud-Est, si ce n'est ceux du monde entier. N'importe quel système agricole est confronté à des incertitudes et à des aléas qui tiennent au fait que des évènements néfastes peuvent empêcher l'agriculture de porter ses fruits. Ces risques sont intrinsèques à l'agriculture. Mais d'autres risques relèvent d'un contexte sociétal et économique particulier et peuvent donc évoluer au fil du temps. La Thaïlande est justement en train de connaître une évolution des risques liés à l'agriculture. Un certain nombre de changements sociétaux et agricoles ont entraîné sinon l'apparition du moins l'aggravation de certains risques, tandis que d'autres ont été réduits. Un élément important de cette évolution des risques est le changement climatique dont les premiers effets commencent à se faire ressentir dans la région sud-est asiatique (Sajise *et al.* 2010). Les agriculteurs sont les premiers concernés dans la mesure où leur subsistance est basée sur une activité dépendante des conditions atmosphériques. Le changement climatique est un enjeu majeur du XXIème siècle, instigateur de nombreux bouleversements pour toutes les paysanneries de par le monde qui vont devoir s'adapter aux nouvelles conditions et trouver des réponses pour maintenir leur mode de vie. Ce phénomène vient donc s'insérer dans un contexte préexistant comportant un ensemble de risques, qu'il vient amplifier, pour certains. Ces risques menaçant l'agriculture thaïlandaise constituent une préoccupation majeure tant par leur ampleur que par leur fréquence et font, de ce fait, régulièrement la une des journaux[4].

Dans ce contexte particulier, les sciences sociales et en particulier l'ethnologie ont un rôle à jouer dans l'amélioration de la compréhension des façons dont les sociétés paysannes s'adaptent face à ces évènements disruptifs. Il s'agit de montrer comment les sociétés paysannes

[4] https://www.bangkokpost.com/news/special-reports/1407210/cashing-in-on-the-flood-crisis
https://www.bangkokpost.com/news/general/1373683/activists-urge-ban-on-hazardous-farm-chemicals
https://www.bangkokpost.com/news/general/1380571/four-southern-provinces-still-flooded

ont mis, mettent et mettront en place des moyens d'actions pour gérer les risques auxquels elles sont confrontées. Outre cette question de la gestion des risques, les sciences sociales doivent s'intéresser aux perceptions des risques par les premiers concernés et ainsi, remettre en question les études privilégiant des approches des risques par le haut. Aucune étude ethnologique ne s'est intéressée de manière approfondie à cette question précise de la perception et de la gestion des risques par les paysans thaïlandais. Certaines études ethnologiques sur la Thaïlande ont mentionné quelques modes de gestion mis en œuvre par les paysans thaïlandais, mais cela n'a jamais été la focale de la recherche. D'autres sciences sociales se sont penchées sur la question et ont fortement contribué à décrire les relations des paysans avec les risques liés à leur activité agricole. L'ethnologie, par sa méthode ethnographique, peut cependant contribuer grandement à une meilleure compréhension de ces éléments de gestion et de perception des risques par les paysans à travers l'étude englobante des faits sociaux et des éléments culturels de la société thaïlandaise. Par ailleurs, la méthode immersive est particulièrement appropriée, il me semble, pour comprendre les représentations, les étiologies mobilisées par les paysans dans leur interprétation des risques.

Le présent mémoire bibliographique s'intéressera à cette question de la gestion et de la perception des risques par les agriculteurs thaïlandais. On tentera ainsi de donner des éléments de réponse à la question suivante : comment les paysans thaïlandais interprètent et gèrent l'évolution des risques auxquels ils sont confrontés dans leur pratique de l'agriculture ? L'objectif est de dégager des éléments d'une gestion et d'une interprétation des risques par les agriculteurs, à partir d'une synthèse des travaux en science sociale, portant d'une part sur le monde rural thaïlandais, et d'autre part, sur les risques. Le travail sera également de faire le lien entre des caractéristiques essentielles de la société thaïe et l'évolution d'un environnement social, économique et écologique comprenant un ensemble de risques pour les paysans, afin de comprendre le contexte dans lequel vivent les paysans aujourd'hui et d'en tirer des pistes sur les façons dont ils appréhendent les risques.

La première partie consistera en une présentation de divers éléments clefs de la structure sociale du monde rural thaïlandais, qui décrira à la fois les continuités et les transformations du contexte dans lequel évoluent les paysans. Nous procéderons par la suite à un exposé des risques affectant les agriculteurs, qui comprendra une synthèse des différentes approches scientifiques sur la question des risques, ainsi qu'une présentation de la nature des risques et de leur caractère évolutif. Ces deux premières parties serviront à contextualiser les principaux objets de la recherche, à savoir d'une part la paysannerie thaïe, et d'autre part, les

risques auxquels elle est confrontée. La dernière partie tentera à partir de ces données contextuelles, d'envisager les modes de gestion et de perception des risques par les paysans thaïlandais.

PREMIÈRE PARTIE : PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU MONDE RURAL THAÏLANDAIS

Chapitre 1 – Éléments de la structure sociale de la Thaïlande rurale

1) Pertinence de la communauté villageoise ?

Tout au long de ce mémoire, il sera question du monde rural, du village, de la communauté villageoise. Il convient d'éclaircir ce que recoupent ces objets de recherche dans le contexte culturel et historique thaïlandais, et ce, afin de montrer dans quelle mesure ils demeurent pertinents à l'heure actuelle.

Les villages thaïlandais ont fait l'objet de nombreuses études ethnographiques et autres. Qu'elles constituent des monographies, ou qu'elles se concentrent sur certains aspects de la vie villageoise, ces études décrivent le village thaïlandais comme une entité cohérente en soi faisant communauté. La cohésion villageoise se manifeste à travers l'importance des liens quasi-familiaux qui unissent les habitants. Le vocabulaire lui-même exprime la proximité des villageois. En effet, le mot thaï désignant le village – mu ban – est composé du mot signifiant la maisonnée – ban. De même, le chef du village – pho ban – est assimilé à un père -pho. Cette proximité repose tout d'abord sur un vivre-ensemble fort. Celui-ci se caractérise par le fait que, pour l'essentiel, les interactions sociales d'un individu s'effectuent essentiellement avec d'autres habitants du village, qu'ils soient parents, amis ou voisins. Le travail agricole, qui jusqu'à récemment était commun à tous, réunit les habitants autour de problèmes similaires. Il est aussi garant d'un mode de vie relativement identique et explique l'absence relative de stratification sociale et/ou économique entre les villageois (Tambiah 1975). L'agriculture est aussi l'occasion de nombreuses coopérations entre les différents foyers du village (Poupon 2010). La coopération villageoise se voit par ailleurs exprimée lors de cérémonies religieuses rassemblant l'ensemble des habitants. Le monastère bouddhique tient une place centrale dans la cohésion du village tant il constitue un élément fédérateur auquel les habitants

s'affilient (Kaufman 1960)[5]. Certaines cérémonies mettent en scène de manière explicite l'entité villageoise. C'est notamment le cas d'un rituel qui consiste à entourer et cloisonner le village de fils de coton dans le but de restaurer son intégrité mise en cause par une quelconque calamité (Formoso 2000). La communauté villageoise s'organise autour de ces deux pôles que sont les rizières et le monastère et qui rythment la vie quotidienne des habitants. Pour finir, la cohésion du village se trouve renforcée par une organisation politique démocratique. Le chef du village est élu par les habitants et les décisions sont souvent prises consensuellement (Formoso 2000). Le village thaïlandais correspond donc à une entité cohérente en soi. Cela ne signifie pas pour autant que les habitants vivent en autarcie. Qu'elles soient commerciales, sociales ou politiques, des interactions sont régulièrement entretenues avec le monde extérieur (Moerman 1975 ; Tambiah 1975).

L'aspect communautaire de la vie villageoise serait donc quelque peu à relativiser. Selon Jeremy Kemp, il y aurait une certaine tendance contemporaine, à la fois dans des écrits en science sociale et parmi les classes moyennes thaïlandaises, à exalter l'aspect communautaire de la vie villageoise au-delà de toute réalité historique (Kemp 1989). S'appuyant sur une vision idéalisée du passé, cette tendance véhiculerait l'image stéréotypée d'un village thaïlandais séparé du reste de la société, vivant dans une parfaite autarcie[6]. Cette vision participe à réifier le village et à en faire une sorte d'unité primaire, ayant de tout temps existé. Or, cela va à l'encontre des éléments connus de l'organisation historique de la société siamoise. Comme décrit en introduction, cette organisation était basée sur un ensemble de cités – Müang – chacune sous l'emprise d'un seigneur. Chaque cité avait une zone d'influence plus ou moins étendue, et telle une étoile avec des planètes, attirait, par des liens de vassalité, d'autres cités de moindre importance (Formoso 2000). Cette hiérarchie de centres d'influence reposait sur le contrôle des populations et non des territoires. De ce fait, la quasi-totalité d'une bien maigre population se trouvait à proximité de ces cités, regroupée en un ensemble de hameaux autonomes mais non isolés, de telle sorte qu'aucune véritable distinction n'existait entre ruralité et urbanité. D'ailleurs, l'existence juridique du village n'est en fait une réalité que depuis la fin du XIXème et la réforme administrative initiée par le roi Chulalongkorn. Basée sur un modèle européen d'organisation étatique, cette réforme a reconnu le village comme une entité administrative distincte et l'a intégré dans une hiérarchie de subdivisions territoriales (province,

[5] Le rôle central joué par le monastère et la communauté monastique dans la vie villageoise sera plus longuement exposé dans le chapitre 3 de la présente partie.
[6] Le retour à l'auto-suffisance était un aspect central des projets de développement chers à feu le roi Bhumidol (Poupon 2010).

district, canton) et a de ce fait véhiculé des distinctions entre la ville et le village, et entre l'urbanité et la ruralité, qui n'étaient jusque-là pas pertinentes. Ainsi, pour J. Kemp, cet ensemble de discours, évoquant l'existence d'un village traditionnel thaïlandais en autarcie, relève-t-il davantage d'un construit idéologique que de l'observation d'une réalité historique (Kemp 1989). Néanmoins, comme expliqué dans les premières lignes de cette section, le village thaïlandais présente, sur un certain nombre de points, des éléments d'une vie communautaire. Plutôt que de renier la pertinence de cet objet d'étude qu'est le village thaïlandais, il serait plus judicieux de prendre les propos de J. Kemp comme une invitation à étudier, au premier plan, les façons dont le village s'inscrit dans un réseau social plus vaste, et non à se concentrer uniquement sur son organisation interne, orientation qui conduit presque nécessairement à lui attribuer un caractère insulaire.

Cette réorientation des études sur les villages thaïlandais n'a jamais semblé aussi justifiée que dans le contexte actuel. En effet, le pays dans son ensemble connaît de fortes transformations depuis la seconde moitié du XXème siècle qui remettent en cause toute posture qui consisterait à envisager l'entité villageoise comme un espace clos. En premier lieu, la présence étatique se fait nettement plus ressentir dans la vie villageoise, que ce soit à travers des agents publics (administrateurs, policiers), d'institutions (Banque de l'agriculture et des coopératives) ou bien par le biais de diverses interventions : projets d'irrigation, projets de gestion des ressources naturelles. De plus, elle passe par un nombre croissant de subventions à l'égard de l'agriculture et des paysans, qui participent à réduire une certaine méfiance classique des villageois envers le pouvoir politique (Walker 2012). Par ailleurs, le village thaïlandais s'inscrit désormais dans une communauté nationale. Le lien avec une telle communauté a été facilitée par la mise en place d'un système éducatif national ainsi que par la diffusion des nouveaux moyens de communication (radio, télévision, internet).

Enfin, depuis les années 1980, ce sont les évolutions du contexte social et économique qui bouleversent le monde rural thaïlandais et remettent en question la cohésion villageoise. Le pays connaît un processus d'urbanisation, qui se caractérise par l'expansion de territoires de type urbain sur les campagnes. Ceci a pour conséquence de rapprocher de nombreux villages de centres urbains, contribuant ainsi à brouiller la frontière entre ruralité et urbanité (Rambo 2017 ; Rigg *et al.* 2012). Cette urbanisation s'accompagne d'une industrialisation et plus généralement d'une diversification de l'économie thaïlandaise. Un nombre croissant de villageois est employé dans des centres urbains, de telle sorte que l'économie domestique ne se limite plus au village. Elle est multisituée et de plus en plus de villages péri-urbains ne

s'apparentent qu'à des dortoirs (Formoso 2016a). Les interactions avec le reste de la société ont toujours été présentes dans la vie villageoise. Néanmoins, elles occupent aujourd'hui une place centrale pour de nombreux habitants. Une telle délocalisation de la vie économique et sociale des habitants conduit à une certaine dissociation de la communauté villageoise (Rigg *et al.* 2012). Pratiquant des activités différentes, dans des lieux différents, les habitants n'ont plus les mêmes modes de vie, et entretiennent davantage de relations sociales avec des personnes extérieures au village, au détriment des relations intra-villageoises (Singhanetra-Renard 1999).

Dans ce contexte, il apparaît grandement difficile d'envisager le village thaïlandais comme un espace clos, cohérent en soi. D'aucuns commencent même à remettre en question la pertinence des études ayant comme focale l'échelle villageoise et prônent une réinterprétation du monde rural (Rigg 2001). Dans un tel contexte, les études se concentrant sur une échelle villageoise restent pourtant pertinentes mais, au même titre que le monde rural thaïlandais évolue, ces études doivent aussi modifier leur regard en prenant davantage en compte les façons dont le village thaïlandais s'inscrit dans un vaste réseau d'interactions locales, régionales, nationales, et internationales. Par ailleurs, l'échelle villageoise demeure pertinente dans la mesure où elle permet d'observer comment, loin d'être passifs, les villageois répondent, s'adaptent à ce nouveau contexte pour le moins perturbant (Rigg 2001). Ainsi, et pour reprendre les mots de J. Kemp : « The village has to be seen in the context of its articulation with a wider society which is not merely an aspect of organization but at the very core of its existence (Kemp 1989 : 10) ».

2) Les relations hiérarchiques, éléments centraux de l'organisation sociale thaïe

La société thaïe dans son ensemble est une société hiérarchique. Presque toutes les relations sociales engagent un supérieur et un inférieur. La stratification de la société thaïlandaise pourrait se schématiser par une pyramide avec à sa tête le Roi, et à sa base les paysans. La hiérarchisation de la société thaïlandaise se manifeste à travers la langue thaïe. Celle-ci comporte de nombreuses formules de politesse, mais surtout pléthore de pronoms et de verbes différents selon les statuts sociaux des interlocuteurs (Poupon 2010). Par exemple, on se doit de s'adresser aux moines et aux personnes de sang royal par l'usage de pronoms

spécifiques. Ces formulations s'accompagnent d'une stricte bienséance (gestes, posture, positionnement) à observer en présence d'une personne considérée comme supérieure (Formoso 2000).

La relation hiérarchique « primaire » est celle entre un aîné et un cadet. L'aîné, en tant que supérieur, se doit de protéger, soutenir et entretenir son cadet qui, en retour, lui doit respect et obéissance. La relation aîné-cadet et plus généralement les relations de parenté se transposent dans d'autres contextes et servent de modèle aux autres relations hiérarchiques (Formoso 2000). Ces relations hiérarchiques sont omniprésentes dans toutes les couches de la société, de telle sorte que chaque personne est à la fois supérieure par rapport à certains individus, et inférieure par rapport à d'autres. Elles prennent la forme de relations de clientèle, associant, d'un côté, un patron et, de l'autre, un client. Le patron assure le rôle de l'aîné, et le client celui du cadet. La domination de ce type de relation hiérarchique n'est pas récente. En fait, l'organisation territoriale de l'ancien Siam, que nous avons évoquée ci-dessus, reposait sur ce genre de relations. L'influence et le pouvoir des cités s'appuyaient sur l'autorité d'un homme ayant un certain nombre de clients qui eux-mêmes avaient leurs propres clients, et ainsi de suite jusqu'à créer un cercle de relations directes et indirectes à travers lequel l'autorité du seigneur local s'exerçait (Rabibhadana 1975). L'organisation politique du Siam était basée sur ces cercles de relations patron-client, et était caractérisée par le régime sakdina, ou traduit littéralement le pouvoir des rizières qui consistait à conférer un grade à tous les membres de la société, du prince de premier plan à l'esclave, en passant par le fonctionnaire civil et le roturier (Formoso 2000). Même si le système sakdina n'est plus officiellement en vigueur, les relations de clientèle persistent et sont encore pertinentes dans l'organisation politique de la Thaïlande actuelle. Les différentes branches de l'administration et des ministères fonctionnent par le biais de ces cercles de relations hiérarchiques (Hanks 1975). Si les relations de clientèle jouent un rôle clef au sommet de la société thaïlandaise, elles sont tout autant importantes à l'échelle plus modeste du monde rural. Tout d'abord, dans les relations entre les villageois et les pouvoirs politiques locaux, le clientélisme est souvent de mise. Les élus locaux et autres politiciens recueillent le soutien des habitants si une contrepartie tangible leur est offerte (Poupon 2010). Ces relations de clientèle ne se manifestent pas qu'au travers d'évènements politiques, mais sont présentes dans presque toutes les composantes de la vie sociale : « With the probable exception of the bond between husband and wife, every liaison between people in this society takes on some forms of this patron-client relationship. Parents are patrons of their children ; older of younger siblings ; captain over the men of his troop ; and a guardian angel looks after

the king (Hanks 1975 : 200) ». Les relations de parenté fonctionnent sur ce mode-ci, ce qui découle logiquement du fait que les relations de clientèle se basent sur cette relation hiérarchique « primaire » entre un aîné et son cadet. Mais cette distinction aîné-cadet ne s'applique pas qu'aux frères et sœurs mais bien à l'ensemble du réseau de parenté. Tous les aînés, qu'ils soient cousins, parents, grand-parents ou autres, peuvent être amenés à jouer le rôle de patrons pour leurs cadets (Kaufman 1960). Puis, plus largement, certains villageois plus aisés que les autres, deviennent, par leur capacité à rendre service, à prêter de l'argent ou des ressources, patrons d'autres villageois. En retour, les patrons peuvent mobiliser ces villageois qui leur sont redevables pour divers travaux et services. Les relations patron-client trouvent également un prolongement dans des relations impliquant des êtres surnaturels. Les cultes des esprits sont un élément central du Bouddhisme thaï et ils s'apparentent à une recherche du patronage de l'esprit en question dans le but de se protéger des vicissitudes de la vie humaine. Ainsi, ces relations de clientèle, qui caractérisent la structure sociale, se retrouvent également dans les interactions avec le surnaturel : « The patron-client relationship, which is the dominant pattern of the Thai social structure, finds a logical extension in the ways that transactions with the supernatural are interpreted and managed (Formoso 2016b : 132) ».

L'importance de ces relations hiérarchiques ne peut être surestimée. Cette hiérarchie constitue en effet un lien fédérateur fort dans la société thaïe (Hanks 1975 ; Poupon 2010). Les relations hiérarchiques aident à consolider la société en créant et en maintenant des liens sociaux entre les individus : « Le clientélisme sert donc aujourd'hui de facteur d'intégration. Il tisse une multitude de nœuds d'interdépendance entre les individus et, au-delà, entre les composantes de la nation (Formoso 2000 :54) ». L'entourage d'un patron, c'est-à-dire l'ensemble de son réseau de clients, vient s'insérer dans l'entourage de son propre patron, et ainsi de suite jusqu'au sommet de la société, à savoir le Roi. Mises bout à bout, les relations de clientèle forment des cercles par lesquels tous les membres de la société sont liés. L'ordre social thaï est composé de cette multitude de cercles (Hanks 1975).

Les relations patron-client ne sont pas coercitives. Ces relations sont certes hiérarchiques mais elles reposent avant tout sur le fait que patron et client s'apprécient mutuellement. Il s'agit d'une relation personnalisée, dyadique, associant deux individus dans une relation continuelle, marquée par une succession de services réciproques (van Roy 1967). Elle ne relie pas deux groupes, ou deux statuts mais bien deux personnes. Le patron adopte une attitude bienveillante à l'égard de son client, tel un père avec son fils. Les personnes d'elles-mêmes cherchent à trouver un patron et/ou des clients dans la mesure où l'absence de ces

relations isolerait et marginaliserait un individu. Le client n'est redevable qu'envers la personne du patron. En aucun cas, l'autorité du patron ne pourrait se transmettre à un héritier. De plus, la relation peut prendre fin de manière unilatérale à partir du moment ou une des deux parties n'est plus satisfaite (Hanks 1975). Ces relations reposent par ailleurs sur la réciprocité entre les deux parties qui disposent chacune de droits et de devoirs. Le patron y gagne un prestige social important ainsi que l'obéissance et le client obtient protection et aides de son patron. Dans la société thaïe, l'inégalité est essentielle pour la réciprocité (Hanks 1992). Même si cette relation peut prendre fin à tout moment, dans les faits, elle est durable parce qu'elle est bénéfique aux deux parties, et puis surtout, comme expliqué ci-dessus, en raison de l'attachement qu'éprouve les deux parties l'une envers l'autre. Dans les rares cas où la relation se rompt, cela est justement en raison d'une détérioration de ces sentiments de sympathie. De même, l'omniprésence de la hiérarchie dans la société thaïe n'empêche pas le fait que la structure sociale accorde une liberté individuelle relativement importante (Poupon 2010). Il a été affirmé que la société thaïlandaise était caractérisée par une structure sociale flexible ou « loosely structured social system » (Embree 1950).

La société thaïlandaise est donc marquée par une hiérarchie importante, qui est présente à tous les niveaux de la vie sociale et qui joue un rôle fédérateur capital. Cependant, la prégnance de ces relations sociales hiérarchisées ne va pas à l'encontre d'une certaine liberté individuelle.

3) Relations de parenté et cycle familial

Nous venons de voir que les relations de parenté étaient notamment caractérisées par les relations aîné-cadet qui s'étendent à toutes les générations. Les relations de parenté reposent donc également sur une hiérarchie. Les cadets ont un certain nombre d'obligations filiales à l'égard de leurs aînés à respecter. Outre l'obéissance et le respect, les jeunes générations accomplissent leurs obligations filiales en rendant un certain nombre de services. La piété filiale se réalise à travers la pratique de cérémonies religieuses par les cadets qui ont, entre autres, pour objectif d'honorer leurs aînés. Ainsi, un des devoirs primordiaux de chaque fils est d'être ordiné moine bouddhiste. L'ordination d'un fils est en effet l'occasion pour les parents, et

particulièrement pour la mère, d'acquérir des mérites. Les cadets sont également mobilisés pour transférer des mérites à un aîné décédé, que ce soit en devenant moine ou novice si l'âge requis n'est pas encore atteint. Par ailleurs, les enfants, et surtout la fille cadette, sont tenus de prendre soin de leurs parents lorsqu'ils ont un âge avancé, venant ainsi récompenser le fait que les parents se soient occupés de leurs enfants quand ils étaient jeunes. Malgré la nature hiérarchique des relations de parentés ainsi que cet ensemble d'obligations filiales, la structure familiale thaïe est relativement souple et garantit une certaine liberté aux individus, du moins comparée à d'autres sociétés asiatiques (Embree 1950).

L'unité de base de la famille thaïe est le foyer c'est-à-dire une unité de co-résidence. La famille est plus liée à une résidence partagée qu'à des liens de sang. La commensalité est un aspect constitutif de la famille. Ceci se retrouve dans le fait que la parenté est souvent exprimée par l'expression suivante : « Those who eat rice together (Trankell 1995) ». Les familles thaïes sont généralement de type nucléaire (Yuko et Rambo 2017). Le foyer est composé des parents et de leurs enfants. La parenté s'organise sur un mode cognatique, la filiation se faisant tant par la mère que par le père (Formoso 2000 ; Mizuno 1968). Néanmoins, dans certains domaines spécifiques, des éléments d'une orientation utérine sont visibles. C'est notamment le cas en ce qui concerne le culte d'esprits des ancêtres dans le Nord du pays dont la transmission se réalise par l'intermédiaire de la mère (Cohen et Wijeyewardene 2009 ; Walker 2006). Une caractéristique bien plus prononcée de la parenté thaïe est celle de la règle de résidence uxorilocale. En effet, les jeunes couples s'installent généralement chez les parents de l'épouse pendant quelques mois ou années, avant de fonder un foyer indépendant en bâtissant leur propre maison, qui reste néanmoins adjacente ou du moins proche de celle des parents de l'épouse (Tambiah 1975). Ce schéma de résidence chez les parents de l'épouse puis fondation d'une maison indépendante à proximité se répète pour tous les enfants exceptés pour la cadette qui demeure avec ses parents jusqu'à leur décès. Plus précisément, c'est la dernière fille à s'être mariée qui est censée prendre soin de ses parents lorsqu'ils sont touchés par les affres de l'âge. Dans la plupart des cas, cela correspond logiquement à la cadette. Elle et son époux résident donc au domicile parental et s'occuperont des parents lors de leurs dernières années. Il découle de cela un autre élément important de la parenté thaïe, à savoir la règle de l'ultimogéniture. Même s'il est vrai que l'héritage est partagé équitablement entre tous les enfants (les hommes ne reçoivent pas plus que les femmes), la cadette est récompensée de s'être occupée de ses parents en recevant bien souvent la maison parentale et parfois un lopin de terre un peu plus grand que ses frères et sœurs. Ces éléments de la parenté ne sont pas à prendre comme des

règles fixes, mais plutôt comme des orientations générales pouvant varier en fonction des circonstances.

De cet ensemble d'orientations générales de la parenté thaïe, découle une certaine organisation des ménages thaïlandais qui n'est pas sans lien avec le travail agricole. Comme présenté ci-dessus, les jeunes couples demeurent dans le domicile parental de l'épouse pendant un certain temps avant de fonder un foyer indépendant mais à proximité de la résidence parentale. Au fur et à mesure que ce processus se répète avec les différents enfants, cela aboutit à un ensemble de maisons indépendantes mais liées par la parenté et le travail agricole, désigné en anglais par le terme de « multi-household compound (Mizuno 1968)». Les jeunes couples vivant encore chez les parents de l'épouse travaillent sur la terre des parents. C'est d'ailleurs un devoir pour le beau-fils de travailler pour ses beaux-parents. En récompense, ils sont assurés d'hériter d'une part des terres parentales. En attendant, les différents foyers coopèrent en travaillant sur les mêmes terres et sont ainsi interdépendants. Ainsi, grâce à une coopération agricole, les liens familiaux sont maintenus malgré la séparation en plusieurs foyers. Le rassemblement des foyers prend fin lors de la mort des parents mais le même schéma se répètera avec les prochaines générations. Néanmoins, les terres parentales étant limitées, il arrive assez fréquemment que, dans un souci d'éviter un morcellement excessif des terres, certains enfants soient amenés à acquérir leur propre lopin de terre en défrichant une parcelle de forêt. Ils ne travaillent donc plus pour les parents de l'épouse, mais leur travail est alors remplacé par les autres enfants. L'exemple de ces rassemblements de foyers montre comment le système de parenté est organisé de telle sorte qu'il met à disposition de chaque foyer une main-d'œuvre et des ressources foncières suffisantes pour assurer leur survie. Et parallèlement, le travail agricole facilite le maintien des liens familiaux entre les différentes générations (Funahashi 1996). Les parents, même lorsqu'ils auront atteint un âge qui leur empêchera de travailler dans les champs, auront à leur disposition un couple, celui de leur fille cadette, pour travailler leurs terres et assurer leur subsistance. De même, chaque couple est assuré de sa subsistance agricole, d'abord en travaillant sur la terre des parents, puis en héritant une partie de cette terre et/ou en défrichant de nouvelles terres.

La famille thaïlandaise connaît d'importantes transformations en raison du contexte socio-économique qui a fortement évolué depuis une trentaine d'années. Ce nouveau contexte a bouleversé l'organisation classique de la famille thaïlandaise. Les foyers thaïlandais sont désormais composés de moins personnes qu'auparavant. Ils sont plus vieux en moyenne. Ces deux évolutions sont le résultat d'une baisse importante du taux de fécondité (Formoso 2000).

Enfin, ils sont plus complexes, la part des foyers de type nucléaire ayant diminué au profit des foyers élargis, et de ceux composés de membres séparés de plusieurs générations (Rigg et Salamanca 2013 ; Yuko et Rambo 2017).

Le lien évoqué ci-dessus entre le système de parenté et le travail agricole est de plus en plus obsolète tant en raison d'un manque de ressources foncières que d'une perte de main-d'œuvre agricole (Shigetomi 2004). À l'heure actuelle, les foyers agricoles ne peuvent plus assurer à tous leurs enfants des terres suffisantes pour vivre de l'agriculture. L'augmentation de la population ainsi que l'absence de nouvelles terres cultivables mènent inévitablement à un morcellement excessif des terres. Cette incapacité des parents de l'épouse à mettre à disposition assez de terres, remet en cause la règle de la résidence uxorilocale puisqu'aucun avantage ne subsiste pour l'époux. Ce morcellement des terres explique en partie le délaissement de l'agriculture. Il n'y a plus suffisamment de terres pour que tout le monde devienne paysan. Ainsi, les jeunes générations travaillent en dehors du secteur agricole ce qui correspond aussi à un désir grandissant de ne plus être paysan et à un contexte économique où les opportunités d'emploi dans les secteurs tertiaire et secondaire sont de plus en plus nombreuses, expliquant le relatif vieillissement des agriculteurs (Funahashi 1996). La plupart de ces emplois non-agricoles se trouvant en milieu urbain, les migrations sont devenues de plus en plus fréquentes et permanentes (Knodel et Saengtienchai 2007). L'exode rural d'une grande partie de la population active mène à une dispersion géographique des membres d'une même famille, qui n'ont plus de vie quotidienne commune. Néanmoins, cette séparation géographique n'empêche pas les liens familiaux d'être maintenus (Knodel et Saengtienchai 2007 ; Rigg 2001). Les migrants reviennent régulièrement au village rendre visite à leur famille. Les nouveaux moyens de communication (portable, internet) ont par ailleurs nettement facilité le maintien des contacts. De même si les solidarités familiales traditionnelles, telles que la coopération agricole, ont quasiment disparu, de nouvelles formes de solidarités ont vu le jour (Formoso 2016a). Ainsi, les migrants envoient-ils régulièrement des aides financières à leurs parents restés au village par des versements réguliers. Dans certains cas, les versements peuvent constituer une importante part des revenus des foyers ruraux (Yuko et Rambo 2017). Ce soutien financier sert de contrepartie au fait que, dans de nombreux cas, les enfants des migrants grandissent au village, pris en charge par leurs grands-parents. Ces subsides aident aussi à compenser le vide laissé par ceux partis, en termes de main-d'œuvre agricole (Funahashi 1996). Un nombre croissant de ménages ruraux thaïlandais sont composés de membres séparés par deux voire trois

générations, c'est-à-dire de grands-parents et de leurs petits-enfants. Parfois, seul le mari part en ville et la mère reste au village pour s'occuper des enfants et des parents.

L'évolution des familles thaïlandaises est donc caractérisée par leur éclatement géographique. Poussées par les opportunités d'emploi dans les secteurs non-agricoles et par leur souhait de ne plus pratiquer l'agriculture, les jeunes générations migrent de plus en plus en milieu urbain, désertant leur village natal. Ce faisant, les liens familiaux traditionnels qui reposaient sur la corésidence et sur le travail agricole commun disparaissent. Cependant, de nouvelles formes de solidarités familiales se mettent en place et les néo-urbains restent attachés à leurs origines rurales : « Physically a part of the city, structurally attached to the modern industrial economy but economically, psychologically, and socially connected to their rural roots (Rigg 2001 : 95) ». Reste à savoir si cet attachement au milieu rural perdurera avec les nouvelles générations…

Chapitre 2 – Techniques agricoles et situation actuelle de l'agriculture

Il sera question dans ce chapitre de présenter brièvement les caractéristiques principales de l'agriculture en Thaïlande, à travers la description de techniques agricoles majeures, et du cycle agricole, puis en évoquant les mutations qu'elle a connu depuis la seconde moitié du XXème siècle. Avant d'entamer ce chapitre, il convient en avant-propos de rappeler quelques données qui me semblent importantes. La riziculture est de loin la culture la plus pratiquée en Thaïlande malgré une diminution en proportion ces dernières années (Ouyyanont 2016 ; Poupon 2010). Les agriculteurs thaïlandais sont pour la plupart de petits exploitants, propriétaires (de fait ou de droit) du terrain qu'ils travaillent eux-mêmes. Même si les propos qui suivront, présenteront un portrait généralisé de l'agriculture thaïlandaise, il ne faut pas oublier que de forts contrastes régionaux existent. Les conditions environnementales, sociales et économiques des quatre grandes régions du pays diffèrent grandement et par conséquence, les pratiques agricoles sont variées.

Je m'attacherai dans les deux premières sections à décrire succinctement le procédé agricole mis en place par les paysans thaïlandais, en tâchant de présenter les techniques

agricoles majeures appliquées. Étant donné l'importance du riz, la présente description se concentrera essentiellement sur des pratiques rizicoles. Par ailleurs, si, en dépit des mutations de l'agriculture, l'essentiel du procédé agricole est resté le même, il est certaines pratiques qui ont désormais été abandonnées, mais qui seront néanmoins présentées au regard de l'importance qu'elles ont pu avoir.

1) Les principales techniques agricoles

Avant de décrire le déroulé normal d'un cycle agricole ainsi que les pratiques agricoles mises en œuvre durant un tel cycle, il conviendra de présenter quelques techniques agricoles qui orientent et influencent le procédé agricole.

La riziculture se distingue en deux grands types : la riziculture dite sèche, et la riziculture dite humide. La première correspond à la pratique de l'essartage et consiste à défricher une parcelle de forêts en la brûlant, pour ensuite, en bénéficiant de la grande fertilité du sol, planter divers cultivars y compris du riz (Hanks 1992). Il n'y a pas de système d'irrigation mis en place et l'approvisionnement en eau dépend des précipitations et de l'humidité de la forêt. La parcelle est cultivée pendant une ou deux saisons jusqu'à ce que le sol soit épuisé. Elle est alors laissée au repos pour laisser la végétation se régénérer et une autre parcelle est brûlée puis cultivée. Cette méthode de culture est essentiellement pratiquée par des minorités ethniques dans les montagnes du Nord. Elle est donc assez rare dans le pays et elle se fait de plus en plus rare en raison de la désapprobation dont elle fait l'objet[7].

La riziculture dite humide est, quant à elle, répandue sur l'ensemble du territoire du pays. Ce mode de riziculture requiert un aménagement irréversible des sols, menant à une transformation radicale de l'environnement écologique[8] (Tanabe 1994). Cet aménagement passe par un nivellement du terrain, qui est ensuite divisé en parcelles par la création d'une multitude de diguettes, permettant de retenir l'eau. La mise en place d'une telle méthode de riziculture exige donc une forte quantité de labeur, mais, grâce à une meilleure alimentation en eau, la production par mètre carré est nettement supérieure à celle de la riziculture sèche. Le

[7] L'essartage est accusé faussement d'être responsable de la déforestation.
[8] Les fameuses rizières en terrasses sont l'illustration parfaite d'une telle transformation.

souci suivant de la riziculture humide consiste à alimenter en eau les différentes parcelles afin de les inonder. Sur ce point, les options sont diverses. Tout d'abord, l'alimentation en eau peut reposer sur les précipitations. Dans la région du Nord-Est, malgré des pluies erratiques, l'alimentation pluviale est assez répandue. L'inondation des rizières peut, par ailleurs, provenir de la crue de cours d'eau à proximité. Ce mode d'alimentation en eau a pendant longtemps été effectif dans la zone deltaïque de la région centrale (Hanks 1992). Les riziculteurs savent donc tirer profit de certains paramètres environnementaux (pluies, crues) pour inonder leur champ. Mais ils ont aussi développé diverses techniques d'irrigation par le biais d'aménagements spécifiques.

L'irrigation peut être réalisée par la dérivation d'un cours d'eau. Bien qu'utilisée dans plusieurs régions du pays, nous décrirons cette technique à travers l'exemple du système traditionnel et collectif d'irrigation nommé *Müang Fai* développé dans la région Nord du pays (Tanabe 1994 ; Trankell 1995). Ce système d'irrigation consiste à détourner une partie du courant d'un cours d'eau via un barrage – *Fai* - et à acheminer l'eau jusqu'aux rizières grâce à un réseau de petits canaux – *Müang*. Il fonctionne par gravitation, profitant du relief montagneux caractéristique de la région et alimente généralement plusieurs villages. Il est géré de manière autonome et communautaire. Ceux qui bénéficient du système d'irrigation sont réunis dans un groupe de contrôle de l'irrigation – *mu fai* - chargé essentiellement d'assurer les réparations régulières que requiert le système. Un chef élu par les membres est chargé de coordonner les réparations et sert d'arbitre en cas de litiges. En contrepartie de l'irrigation, chaque membre doit participer aux réparations. Il s'agit de fournir une partie des piquets de bois qui servent à constituer le barrage à partir duquel l'eau est redirigée vers les canaux. Ces piquets sont fragiles et c'est la raison pour laquelle des réparations annuelles sont nécessaires. Les membres du groupe d'irrigation doivent aussi proposer leur main d'œuvre pour effectuer ces réparations. Néanmoins, les barrages sont désormais de plus en plus construits à l'aide de ciment, limitant ainsi les réparations. Il y a par ailleurs l'entretien du réseau des canaux qui doivent être régulièrement nettoyés afin que l'eau circule sans encombre. Le système est doté d'une multitude d'écluses, certaines se situant dans le réseau collectif, d'autres dans les parcelles individuelles. C'est en manipulant ces écluses que le niveau de l'eau des champs est régulé. Par leur ouverture et fermeture, l'eau peut être acheminée, maintenue et drainée. Les membres ont droit, selon la taille de leur champ, à un certain nombre d'écluses/portes ainsi qu'à une certaine unité de temps durant lequel ils peuvent ouvrir leurs écluses et ainsi alimenter leur champ en eau. Ce système d'irrigation assure l'approvisionnement constant en eau, au moins

durant la saison des pluies, et permet une certaine régulation du niveau de l'eau dans les rizières. Combiné avec la méthode du repiquage[9], ce système d'irrigation les rendements élevés et stables de la riziculture de la région Nord. Depuis la seconde moitié du XXème siècle, il est néanmoins remis en question par les interventions étatiques dans le domaine de l'irrigation. Il est tout d'abord concurrencé par les nombreux projets d'irrigation à grande échelle, concrétisés par la construction de barrages contrôlés par l'État thaïlandais. Par ailleurs, l'État thaïlandais s'immisce de plus en plus dans la gestion du système *Müang Fai* en imposant un cadre juridique aux règles communautaires et en soumettant le chef du groupe d'irrigation à un officier civil (Cohen et Pearson 1998).

Une autre technique d'irrigation consiste en la construction de bassins de rétention d'eau. Ces derniers peuvent prendre la forme d'étangs mettant à disposition un plus ou moins grand volume d'eau, qui est ensuite captée par différents moyens (pompes à moteur, roues) pour irriguer les champs. Des politiques gouvernementales ont récemment encouragé la construction de ces étangs dans la région du Nord-Est (Barnaud *et al.* 2006). Par ailleurs, les canaux – *Khlong* - relèvent de la technique d'irrigation tout en servant de bassin de rétention d'eau. Contrairement aux canaux du système *Müang Fai*, les canaux, dont nous parlons ici, sont bien plus larges et, avant l'avènement du réseau routier, étaient utilisés pour se déplacer et pour transporter des marchandises. De tels canaux sont particulièrement présents dans la région centrale, où leur construction en masse démarra réellement au tournant des XIXème et XXème siècles, période où la demande en riz augmenta sensiblement en raison des traités commerciaux avec les puissances européennes. D'abord le fait des agriculteurs eux-mêmes puis d'interventions étatiques, la construction des canaux permit non seulement de cultiver des terrains jusque-là inaccessibles, mais également de les irriguer (Tanabe 1994).

À partir de la seconde moitié du XXème siècle, la région centrale fit l'objet d'une série de projets étatiques d'irrigation marqués par la construction de barrages hydro-électriques de grande envergure. Ces barrages permirent à la fois l'irrigation et une relative régulation du niveau de l'eau sur l'ensemble de la région. L'État a poursuivi la construction de ces barrages dans les autres régions du pays, quoique dans une moindre mesure. Cet ensemble d'infrastructures d'irrigation est opéré, géré et entretenu par l'État thaïlandais, et les paysans n'ont donc pas de prise sur ces modes spécifiques d'irrigation (Tanabe 1994).

[9] Décrite ci-dessous

Nous finissons la description des caractéristiques de la riziculture humide par la présentation des deux grands procédés de mises en culture que sont le semis-direct et le repiquage. Le semis-direct – *na wan* – consiste à parsemer les graines de riz à travers la rizière (Hanks 1992 ; Tanabe 1994). La bonne croissance des pousses est par la suite assurée par un travail constant de désherbage, de contrôle du niveau de l'eau et d'éloignement d'animaux nuisibles. La méthode du repiquage – *na dam* – consiste à ajouter une étape, le repiquage, comparée au semis-direct. Ici, il s'agit de parsemer dans un champ nourricier les graines de riz de manière similaire que dans la méthode du semis-direct. Mais, quelques semaines après, les pousses sont arrachées puis repiquées en rangs dans la rizière inondée (Hanks 1992 ; Tanabe 1994). La bonne croissance est ensuite vérifiée par les mêmes procédés que pour la méthode du semis-direct. Le repiquage nécessite une quantité de travail nettement plus importante que le semis-direct mais en contrepartie, la productivité par mètre carré est meilleure (Poupon 2010).

Pour conclure cette section, je présenterai une pratique agricole qui, aujourd'hui est presque entièrement délaissée, mais qu'il me semble pertinent de mentionner tant elle contribuait jusqu'à récemment, au bon déroulé du procédé agricole. Il s'agit des échanges de travail agricole entre les différents ménages villageois. La riziculture est une activité exigeant beaucoup de labeur. Les tâches agricoles ne se limitent pas aux différentes étapes de la culture, mais englobent également celles liées à l'irrigation. La riziculture est marquée par des étapes intensives qui nécessitent une quantité de travail importante en un temps réduit. Ces étapes intensives peuvent être plus ou moins nombreuses selon le procédé de mise en culture pratiquée. Le repiquage est une de ces étapes et ne concerne évidemment que la méthode du même nom. Lors de ces étapes, l'intensité de travail exigée est telle que presqu'aucun foyer agricole ne possède assez de bras pour effectuer dans le temps imparti les tâches en question. Des échanges réciproques de travail – *Long Khaek* - ont alors lieu entre les ménages agricoles (Kaufman 1960 ; Moerman 1968 ; Tanabe 1994 ; Trankell 1995). Pratiquement, l'échange se déroule de la façon suivante : un foyer a besoin de main-d'œuvre pour effectuer une tâche précise. Il en appelle à la bonne volonté de parents, voisins, amis pour lui procurer cette force de travail manquante. Les travailleurs agricoles aident autant que nécessaire, et le propriétaire du champ est tenu, en contrepartie, de nourrir ses invités et le soir, de les divertir. Par la suite, le foyer ayant reçu l'aide d'autres paysans du village est redevable envers eux et devra à son tour leur fournir l'équivalent en journée de travail lorsqu'ils en auront besoin. Ces échanges de travail témoignaient de la coopération agricole villageoise qui se mettait en œuvre et palliaient

de manière adéquate le manque de force de travail que chaque foyer pouvait connaître à une étape du cycle agricole. Néanmoins, cet élément clef du bon procédé agricole a aujourd'hui quasiment disparu et a été supplanté progressivement par l'emploi d'une main d'œuvre agricole salariée relayée depuis par la mécanisation de l'agriculture (Poupon 2010 ; Tanabe 1994).

2) Le cycle agricole

Ayant présenté des techniques permettant au cycle agricole de se dérouler correctement, la présente section tâchera d'exposer les étapes importantes d'un tel cycle. Ces étapes sont mentionnées de manière systématique par diverses études réalisées dans des contextes différents (Hanks 1992 ; Kaufman 1960 ; Moerman 1968 ; Tanabe 1994 ; Trankell 1995).

Avant même que la culture du riz ne démarre, il y a toute une phase de préparation. Les aménagements évoqués ci-dessus font partie intégrante de ce travail de préparation. Les diguettes sont réparées ou renouvelées si nécessaire. L'entretien et/ou les réparations d'un éventuel système d'irrigation en œuvre participent également de cette phase de préparation (Tanabe 1994). De plus, avant d'accueillir les graines, la terre doit être labourée, puis la herse, servant à enlever les mauvaises herbes, doit être passée. Le labour et le hersage étaient autrefois réalisés à l'aide du compagnon animal de tout paysan thaïlandais, à savoir le buffle. Ce compagnon intervenait, comme nous le verrons, dans d'autres étapes du cycle du riz mais il a progressivement disparu des rizières du pays au bénéfice de machines agricoles, et concernant les labours, il a été remplacé par des motoculteurs[10] et des tracteurs. La préparation du sol se fait généralement avant que les premières pluies ne tombent, donc, selon les régions et selon les saisons, entre début mai et début juin. La terre étant très sèche, il est extrêmement difficile de la labourer mais cette étape doit préférablement être effectuée rapidement pour que le semis intervienne dès les premières pluies. Enfin, de l'engrais est appliqué sur le champ. Les fertilisants chimiques ont désormais remplacé les engrais animaux.

L'étape suivante est le semis. Comme nous l'avons dit, le semis intervient au plus tôt après les premières pluies. La pousse de riz a en effet besoin de beaucoup d'eau, surtout dans les premières phases de sa croissance. Pour les paysans usant de la méthode du semis-direct,

[10] Les paysans ont désigné une telle machine sous le nom de « buffle de fer ».

les grains de riz sont parsemés à travers le champ. Une fois le semis réalisé, les paysans s'assurent quotidiennement du bon déroulé de la croissance du riz, en désherbant, en régulant plus ou moins efficacement le niveau de l'eau dans le cas d'une rizière inondée et en éloignant les animaux nuisibles (oiseaux, crabes…). Pour les agriculteurs utilisant la technique du repiquage, une étape intensive se rajoute au cycle agricole. Les grains de riz sont semés, de la même manière que pour le semis-direct, dans un premier champ, tandis que le champ final est préparé. Les pousses sont arrachées après quelques semaines. Elles sont ensuite coupées pour égaliser leur taille puis repiquées en rangs dans le champ inondé, souvent par des femmes. Cette étape est intensive parce qu'elle doit être réalisée très rapidement avant que les pousses ne dépérissent. Le repiquage est une des étapes où les échanges de travail entre foyers étaient nécessaires. Une fois le repiquage terminé, le travail agricole consiste à réguler le niveau de l'eau dans les rizières et à désherber si nécessaire, ce qui intervient assez rarement puisque l'eau empêche la croissance de la plupart des mauvaises herbes. De fin juillet jusqu'à la récolte qui, généralement, a lieu entre novembre et fin janvier, selon les régions et selon les variétés utilisées, le travail agricole est donc relativement peu intensif, le riz étant dans sa phase de croissance.

La dernière phase de la culture du riz correspond à la récolte qui a lieu au début de la saison sèche entre fin novembre et fin décembre. Cette phase comporte plusieurs étapes et il s'agit là aussi d'une phase du cycle agricole intensive qui requérait des échanges de travail entre les différentes familles paysannes. Avant que la récolte ne débute, les champs sont drainés. La récolte se faisait à la main en groupe, et en dépit du travail, correspondait à un moment gai pour les paysans thaïlandais. C'était une activité considérée comme amusante – *sanuk* - du fait de la bonne humeur régnant dans le groupe, souvent composé de jeunes hommes et de jeunes femmes qui apprenaient aussi à se connaître. Aujourd'hui, la récolte est en général effectuée à l'aide de moissonneuses et si groupes il y a, ils sont bien moins grands. La plante est coupée à ras. Elle est si nécessaire laissée au soleil à sécher. Le riz doit ensuite être battu pour détacher les grains de la plante. Le battage du riz était autrefois réalisé à l'aide de buffles qui piétinaient les plantes, ou bien manuellement en saisissant plusieurs plantes entre deux bâtons et en les fracassant au sol. Des moissonneuses batteuses sont désormais utilisées pour effectuer le battage. Les grains de riz sont pour finir vannés avant d'être transportés dans les greniers à grains. La culture du riz est terminée. Le reste de la saison sèche était généralement laissé vacant. Les paysans s'occupaient à divers travaux : certains pratiquaient quelque artisanat, d'autres migraient en ville pour trouver un emploi temporaire. Aujourd'hui, même si ce genre d'activités persiste, la

saison sèche est beaucoup plus intense. La diversification et l'intensification agricoles font que l'agriculture, pour de nombreux paysans, s'étend désormais sur toute l'année. Les cultures de saisons sèches occupent les agriculteurs et, dans certains lieux où l'irrigation le permet, de nouvelles récoltes de riz sont lancées (Poupon 2010). Pour le reste des agriculteurs, la saison sèche est l'occasion d'être employés dans un autre secteur d'activité, ce qui les mène à migrer en ville plus systématiquement qu'auparavant. Le cycle agricole qui s'étendait entre six et huit mois, peut aujourd'hui occuper les douze mois de l'année.

Cette section a tenté de présenter les étapes importantes du cycle agricole[11] et par ce biais de décrire les activités principales pratiquées par les paysans dans l'exercice de l'agriculture.

3) Mutations de l'agriculture

L'agriculture thaïlandaise a connu d'importantes mutations depuis la seconde moitié du XXème siècle. Ces mutations sont à la fois spécifiques au secteur agricole mais sont aussi concomitantes avec les changements profonds qui ont touché la société thaïlandaise dans son ensemble. Ces mutations n'ont pas affecté toutes les régions du pays de la même manière. Il existe des différences de degré mais aussi de nature concernant les changements agricoles survenus. Néanmoins, on peut dégager une certaine tendance générale des mutations de l'agriculture thaïlandaise et c'est de cette tendance-là qu'il sera donné une description ci-après.

L'agriculture thaïlandaise n'a pas échappé à un phénomène qui a touché toutes les agricultures de la planète, à savoir la révolution verte. Cette dernière correspond à un ensemble d'évolutions des pratiques agricoles qui visent, par une intensification agricole, à augmenter la productivité. La révolution verte est née, dans les années 1950, d'une peur de ne pas pouvoir nourrir une population mondiale qui allait exploser. Financée par un programme d'État américain et mise en place par la Fondation Rockefeller, la révolution verte se caractérise par la création de nouvelles variétés, plus productives et par une intensification agricole (Poupon 2010). Les systèmes agricoles d'Asie du Sud-Est ont tous connu cette révolution.

[11] À noter que les nombreux rites agraires intervenant avant, pendant et après le cycle rizicole seront traités dans la troisième partie car envisagés, dans ce mémoire, comme un mode de gestion des risques.

Néanmoins, la nette augmentation de la production agricole de cette région durant la seconde moitié du XXème siècle est due à la combinaison de la révolution verte avec une extensification agricole, caractérisée par l'expansion des terres cultivées (de Koninck 2003). En revanche, la Thaïlande fait figure d'exception. La hausse de la production agricole du pays fut le résultat, dans un premier temps, de cette extensification et non d'une augmentation de la productivité (de Koninck 2003). Ce processus d'expansion agricole s'est fait principalement au détriment des espaces forestiers du pays dont la diminution est des plus impressionnantes (Dery 1999). L'expansion agricole a néanmoins pris fin depuis une trentaine d'années tout simplement en raison de l'absence de nouvelles terres cultivables, soit qu'elles aient toutes déjà été converties en champs agricoles, soit que les terres restantes fassent désormais l'objet de protections (parcs nationaux, interdiction de la coupe de forêts en 1989). La frontière agricole a été atteinte. En raison de la fin de l'expansion agricole, le processus d'intensification agricole s'est accéléré. Cela s'est manifesté par la mise en culture d'autres plantes après la récolte de riz (Promkhambut et Rambo 2017). Pour en revenir à la révolution verte, l'implantation de nouvelles variétés de riz, dont les rendements et surtout leur stabilité, ont permis une augmentation de la production en Thaïlande (Grandstaff *et al.* 2008 ; Kazuo 2017). L'introduction de ces variétés a eu pour conséquence une nette diminution de la diversité des variétés utilisées, puisqu'elles ont petit à petit supplanté la multitude de variétés existantes (Barnaud *et al.* 2006). L'introduction de ces nouvelles variétés alliée à des systèmes d'irrigation plus efficaces ont permis dans certaines régions du pays de produire plusieurs récoltes de riz par an (Poupon 2010). La révolution verte s'accompagne d'autres changements induits par l'introduction des nouvelles variétés, le plus marquant d'entre eux étant l'utilisation d'intrants chimiques. Les nouvelles variétés sont en effet très fragiles dans la mesure où elles sont extrêmement sensibles aux diverses maladies. L'usage d'intrants chimiques devint alors une nécessité pour assurer la santé des plantes. Ainsi, pesticides, herbicides, insecticides se sont répandus massivement à travers tout le pays (Poupon 2010). De même, le fait que les terres soient cultivées de manière intensive, c'est-à-dire tout au long de l'année ou presque, empêche les sols de regénérer les nutriments essentiels aux plantes et ils perdent donc en fertilité. Dans ces circonstances, l'usage d'engrais chimique est devenu indispensable. Pour finir, la révolution verte s'est également traduite par la mécanisation agricole (Hanks 1992). L'usage de machines agricoles a permis d'effectuer les tâches agricoles plus rapidement et de ce fait s'inscrit dans la logique de production qui s'est emparée de l'agriculture thaïlandaise. La mécanisation agricole est aussi venue pallier le manque de main d'œuvre agricole qui touche tous les agriculteurs du pays, maintenant que les jeunes générations rechignent à devenir paysans (Barnaud *et al.* 2006 ; Funahashi 1996).

La mutation de l'agriculture thaïlandaise se manifeste par un processus de commercialisation. Les paysans pratiquant exclusivement une agriculture de subsistance ont aujourd'hui quasiment disparu. Même si bien souvent une partie des cultures est consacrée à leurs propres besoins de subsistance, les paysans thaïlandais cultivent dans le même temps des cultures destinées à la vente (riz ou autres). Ce processus de commercialisation a d'abord touché la région de la plaine centrale dès la fin du XIXème siècle, à la suite des traités successifs avec les puissances européennes qui ouvrirent le riz aux exportations (Chatthip Nartsupha 1999). La commercialisation de l'agriculture s'est par la suite peu à peu intensifiée et répandue, surtout à partir des années 1950 (Barnaud *et al.* 2006 ; Bruneau 2009 ; Ouyyanont 2016). Les régions du Nord et en particulier celle du Nord-Est furent les dernières à avoir connu ce processus de commercialisation agricole. La commercialisation de l'agriculture se traduit également par une augmentation de l'emploi de travailleurs agricoles rémunérés. Nous avons décrit ci-dessus les systèmes de coopération et d'échanges de travail agricole entre famille et voisins. Ces systèmes sont désormais tombés en désuétude, remplacés par d'une part, les machines agricoles et, d'autre part, l'emploi de travailleurs agricoles. Pour finir, la commercialisation agricole se manifeste par une augmentation des liens avec les entreprises et/ou industries agro-alimentaires, dont la présence se fait sentir de manière croissante. Les agriculteurs thaïlandais sont d'ores et déjà en étroite coopération avec l'agri-business (Poupon 2010, 2011). Les contacts avec la filière de l'industrie alimentaire ne se limitent pas uniquement à la vente par les agriculteurs de produits agricoles. L'agriculture sous contrat, ou « contract farming », se répand dans le pays (Gedgaew *et al.* 2017 ; Walker 2012). Pratiquement, cela consiste pour l'agriculteur à cultiver une plante particulière demandée par l'entreprise en question et à lui fournir la récolte contre un prix fixé à l'avance dans le contrat.

Enfin, l'agriculture thaïlandaise s'est fortement diversifiée depuis la seconde moitié du XXème siècle. Le processus de diversification prend deux formes. Premièrement, l'agriculture thaïlandaise a connu une diversification des cultures. Mises à part quelques cultures potagères, les paysans thaïlandais pratiquaient la monoculture du riz jusqu'à l'éclosion de la diversification agricole. Le riz est aujourd'hui concurrencé par un ensemble très varié de cultures commerciales c'est-à-dire uniquement destinées à la vente. Ainsi, les cultures du palmier à huile, de l'hévéa, du maïs, de la canne à sucre, de kenaf, de manioc, de légumineux en tout genre, et d'arbres fruitiers ont nettement augmenté. Même si ne relevant pas techniquement de l'agriculture, il convient de mentionner, puisque pratiqués par certains paysans, que l'élevage de bovins et de volailles ainsi que l'aquaculture participent de la

diversification agricole (Barnaud *et al.* 2006 ; Poupon 2010). Ces cultures commerciales n'ont pour autant pas remplacé la culture du riz étant donné que les agriculteurs ne cultivant pas de riz sont très rares. La large majorité allie culture du riz, dont au moins une partie relève de la subsistance, et la culture d'autres plantes destinées à la vente. En effet, les cultures commerciales sont bien souvent cultivées lors de la saison sèche – dry season crop, le riz, quant à lui, étant cultivé durant la saison des pluies. Ces cultures commerciales sont également, dans la plupart des cas, cultivées sur des terres élevées – upland crop – laissant le riz dans les niveaux inférieurs du terrain agricole. Le processus de diversification se manifeste par ailleurs à travers l'augmentation des sources de revenus. Les paysans ont de tout temps diversifié leurs sources de revenus. Durant la saison sèche, nombre d'entre eux pratiquaient des activités diverses qui pouvaient leur rapporter un complément financier. Mais, ce n'était qu'un complément à la principale activité source de revenus, à savoir l'agriculture. Désormais, les sources de revenus hors-ferme ne sont plus un simple complément des revenus agricoles. Au contraire, pour de nombreux agriculteurs, ces sources de revenus fournissent une part conséquente, voire la majorité, de leurs revenus totaux (Formoso 2016a ; Ouyyanont 2016). De plus en plus de paysans allient à leurs revenus agricoles d'autres rémunérations. Ces dernières résultent essentiellement d'emplois hors-ferme, notamment durant la saison sèche, ou encore par des aides financières de la part d'un membre de la famille, ayant migré en ville et y travaillant de façon permanente. Seuls les paysans aisés, propriétaires d'un terrain agricole vaste, arrivent à tirer suffisamment de revenus de leur travail agricole pour en vivre (Barnaud *et al.* 2006). Cette diversification des sources de revenus témoigne de l'impossibilité pour un grand nombre de paysans thaïlandais de vivre uniquement de leur travail agricole.

Les mutations de l'agriculture thaïlandaise posent la question de l'avenir du petit exploitant. Quand on voit l'impossibilité, pour la plupart des paysans, de tirer un revenu suffisant du travail agricole, la présence grandissante de l'industrie agro-alimentaire et donc de la logique marchande, on est en droit d'avoir des doutes sur la pérennité du modèle agricole thaïlandais qui est caractérisé par les petits exploitants. Plus inquiétant encore pour l'avenir de ces derniers, est le fait que les jeunes générations, encouragées en premier lieu par leurs parents paysans, ne souhaitent plus travailler aux champs. La grande majorité des jeunes s'engagent et investissent dans un cursus éducatif dans l'espoir de trouver un emploi en ville, dans un autre secteur que l'agriculture (Knodel et Saengtienchai 2007). Ainsi, on assiste au vieillissement des paysans (Funahashi 1996). La moyenne d'âge des paysans ne cesse d'augmenter, illustrant le délaissement de l'agriculture par les Thaïlandais

Chapitre 3 – Le Bouddhisme villageois

La société thaïlandaise est impossible à appréhender si on élude cet élément capital qu'est la religion bouddhique. La vie quotidienne des habitants du royaume est influencée et marquée du sceau du bouddhisme, en l'occurrence celui du petit véhicule – Theravada. Le bouddhisme est né en Inde et s'est ensuite propagé à travers l'Asie. La Thaïlande semble avoir connu l'influence de l'Inde par l'intermédiaire du Sri Lanka et puis par les royaumes môns et khmers. Le bouddhisme contemporain, tel qu'il est pratiqué dans les villages thaïlandais, est le résultat d'influences multiples et il continue de façonner la vie villageoise actuelle. Nous parlerons dans un premier temps des concepts clefs présents dans le bouddhisme villageois avant, dans un deuxième temps, de décrire l'importance du monastère et de la communauté monastique dans la vie villageoise. Nous finirons en présentant un aspect particulier du bouddhisme thaïlandais, à savoir les cultes des esprits.

1) Concepts clefs de l'idéologie bouddhique

Le bouddhisme, comme tout système religieux, est porteur d'une certaine vision du monde, de la mort, de la nature humaine, etc. Il transmet un ensemble de concepts qui ne se contentent pas de n'être que des pensées, mais sont au contraire des façons de comprendre le monde et qui, de ce fait, guident chaque action humaine. Je propose de résumer dans cette section quelques concepts clefs du bouddhisme villageois.

Le premier élément clef du bouddhisme est la croyance en la réincarnation des âmes. Cette réincarnation ne concerne pas uniquement les Hommes mais tous les êtres vivants naturels et surnaturels. Il y a une hiérarchie des êtres et l'âme de chaque personne peut se réincarner en un être de nature différente selon ses actions. Néanmoins, l'idéal théorique de tout bouddhiste est d'atteindre le Nirvana, à savoir la libération du cycle infini des réincarnations[12]. Pour les bouddhistes, la vie est souffrance et misère, et c'est en nous détachant de nos désirs, de nos espoirs, de nos émotions, qu'on peut atteindre cet état de paix qu'est le nirvana et qui saura

[12] En réalité, cet idéal n'intéresse qu'une minorité d'ascètes.

nous combler (Tambiah 1975). Seuls les Bouddhas sont parvenus à atteindre cet idéal, le dernier étant Gothama, le Bouddha que l'on connaît le plus. Si dans la hiérarchie des êtres, les êtres humains ne sont pas au sommet, dépassés par les divinités, ils, et plus précisément les hommes, ont le privilège d'être dans la forme adéquate pour atteindre le nirvana. En effet, les Bouddhas sont des hommes. Cet idéal étant assez abstrait pour la plupart de la population, les gens aspirent plus modestement à obtenir une bonne renaissance c'est-à-dire une vie future plus prospère. En effet, le statut, la plus ou moins grande prospérité d'un être peuvent s'expliquer par son karma - *kam*. Le karma est une notion centrale du bouddhisme et elle oriente et guide les actions des Thaïlandais (Ingersoll 1975). Le karma correspond à une sorte de balance entre, d'une part, les bonnes actions ou mérites - *bun* - et, d'autre part, les mauvaises actions ou démérites - *bap*. Le karma d'un homme ne prend pas seulement en compte les actions qu'il a entreprises durant sa vie présente, mais englobe toutes celles de ses vies antérieures. Il en résulte qu'aucun individu ne peut être conscient de l'état actuel de sa balance karmique. Dans une certaine mesure, l'idéologie karmique prête au fatalisme étant donné que les évènements affectant un individu, sont déterminés par des actions qui lui sont inconscientes. Cependant, l'ignorance même de son karma peut pousser un homme à agir pour améliorer l'état de cette balance karmique, en commettant des actions méritoires et en s'abstenant d'en commettre des mauvaises. Les personnes s'efforcent donc d'accumuler le plus possible des mérites et évitent les démérites. Ces concepts de mérite/démérite constituent probablement les éléments incontournables de la pratique du bouddhisme, ou du moins ce sont présents quotidiennement : « These concepts of merit and demerit may be mentioned at various times during the daily routine, and all behavior is thought of in these terms (Kaufman 1960 : 184) ». Les principaux actes méritoires ont tous un lien avec la communauté monastique, soit qu'on aide et soutienne les moines (offrandes, réparations du monastère, construction d'un monastère), soit qu'on devienne un moine ou qu'un proche le devienne. Ces actions ayant trait à la communauté monastique et à ses relations avec les laïques, elles seront décrites plus longuement dans la prochaine section (note de bas de page). Plus généralement, les actes méritoires sont caractérisés par un témoignage de respect envers au moins l'un des trois joyaux du bouddhisme que sont le Bouddha, le corpus d'enseignements bouddhiques (Dhamma) et la communauté monastique (Sangha). Les principaux actes déméritoires sont indiqués dans les cinq préceptes qui s'appliquent à tous les bouddhistes : s'abstenir de tuer, de voler, de mentir, de commettre l'adultère, de consommer des substances altérant l'esprit.

Le concept de l'âme – *winyan* - revêt une importance particulière dans la mesure où c'est le seul élément de l'être qui reste inchangé à travers les réincarnations. C'est donc, en quelque sorte, la nature profonde de chaque être. Mais ce concept n'est mobilisé que pour les défunts et est donc rattaché à la mort. Il s'oppose de ce fait à un autre concept qui s'apparente à l'âme mais qui correspond plus précisément à des essences vitales – *Khwan* (Formoso 2016b ; Tambiah 1975). Chaque être humain est composé de ces essences vitales présentes dans différents membres du corps. Ce concept de khwan n'est pas à proprement parler originaire du bouddhisme. Il provient d'un fonds croyances animistes, présentes sur le territoire thaïlandais avant l'implantation du bouddhisme. Cependant, aujourd'hui, ce concept est intégré dans le bouddhisme de Thaïlande et ne saurait être considéré comme étranger à celui-ci. Le bouddhisme en Thaïlande est en effet remarquable pour son syncrétisme, mais nous aurons l'occasion de l'observer lorsque nous évoquerons les cultes des esprits dans la troisième section du présent chapitre. L'essence vitale fait l'objet de rites qui seront décrits dans la troisième section.

2) Le temple et la communauté monastique

Le Bouddhisme villageois s'articule principalement autour des relations qu'entretiennent les laïques avec les membres du clergé bouddhiste, à savoir les moines. Presque chaque village thaïlandais comporte au moins un monastère/temple bouddhique - *wat*. Ce dernier est un élément essentiel du village thaïlandais dans la mesure où il participe activement à la création et au maintien de la communauté villageoise, à tel point que beaucoup de villages tirent leur nom de celui du monastère. Dit autrement, un village n'est un village qu'à partir du moment où il contient un monastère. Le monastère n'est pas seulement le centre religieux du village, il est aussi le principal centre de l'activité sociale (Tanabe 1994): il est utilisé comme salle de fête pour les cérémonies collectives, comme salle de réunion… Kaufman exprimait l'importance du monastère par ces mots : « The *wat* is the religious and social center of the community. Its influence is omnipresent in the life of the Bangkhuad farmer. Through his contact with the *wat*, he derives religious beliefs and orientations to governement, agriculture, and all fortune or misfortune which he encounters in his day to day existence (Kaufman 1960 : 96) ». Le rôle central du monastère dans la vie villageoise est aussi confirmé en contexte laotien (Condominas et Gaudillot éds. 2000). Avant la mise en place d'un système

éducatif national, le monastère offrait la possibilité à tous les hommes de recevoir un minimum d'éducation en devenant novice (Wyatt 1975). C'était un enseignement principalement religieux mais qui permettait d'apprendre à lire, à écrire et à compter.

Pour comprendre le bouddhisme tel qu'il est vécu quotidiennement par les villageois thaïs, il faut étudier les relations qu'entretiennent les moines avec les laïques. Les moines sont des hommes. Les femmes n'ont pas accès à cette fonction. Certaines deviennent renonçantes mais elles ne sont pas à proprement parler intégrées au clergé. Les femmes sont sur ce point inférieures aux hommes. En outre, elles ne peuvent pas atteindre directement le nirvana puisqu'il est accessible uniquement aux hommes. Elles doivent donc d'abord être réincarnées en hommes pour pouvoir y prétendre. Pour l'idéologie bouddhique, les femmes sont dotées d'une moins bonne balance karmique. Elles ont donc davantage besoin d'accomplir des actes méritoires et de fait les femmes sont bien plus présentes dans les pratiques religieuses que les hommes laïques, et ce sont elles qui sont régulièrement en interaction avec les moines (Tambiah 1975).

Les moines sont soumis à une vie ascétique stricte. Ils doivent observer un grand nombre de règles (227), dont l'abstinence sexuelle. L'idéal théorique des moines est d'atteindre le nirvana et pour ce faire, ils visent à se détacher de tout attachement terrestre, et évitent les considérations mondaines. L'ascétisme des moines est particulièrement aigu lors de la retraite au sein du monastère pendant trois mois lors de la saison des pluies. Cette quête personnelle les rend dignes du plus haut respect de la part des laïques. Pratiquement ils occupent un des statuts sociaux les plus élevés de la société thaïe, si ce n'est le plus élevé, et cela transparaît dans les termes d'adresse dont ils sont l'objet. Cependant, contrairement au brahmanisme, ce statut n'est pas réservé à une caste et il n'est pas lié à la naissance. En effet, si le bouddhisme est né en Inde et s'est nourri de ses systèmes de croyances et de pensée, il a rejeté fermement la division de la société en castes, affirmant que tout homme pouvait atteindre le salut. Ce rejet lui a d'ailleurs valu d'être évincé du continent indien. Le statut de moine est accessible à tout homme adulte (s'il remplit quelques conditions très peu contraignantes). Dans les faits, presque tous les hommes thaïs deviennent moines, mais ne le restent que pour une courte période (au moins une retraite). Il est en effet possible de se défroquer mais aussi de revenir autant de fois qu'un homme le souhaite. Le défroqué n'est en aucun cas méprisé pour son choix, même si ceux qui décident de rester moines définitivement sont plus respectés. Cette liberté d'accès au statut de moine facilite la proximité entre les moines et les laïques puisque de fait ils sont issus du même milieu. Bien qu'ils soient censés être détachés des considérations mondaines, les moines sont

dans les faits très impliqués dans la vie sociale des laïques. Laïques et moines sont mutuellement nécessaires les uns envers les autres (Tambiah 1975). La communauté monastique ne pourrait exister sans les laïques. Tout d'abord, les moines dépendent matériellement des laïques qui leur fournissent la nourriture et construisent et réparent les monastères. Et puis, plus simplement, ce sont des laïques que proviennent les moines qui composent la communauté monastique. C'est grâce au labeur des laïques, à leur entremêlement dans des activités profanes, que les moines ont le luxe de pouvoir se concentrer sur des considérations élevées. Le profane crée et permet le sacré. En retour, les laïques sont dépendants des moines dans la mesure où ces derniers leur permettent d'acquérir des mérites, et par ailleurs répondent à des questionnements existentiels. Moines et laïques ne sont donc pas deux catégories distantes mais bien deux éléments complémentaires et en constante interaction. Les interactions entre ces deux communautés se manifestent à travers les nombreux rites bouddhiques.

Il existe de nombreux rites bouddhiques qui mettent en présence moines et villageois. Tous ces rites comportent des offrandes de la part des villageois pour les moines. Ces offrandes peuvent avoir un contenu très varié : fleurs, nourriture, boissons, argent, accessoires en tout genre, etc. Elles ne font pas l'objet de remerciements de la part des moines, car c'est au contraire eux qui en les acceptant rendent service au profane en lui permettant d'acquérir des mérites (Tambiah 1975). C'est exactement ce qui se passe pour le rituel quotidien de l'aumône. Chaque matin les moines frappent aux portes des villageois pour faire l'aumône de nourriture. Ils la reçoivent de la main des femmes qui agissent pour elles mais représentent aussi leur famille. Car même si le bouddhisme est une quête individuelle, les mérites peuvent être partagés et offerts collectivement que ce soit entre membres d'une même famille ou même parfois entre villageois (Ingersoll 1975). Il est d'abord des rites de passage, qui marquent les étapes importantes de la vie d'un homme, à savoir l'ordination et la crémation. L'ordination marque en quelque sorte le passage d'un jeune garçon à l'âge adulte, car la plupart des hommes deviennent moines quand ils ne sont encore que des jeunes hommes, puisqu'ils ne sont pas mariés. Il s'agit d'une longue cérémonie qui s'étale sur trois jours et au bout desquels le jeune homme est ordonné moine. La cérémonie est assez coûteuse pour la famille du futur moine puisqu'elle nécessite l'achat d'accessoires et un grand nombre d'offrandes. Néanmoins, l'ordination est bénéfique en termes de mérites, pour le futur moine bien évidemment, mais surtout pour sa famille et particulièrement sa mère. L'ordination d'un fils est l'acte le plus méritoire qu'une femme puisse accomplir dans la mesure où elle se détache d'un être cher en le confiant à la communauté monastique. L'ordination répond donc aussi à une obligation de

piété filiale et on voit à travers cette cérémonie comment le Bouddhisme peut être mis au service de la structure sociale (Tambiah 1975). Les ordinations ont généralement lieu peu avant la période de retraite qui commence à partir de mi-juillet. Cela s'explique par le fait que pour la plupart des hommes, le passage au monastère n'est que temporaire (ce qui renforce d'autant plus la fonction de rite de passage et d'obligation filiale que revêt l'ordination). Néanmoins, ce passage doit au moins connaître une période de retraite. Il est intéressant de noter que la période de retraite correspond, intentionnellement ou non, à une étape du cycle agricole, la croissance du riz, qui ne requiert pas un travail intensif. Les valeurs du bouddhisme n'ont de cesse de prôner les vertus du détachement vis-à-vis des considérations, force est de constater que tel qu'il est pratiqué, le bouddhisme tente de s'adapter et de s'accorder à la vie profane. La crémation est l'autre rite de passage bouddhique important. Il s'agit là aussi d'une cérémonie de plusieurs jours qui s'organise autour du souci d'assurer au défunt et plus précisément à son âme une bonne réincarnation. Les moines sont impliqués par les chants et sermons qu'ils récitent, leur bénédiction du défunt et les offrandes qu'ils reçoivent. La cérémonie consiste à transférer du mérite au défunt et pour ce faire, outre les offrandes aux moines, il est courant qu'un proche du défunt, souvent son petit-fils, soit ordiné moine (là aussi temporairement) ou du moins novice (s'il n'a pas l'âge requis pour devenir moine). On retrouve dans cette cérémonie la reconnaissance des jeunes générations envers leurs aînés (Tambiah 1975). Enfin, il est des rites bouddhiques plus collectifs qui concernent toute la communauté villageoise voire plus, tel que le nouvel an thaï[13].

3) Les cultes des esprits

Pour terminer ce chapitre, il convient de présenter un aspect important du Bouddhisme thaï : les cultes des esprits. Les origines de cette croyance en les esprits et des cultes associés ne sont pas bouddhiques. Néanmoins, ils font désormais partie intégrante du bouddhisme thaï qui s'est formé, progressivement, par un long processus de syncrétisme plus ou moins harmonieux (Formoso 2016b ; Tambiah 1975). Les éléments syncrétiques dépassent le cadre

[13] Certains de ces rites collectifs sont liés à l'agriculture et seront traités dans la section sur la gestion religieuse des risques dans la troisième partie.

du culte des esprits. Le Bouddhisme thaï est caractérisé par de nombreux éléments syncrétiques : des influences brahmaniques sont présentes. Le concept de khwan est également étranger originellement au bouddhisme. Cependant, il est considéré aujourd'hui comme ayant trait au bouddhisme et si les moines ne prennent pas part aux rites agissant sur le khwan, des éléments bouddhiques y sont présents. Le principal rite en lien avec le concept de khwan est celui du rappel de l'âme – *Sukhwan* (Formoso 2000 ; Tambiah 1975). Les Khwan d'un individu peuvent s'échapper de l'enveloppe corporelle à certains moments clés : avant et après un long séjour hors du village, avant le mariage, avant l'ordination. Les symptômes de cette fuite du khwan se caractérisent par des maux divers. Le rite a pour but d'inviter les khwan à retourner chez son hôte. Les éléments bouddhiques sont visibles à travers l'officiant, qui, s'il n'est pas un moine, l'a souvent déjà été, puis par la manipulation de références bouddhiques, que ce soit par le texte récité ou bien par le maniement d'objets sacrés, telle l'eau bénite. La relation entre le bouddhisme et ces éléments syncrétiques est complexe, mêlée de complémentarité, de supériorité, d'opposition, de concurrence et d'harmonie (Formoso 2016b ; Tambiah 1975). Quoi qu'il en soit, ces divers éléments sont considérés comme appartenant au cadre/champ englobant du bouddhisme. Les pratiques bouddhiques et les cultes des esprits cohabitent. Les officiants de ces cultes sont bouddhiques. Les champs d'action de ces différentes croyances eux non plus, ne sont pas en compétition les unes envers les autres. Les rites bouddhiques et le culte des esprits agissent sur des aspects différents et complémentaires : tandis que les premiers concernent par des éléments métaphysiques, (le salut de l'âme), des considérations extra-mondaines, les cultes des esprits ont plutôt trait à la vie présente et à ses éventuelles infortunes (Tambiah 1975).

Il existe pléthores d'esprits - *phi*, mais on peut les regrouper en deux grandes catégories : d'une part, ceux qui sont bienveillants et, d'autre part, ceux qui sont malveillants. Les esprits malveillants sont pour la plupart le résultat d'une malemort (Tambiah 1975). La malemort concerne des personnes mortes jeunes, d'un accident ou d'une maladie. Une telle mort est considérée comme dangereuse parce qu'il est dit que l'esprit du mort est encore attaché à ce monde et que, errant, il peut attaquer les vivants et causer maux et infortunes. Les esprits malveillants peuvent aussi résider chez un hôte (qui en est conscient ou non), et de là, peuvent posséder d'autres personnes les rendant hystériques. Les rites sont officiés par un médium qui combat l'esprit et le chasse du corps de la victime, tout en désignant l'identité de l'hôte.

Les esprits bienveillants sont nombreux. L'esprit du pilier de la maison, l'esprit du pilier du village, l'esprit des ancêtres, l'esprit du riz, l'esprit des marais, l'esprit des ancêtres du

village, l'esprit du monastère (Cohen et Wijeyewardene 2009 ; Condominas 1975 ; Tambiah 1975 ; Walker 2006). Ce dernier est particulièrement révélateur de la complémentarité des différentes croyances du bouddhisme thaï (Tambiah 1975). L'esprit du monastère est celui d'un pieux bouddhiste qui protège désormais l'enceinte monastique. Il fait l'objet d'offrandes avant tout rite se déroulant à l'intérieur du monastère. De manière générale, les rites adressés à ce type d'esprit visent à obtenir sa protection et une certaine forme de prospérité, en lui présentant des offrandes. On retrouve dans ces cultes l'influence des relations de clientèle, puisque l'esprit est en quelque sorte conçu comme le patron vis-à-vis des fidèles (Formoso 2016b). Ce sont donc des rites propitiatoires, caractérisés par une espèce de marchandage. En effet, les rites se déroulent souvent en deux parties : des premières offrandes qui sont généralement réduites en quantité, mais qui sont accompagnées d'une promesse de secondes offrandes fastueuses si la prospérité visée est atteinte. Et donc, viennent ensuite les secondes offrandes fastueuses pour remercier l'esprit de sa magnanimité. Même si les cultes pratiqués dans les villages concernent des esprits locaux et qu'ils sont une réaffirmation de la communauté villageoise, les cultes sont aussi liés à des espaces dépassant l'échelle villageoise. Il y a en fait une hiérarchie entre les différents esprits. Certains esprits sont plus influents que d'autres ou dit autrement, leur sphère d'influence s'étend sur des territoires plus larges (Formoso 2016b ; Walker 2006). Ainsi, les esprits des foyers sont moins influents que les esprits des villages qui, eux-mêmes, sont moins influents que ceux de la région. Les esprits bienveillants sont en général gardiens d'éléments et/ou de règles de la vie sociale. Ils sont donc susceptibles de réprimander les êtres humains pour leur mauvaise conduite. Contrairement aux esprits malveillants, ils ne causent pas le mal de manière capricieuse mais dans l'optique de préserver l'ordre social. À noter que la préservation de l'ordre social passe aussi par le respect de règles bouddhiques. Par exemple, l'esprit protecteur du village est gardien d'un certain nombre d'indications à respecter lors du jour du culte bouddhique (Tambiah 1975). Si une de ces règles n'est pas respectée, l'esprit peut sévir. On voit donc que les cultes des esprits ont pour but de maintenir l'ordre social du village, qui inclut le bouddhisme. Un certain nombre de cultes des esprits correspondent à des rites agraires qui visent à garantir la prospérité agricole (pluies abondantes, bonnes récoltes). Ces rites agraires peuvent être considérés comme une gestion religieuse des risques agricoles et seront donc, de ce fait, traités plus en profondeur dans la chapitre 1 de la troisième partie.

Ces concepts religieux accompagnent quotidiennement les paysans thaïlandais et sont essentiels à envisager pour comprendre leurs pratiques agricoles : « Les paysans se

positionneront tout au long de la journée, de l'année, de leur vie vis-à-vis de leur karma et des esprits, plus que de toute autre considération abstraite sur l'origine ou le sens de la vie. Ils administreront leur terre selon l'ordre cosmique autant que selon les techniques (Poupon 2010 : 47) »

DEUXIÈME PARTIE : PRÉSENTATION DES RISQUES AFFECTANT LES AGRICULTEURS THAÏLANDAIS

Chapitre 1 – Les études sur les risques : approches théoriques

1) Revue des approches sur la question des risques

Le champ des études sur les risques est relativement récent. Les véritables premières études sur les risques datent de la seconde moitié du XXème siècle. Néanmoins, ce champ d'étude a pris une ampleur considérable en ce court laps de temps et une multitude de disciplines différentes se sont emparées de la question des risques (médecine, économie, psychologie, sociologie, géographie, anthropologie…). Plus généralement, c'est tout le champ lexical des risques qui est de plus en plus utilisé et ce, dans tous les domaines. Nombre de problèmes affectant les sociétés sont formulés avec l'aide de ce vocabulaire des risques : les risques sanitaires font l'objet d'une grande attention des universitaires et des chercheurs mais aussi de la société civile. De même les risques liés aux technologies telles que le nucléaire, sont sources d'importantes inquiétudes. Sans oublier le changement climatique et les risques environnementaux. Les deux sociologues Beck et Giddens ont compris dans cette préoccupation majeure que constituent les risques, une caractéristique fondamentale de la modernité (Lupton 2013). On retrouve donc cette notion de risque de façon omniprésente et notamment dans le domaine de la recherche scientifique. Ce vif intérêt suscité par la question des risques est à l'origine d'une multitude d'approches.

Avant de présenter ces multiples approches, il convient de rappeler brièvement l'histoire de la notion de risque. Dans sa première acception, le risque ne faisait pas nécessairement référence à un évènement indésirable. Le risque évoquait les chances de réalisation d'un évènement aussi bien faste que néfaste. Ce n'est que dans un second temps, que la notion de risque a été utilisée pour désigner un aléa, un péril, une menace (Dake 1992). L'acception contemporaine du risque est donc fortement liée à la notion du danger. Elle correspond à une approche probabiliste du danger (Douglas 2005).

Les premières approches développées sur la notion de risque sont d'ordre mathématique (Tucker et Nelson 2017). Par des analyses quantitatives, cette approche mathématique vise à aboutir à une évaluation objective des risques en question. Elle se traduit concrètement par la réalisation de calculs, bien souvent probabilistes, la mise en place de modèles mathématiques. Les études adoptant cette approche s'inscrivent souvent dans une logique prescriptive dont l'objectif est notamment de présenter scientifiquement les différents risques d'une situation donnée et ainsi de servir à la mise en place de politiques de prévention et de contrôle des risques (Cashdan éd. 1990). La prévention des risques se caractérise fréquemment par la recommandation de comportements spécifiques, considérés comme rationnels dans la mesure où ils permettent de réduire les risques évalués par des études mathématiques. Cette approche fut notamment populaire dans la discipline économique. L'analyse économique des risques mobilisait l'approche mathématique pour dégager les réponses appropriées qu'un agent économique rationnel apporterait dans son interaction avec les risques. Cet agent économique serait l'auteur de choix entre différentes comportements à adopter face au risque en fonction d'un calcul rationnel des gains et des désavantages de chaque option (Tucker et Nelson 2017). La géographie a également usé de cette approche mathématique dans des travaux de cartographies des risques.

Un pan entier d'études se sont concentrées sur la question de la perception des risques par les personnes concernées par eux. Le développement de ces études est une critique des approches précédentes qui ne s'intéressaient pas aux perspectives des différents acteurs mais se contentaient d'appliquer leur vision des risques, prétendument objective et rationnelle, résultant sur la recommandation d'attitudes tout aussi rationnelles à adopter face aux risques. La question des perceptions des risques a été abordée, dans un premier temps, par une approche psychologique, centrée sur l'individu. Cette approche s'est attachée à montrer la nature subjective de la perception des risques, démontant, de ce fait, l'idée véhiculée par les approches d'ordre mathématique d'une appréhension rationnelle, impersonnelle et objective des risques. Les études centrées sur l'individu tentent de dégager des facteurs ayant trait au caractère unique de sa psychologie[14] et de sa cognition afin de décrire sa perception des risques et de comprendre son comportement face à eux (Lupton 2013).

La question de la perception des risques a ensuite été abordée selon une approche plus sociologique qui a pour objectif de montrer l'influence inévitable de facteurs socio-

[14] Comprenant le rôle des émotions et de l'affect.

économiques dans les perceptions et les gestions des risques. Ce faisant, cette approche a participé à déconstruire la prétention d'une vision objective des risques. Le genre, les conditions économiques ou encore les origines sociales sont autant d'éléments envisagés par ces études, et ils contribuent à expliquer les différences de perception et de gestion des risques par les groupes sociaux.

Enfin, la question des risques a été envisagée à travers une approche dite culturelle. Comme son nom l'indique, une telle approche étudie et affirme l'influence des éléments culturels dans la perception et la gestion des risques. Mary Douglas a été une des principaux partisans de l'approche culturelle (Douglas 2005 ; Douglas et Wildavsky 1982). Selon elle, l'appréhension des risques est influencée par l'organisation sociale : « In risk perception, humans act less as individuals and more as social beings who habe internalized social pressures and delegated teir decision-making to institutions (Douglas et Wildavsky 1982 : 80) ». Elle a d'ailleurs dégagé quatre grands types d'organisation sociale qui induisent des représentations différentes des risques (Lupton 2013). Elle explique que les risques sont sélectionnés culturellement et construits socialement. Tel danger est considéré comme un risque parce qu'il menace une valeur culturelle clef ou encore l'ordre social. La définition même de ce que constitue un risque est donc social et culturel. Ce processus de sélection est éminemment politique. Chaque société ne peut pas gérer tous les dangers qui l'entourent. Certains risques sont prioritaires dans la mesure où ils sont considérés comme menaçant de manière plus aigüe l'ordre social que d'autres. Enfin, elle évoque le caractère culturel des évaluations scientifiques, mathématiques, objectives des risques : « For professional risk assessors this will seem a serious criticism, whereas the pretentions to objectivity are more worrying (Douglas et Wildavsky 1982 : 71) ». Ces évaluations reflètent nécessairement les valeurs sociales et culturelles de l'auteur dans la mesure où les risques menacent précisément ces valeurs.

Ces différentes approches se sont développées successivement. Bien que les disciplines privilégient certaines de ces approches, elles se nourrissent désormais de cette variété d'approches, qui sont certes parfois opposées mais qui peuvent aussi être complémentaires. Certaines études essayent de combiner, avec une plus ou moins grande adresse, différentes approches. Adoptant traditionnellement une approche mathématique des risques, la discipline économique s'intéresse de plus en plus à l'influence d'éléments culturels et sociaux dans leur évaluation des risques (Vojinovic *et al.* 2016). Les sciences humaines et sociales se sont aussi emparées du champ d'études sur les risques et, adoptant essentiellement des approches sociologiques et culturelles, elles ont été les auteures de la critique des approches

mathématiques. Mobilisant les approches sociologiques et culturelles, les sciences sociales se sont particulièrement intéressées aux façons dont les personnes et les sociétés font sens des risques et comment ils les gèrent. L'approche culturelle a été largement adopté par de nombreuses études, issues de disciplines différentes et la question de l'influence culturelle dans les perceptions et les gestions des risques fait l'objet d'un grand nombre de recherches (Boholm 1998 ; Cannon et Schipper éds. 2014 ; Dake 1991 ; Gaillard 2002 ; Halstead et O'Shea éds. 1989 ; Rappaport 1996).

Cet intérêt suscité par l'approche culturelle des risques s'est manifesté à travers les études envisageant l'influence des modes de pensée et d'action religieux dans la perception et la gestion des risques (Cannon et Schipper éds. 2014 ; Gaillard et Texier 2010 ; Ha 2015). Les systèmes religieux jouent également un rôle clef dans l'explication des risques, en offrant un certain nombre d'étiologies religieuses. Ils proposent ainsi une cause des risques, et ayant identifié une cause, le système religieux permet d'y remédier. Sans tomber dans un fonctionnalisme primaire, force est de constater qu'une part importante de chaque système religieux consiste à donner un sens aux incertitudes et aux maux de la vie des hommes. C'est donc logiquement que ces systèmes religieux fournissent à leurs fidèles des clefs d'interprétation face à l'absurdité de certains risques (désastres, catastrophes). En conférant du sens au monde et à ses malheurs, les systèmes religieux permettent aussi aux hommes d'agir sur eux. Ainsi, parce que les religions fournissent une explication et une vision du monde et de la vie humaine, elles sont des éléments capitaux intervenant dans la perception et la gestion des risques par les populations. Et parce que chaque système religieux contient une vision spécifique du monde, les interprétations des risques vont être différentes de par le globe. Ainsi, on peut s'attendre à ce qu'un peuple influencé par le bouddhisme fasse sens d'une inondation dévastatrice différemment qu'un peuple influencé par le christianisme. L'approche culturelle des risques requiert l'étude des systèmes religieux si l'on veut mesurer avec un minimum de précision l'influence qu'ils peuvent avoir sur les perceptions des risques.

Les risques liés au phénomène du changement climatique font de plus en plus l'objet d'études dans diverses disciplines. La question de savoir comment les sociétés, et notamment les sociétés paysannes, s'adaptent et s'adapteront aux bouleversements entraînés par le changement climatique est centrale au XXIème siècle (Davies *et al.* 2009 ; Kabir *et al.* 2017). L'approche culturelle est d'ailleurs mobilisée dans ces études sur les risques liés au changement climatique, à travers l'observation des façons dont les populations gèrent et perçoivent ces risques(Cannon 2015 ; Kabir *et al.* 2017).

Le champ d'étude sur la question des risques a donc suscité l'intérêt de multiples disciplines. Cet intérêt s'est concrétisé par différentes approches théoriques sur les risques. Il convient à présent d'évoquer comment l'anthropologie a envisagé cette question des risques.

2) L'anthropologie des risques

L'anthropologie s'est emparée à proprement parler du champ d'étude sur la question des risques récemment. Cependant, les études ethnologiques se sont intéressées aux risques depuis la naissance de la discipline, mais la formulation ne faisait pas mention de risque. Les monographies ethnologiques traitaient presque nécessairement des modes de gestion et d'interprétation des infortunes, des dangers et des malheurs que connaissaient les membres des sociétés étudiées. Car ces éléments font partie intégrante de la vie de chaque société qu'ils prennent la forme de catastrophes naturelles, de maladies, de désastres climatiques, d'incertitudes et d'aléas en tout genre et nous sommes tous confrontés aux vicissitudes de la vie. Les éléments d'une étude des risques était donc présent parmi les classiques de la discipline mais, au contraire des études actuelles d'anthropologie des risques, ces éléments n'occupaient pas une place centrale dans ces travaux classiques (Alaszewski 2015) Songeons, par exemple, à l'œuvre de Bronislaw Malinowski sur les îles Trobriand (Malinowski 2007). En effet, il nota l'utilisation récurrente de moyens magiques chez les Trobriandais pour se préserver des dangers les entourant. Ainsi, des procédés magiques étaient particulièrement utilisés avant les expéditions de pirogues en haute-mer, activité nécessaire mais contenant de nombreux dangers. La combinaison de moyens techniques et de procédés magico-religieux constituait une stratégie de réduction des risques. De même, dans un autre contexte, Evans-Pritchard a décrit l'importance quotidienne de la sorcellerie comme moyen d'explication des malheurs chez les Azandé en Afrique tropicale (Evans-Pritchard 2008). Dans cette société, la sorcellerie était mobilisée afin d'expliquer qu'une infortune s'abatte à un moment donné, sur une personne donnée. Cette étiologie religieuse des infortunes s'appliquait sur des points précis de l'évènement malheureux. Ainsi, si un toit s'effondrait sur une personne, ce n'était pas l'effondrement du toit qui était attribué à la sorcellerie. Cet effondrement pouvait résulter du mauvais travail d'un charpentier. Ce à quoi la sorcellerie répondait, c'était à la question de savoir pourquoi le toit s'était effondré à ce moment précis et sur telle personne précise. Ce que

nous pourrions attribuer à de la malchance, au hasard, était dans cette société interprété en termes de sorcellerie. Ce mode d'interprétation confère un sens à l'infortune et permet ensuite de développer des solutions pour la réparer et s'en prévenir. Ayant déterminé la cause d'un mal, on peut ensuite agir dessus. Dans l'exemple azandé, l'action contre la sorcellerie se manifestait par la visite d'oracles.

L'ethnologie a donc traité plus ou moins directement des façons dont les sociétés interprétaient et se prévenaient des dangers, des risques les affectant. Néanmoins, cette question des risques n'a pas constitué pas la focale des études ethnologiques et ce, pendant longtemps. Elle était seulement mentionnée du fait de la présence permanente des infortunes dans chaque société. Ceci renvoie peut-être à une orientation disciplinaire qui privilégiait classiquement l'étude des éléments stables de l'ordre social au détriment des discontinuités et des éléments disruptifs (Faas 2016).

Ces deux exemples tirés de classiques de l'ethnologie témoignent de l'intérêt d'une approche culturelle des risques et remettent en cause la prétention à l'objectivité et l'universalité des modèles mathématiques et scientifiques de compréhension des risques, qui ne sont en fait qu'un modèle parmi d'autres. Chaque société a ses propres façons de percevoir et de gérer les risques auxquels elle fait face. Certains anthropologues se sont ainsi intéressés spécifiquement aux risques et aux différentes interprétations que les cultures en font. Mary Douglas fait partie des figures de proue du champ de l'anthropologie des risques et comme nous l'avons montré, elle s'est attachée dans plusieurs ouvrages à démontrer la nature culturelle et sociale des perceptions des risques (Douglas 2005 ; Douglas et Wildavsky 1982).

Les études d'anthropologie des risques adoptent pour la plupart cette approche culturelle des risques et la mettent en pratique en observant comment les sociétés appréhendent les risques auxquels elles sont confrontées.

L'anthropologie est une discipline valorisée dans le champ des études sur le risque du fait de son approche permettant à la fois de décrire et de retranscrire en finesse les perspectives des personnes concernées en étudiant leur spécificité culturelle notamment grâce à l'ethnographie. L'anthropologie apporte des éléments contextuels à l'étude des risques (Boholm 2003). Elle peut par ailleurs contribuer à raffiner la notion de risque en intégrant des conceptions émiques, pouvant ainsi mener à une relativisation des conceptions occidentales et scientifiques des risques (Desmond 2015 ; Tucker et Nelson 2017). La méthode ethnographie est un atout majeur de l'anthropologie pour l'étude des risques. Elle permet en effet de

retranscrire finement et subtilement les représentations et les significations locales des risques dans toute leur ambiguïté. Par le biais de l'ethnographie, les études anthropologiques adoptent des perspectives profondément culturelles sur les perceptions et les expériences des risques (Tucker et Nelson 2017). Ce faisant, elles affirment et confirment la nature contextuelle des perceptions des risques (Desmond 2015). Par ailleurs, l'étude anthropologique des risques peut aider à améliorer certaines pratiques publiques de gestion et de prévention des risques (Oliver-Smith 2016). Les politiques publiques visant à réduire les risques adoptent souvent des approches technocratiques qui ne mènent à aucune consultation des communautés concernées. Ces politiques se soldent régulièrement par des échecs car les causes sociales et politiques des risques sont ignorées. Dans ces circonstances, une anthropologie appliquée peut faciliter la mise en place de politiques de prévention des risques plus efficaces, notamment à travers la prise en compte des systèmes de connaissance indigènes, utiles dans la gestion des risques (Oliver-Smith 2016).

Si l'anthropologie apporte des contributions au champ d'étude sur les risques, le fait de se focaliser sur les manières dont les sociétés appréhendent les risques, est bénéfique à l'entreprise anthropologie de compréhension des phénomènes sociaux, et plus généralement de l'Homme. Classiquement portée sur l'étude des éléments stables de la structure sociale (Faas 2016), l'anthropologie, par l'étude des risques, accède à des phénomènes sociaux jusque-là quelque éludés. La question des risques apporte des éclairages sur les façons dont les sociétés réagissent aux bouleversements, aux discontinuités, aux éléments disruptifs (Faas 2016). Ces évènements malheureux peuvent parfois avoir des conséquences sur l'organisation sociale et culturelle, et leur étude permet ainsi d'envisager la question des changements sociaux : « Cultures are not static, and disasters almost inevitably compel societies to undertake immediate, some permanent, some not, revisions in surroudings, habitats and lifeways. They can set in motion short, emergency adjustements, but they can also set in motion long-term adaptations (Hoffman 2016 : 49) ».

Lié à la question des risques, un champ d'études sur les catastrophes s'est développé en anthropologie. Ce domaine d'étude est de plus en plus l'objet de recherches en sciences sociales, notamment dans l'optique d'envisager les réponses que les sociétés apportent aux premiers effets du changement climatique. Même s'il est ici question de phénomènes d'ampleur plus importante que les études sur les risques (éruption volcanique, inondations, coulées de boue, tsunami, tempêtes dévastatrices), ces deux champs d'étude ont trait aux malheurs et à l'infortune qui peuvent toucher les sociétés et à la façon dont ces dernières les perçoivent et les

gèrent. Un aspect relativement différent des études sur les catastrophes est qu'elles vont davantage se pencher sur les réponses a posteriori des populations affectées, tandis que les études sur les risques ont une certaine tendance à se focaliser sur la prévention de possibles événements tragiques et donc sur les réponses a priori des concernés. Néanmoins, ces deux phases (ainsi que l'expérience au présent du risque) sont complémentaires et elles doivent toutes deux être étudiées si l'on veut saisir correctement les diverses interprétations mobilisées par les victimes de ce type d'événement.

Les sociétés disposent d'une multitude de modes d'interprétation et de gestion de ces évènements tragiques. Les individus et les communautés naviguent alternativement à travers ces différents modes d'explication et de gestion. Sandrine Revet a pu étudier la co-existence de plusieurs cadres interprétatifs au Venezuela à la suite de coulées de boue dévastatrices (Revet 2010). Les coulées de boue furent envisagées selon trois modes d'interprétation, chacun correspondant à une cause précise et à un régime d'action propre. Le désastre était conjointement interprété comme ayant une origine divine, naturelle, et humaine. Chaque option comprenait l'attribution d'un responsable au désastre et comportait un ensemble de pratiques pour gérer les conséquences néfastes. Si cette multiplicité était source de conflits entre les partisans des différents scénarios de la catastrophe, elle pouvait aussi faire l'objet d'une articulation, d'un entremêlement. Les acteurs circulaient entre ces différents scénarios. Cet exemple témoigne du caractère multiple des gestions et perceptions mobilisées face aux évènements malheureux. Les modes d'explications religieux jouent un rôle prépondérant dans l'appréhension des risques. Cependant, les systèmes religieux ne sauraient à eux seuls épuiser la réserve de modes d'interprétations et de gestion des risques. Au fur et à mesure du temps, les populations ont su développer des connaissances et des pratiques de gestion des risques. Et puis, il convient d'évoquer l'influence grandissante de modes d'interprétations et de gestions scientifiques des risques. Sans parler d'uniformisation du monde, il est néanmoins vrai d'affirmer que cette pensée scientifique, née en Europe, se propage dans tous les recoins du monde. L'instruction publique nationale, les programmes gouvernementaux sont basés sur ce mode de pensée et le véhiculent à la population. Cette pensée scientifique, même si elle est diverse et multiforme, présente un certain nombre de points essentiels. Elle s'appuie sur une volonté de décrire les choses de ce monde de la manière la plus explicite possible. Elle désire dégager l'éthologie exacte des phénomènes afin d'exercer un meilleur contrôle. Et puis surtout, elle est basée sur une vision du monde où l'Homme et la nature sont séparés et donc pour le sujet qui nous intéresse ici, adopte une certaine perception des risques (même pas dans la nature,

tout est dû à l'homme mauvais comportement, responsabilité, tout est contrôlable gérable). Les politiques de tous les pays du monde reposent sur une volonté de contrôle des phénomènes. Dans le domaine des risques, cela se traduit par la mise en place de modèles mathématiques évoqués ci-dessus, aboutissant à l'imposition ou à l'encouragement de mesures de gestion des risques planifiées. Ces discours et ces pratiques relevant d'une pensée scientifique, moderne, occidentale, sont de plus en plus accessibles aux populations par l'instruction publique, les médias, les politiques publiques. Néanmoins, si les populations sont influencées de façon croissante par cette pensée dans leurs interprétations et leur gestion des risques, elles ne sont pas pour autant passives dans l'intégration de cette pensée. En intégrant ces discours et pratiques externes, les populations les confrontent nécessairement avec leurs autres discours et pratiques à propos des risques. Il en résulte d'une part que ces modes d'interprétations et d'actions sur les risques sont intériorisés et appropriés par les gens, et que, d'autre part, ils sont modifiés dans la mesure où les confrontant à leurs perceptions préexistantes, les populations en acquièrent une compréhension et une acception différentes. En somme, les populations fabriquent de manière consciente ou non, une version remaniée de ces représentations externes. Il s'ensuit que les populations vont mobiliser différents modes d'interprétations de l'infortune les touchant. On peut ainsi assister à un entremêlement, à un mélange plus ou moins harmonieux de ces différents modes d'interprétations et de gestion, qui peuvent aussi être confrontés les uns aux autres de manière conflictuelle (Alaszewski 2015 ; Revet 2010). Cette mobilisation de mode d'interprétations peut varier selon les acteurs : au-delà, des simples différences de personnalité, des facteurs socio-économiques pourraient influer sur le type d'interprétation retenue. Ainsi, un paysan relativement aisé ne gérera pas un risque particulier de la même façon qu'un paysan précaire. De même, ces deux paysans n'attribueront peut-être la même cause à ce risque. Par ailleurs, les modes d'interprétation mobilisés peuvent différer selon le contexte et selon le type de risque rencontré.

Chapitre 2 – Les risques pour les paysans thaïlandais

1) Les risques « classiques » dans l'agriculture thaïlandaise

L'agriculture en Thaïlande est soumise à un certain nombre de risques environnementaux qui constituent des menaces pour les agriculteurs dans la mesure où ils sont susceptibles d'endommager voire de détruire des récoltes entières (Rigg et Salamanca 2009). Ils mettent ainsi en danger la subsistance des paysans. Ces risques ne sont pas nouveaux et les paysans ont développé diverses techniques et pratiques pour s'adapter à et si possible réduire les dégâts de ces évènements malheureux. Ces méthodes feront l'objet du chapitre 1 de la troisième partie sur la gestion des risques.

Il y a tout d'abord une série de risques liés à des conditions climatiques et environnementales, parmi lesquels les inondations et les sècheresses sont les plus importants et les plus fréquents (Mekong Wetlands Biodiversity Conservation and Sustainable Use Programme 2005). Ces risques sont intrinsèques au système agricole du pays et avec la forte variabilité des pluies, ils constituent des contraintes habituelles pour l'agriculture (Grandstaff *et al.* 2008) En ce qui concerne le riz, « rappelons que l'environnement général (sol argileux, eaux abondantes, chaleur) constitue un cadre favorable à sa croissance, mais pas toujours optimum, comme le soulignait Ishii, tant les saisons sèches sont parfois longues ou les pluies trop abondantes, entre sècheresse et inondation, les paysans vont donc devoir s'adapter (Poupon 2010 : 25) ». Les inondations, qu'elles interviennent à la suite de pluies violentes ou de la crue de cours d'eau, sont fréquemment à l'origine de dégâts humains, matériels et agricoles. De nombreux exemples récents témoignent de l'ampleur et de la régularité de ces événements[15]Les inondations de 2011 furent les plus marquantes de ces dernières décennies (Naruchaikusol 2016)[16]. Presque toutes les provinces du pays furent touchées et certaines restèrent sous les eaux pendant plusieurs semaines. Les pertes économiques atteignirent des sommes inégalées jusque-là, en raison notamment des dégâts matériels des industries de la région centrale et de leur cessation temporaire d'activité. Les pertes agricoles, elles aussi, furent

[15] https://www.bangkokpost.com/news/special-reports/1407210/cashing-in-on-the-flood-crisis
https://www.bangkokpost.com/news/general/1380571/four-southern-provinces-still-flooded
https://www.bangkokpost.com/news/general/1372775/flooding-misery-persists-in-trang-nakhon-si-thammarat
[16] https://en.wikipedia.org/wiki/2011_Thailand_floods

conséquentes. Depuis cet épisode tragique, la prévention et la protection contre les inondations sont devenues des priorités des pouvoirs publics et plusieurs plans et programmes ont été mis en œuvre pour contenir les risques. Cependant, les exemples récents ne sauraient faire oublier que les inondations sont un risque commun pour les agriculteurs thaïlandais et ce dans toutes les régions du pays. C'est un risque fréquent mentionné dans diverses études de différentes époques. Arrivant essentiellement durant la saison des pluies, et donc durant la saison de culture du riz, les inondations constituent une menace pour les plants de riz dans la mesure où s'ils sont totalement immergés, ils étouffent et dépérissent. Les inondations sont donc logiquement encore plus fatales si elles interviennent lors des premières semaines après le semis, les plants n'étant encore que de petite taille : « an over-abundance of rain at any time during the early months of transplanting is disastrous, since the transplanted rice is unable to keep pace with the abruptly rising water level (Kaufman 1960 : 44).

Viennent ensuite les épisodes de sécheresse. Là aussi, il s'agit d'un risque climatique « classique » dans la mesure où cette menace est une donnée de l'environnement climatique thaïlandais. En Thaïlande, bien que toutes les régions soient susceptibles de subir des sécheresses, c'est le Nord-Est du pays qui est le plus souvent touché par ce type d'événement, notamment en raison de la forte proportion de champs agricoles dépendant des précipitations pour l'alimentation en eau (Prapertchob *et al.* 2007) . Généralement, les sècheresses surviennent durant les premiers mois du cycle agricole du riz c'est-à-dire au début de la saison des pluies. La sècheresse, si elle est aigüe, peut alors entraîner la mort des jeunes pousses de riz, obligeant les paysans à lancer une nouvelle récolte, s'il est encore temps. Mais des périodes de sécheresse peuvent également se produire alors que la saison des pluies est déjà très avancée, ne laissant ainsi aucune possibilité pour une autre récolte.

Les épisodes de sècheresse et les inondations sont les deux principaux risques classiques affectant les paysans thaïlandais tant par leur gravité pour les cultures que par leur fréquence : « very often they had to face a situation of *fon laeng nam lang* (a drought or a bath), meaning that rain either did not fall or fell so much it flooded and the fields were ruined (Chatthip Nartsupha 1999 : 18) ». C'est aussi l'irrégularité du régime de précipitations, typique des moussons, qui est la cause de la perte de nombreuses cultures : « The fluctuation and irregularity peculiar to moonsoon rainfall, together with its deficiency in total amount, are important causes of crop failure in Thailand (Tanabe 1994 : 15) ».

Un autre risque majeur auquel les paysans thaïlandais sont confrontés est l'érosion des sols. L'érosion est importante en Thaïlande en raison de la nature même du régime de précipitations dans les zones tropicales, marqué par de courtes mais très fortes averses (Henderson et Rouysungnern 1985). Ce risque est particulièrement présent dans le Nord et le Sud du pays en raison du relief montagneux, qui accentue l'énergie cinétique des pluies (Arunyawat et Shrestha 2016). Les pluies emportent alors des grandes parties du sol et peuvent, dans les cas les plus extrêmes, entraîner des glissements de terrain.

Ces risques qui affectent les agriculteurs thaïlandais, s'ils existent en tant que tels, s'inscrivent néanmoins dans un contexte qui peut les rendre plus ou moins prégnants. Ainsi les inondations et les sécheresses interagissent avec un ensemble de paramètres qui vont influencer leur fréquence, leur intensité et leurs impacts sur la population. Plusieurs données du contexte environnemental et social de la Thaïlande ont eu pour conséquence l'évolution des risques que connaissent les paysans. Le nouveau contexte du pays a parfois réduit certains risques, parfois les a aggravés, et a même été à la source de l'apparition de nouveaux risques.

2) L'évolution des risques

Les agriculteurs thaïlandais connaissent depuis une trentaine d'années une évolution des risques auxquels ils sont confrontés. Cette évolution se caractérise d'une part par l'apparition de nouveaux risques et, d'autre part, par un changement dans la fréquence et/ou dans l'intensité de risques préexistants. Il est difficile d'isoler des facteurs bien précis expliquant cette évolution. C'est un contexte global qui mène à la situation présente et il serait inadéquat d'associer explicitement tel facteur à tel risque. Néanmoins, il existe certains phénomènes et processus qui contribuent à l'établissement de ce contexte particulier. Là aussi, il conviendra de bien avoir à l'esprit que cette évolution se déroule différemment selon les circonstances locales et il s'agira simplement de dégager quelques tendances régionales et nationales de cette évolution.

Les premiers éléments que je souhaiterais étudier, font référence aux changements économiques et sociaux que le pays a connu et qui ont été décrits plus haut. Ces changements

nous intéressent ici dans la mesure où ils ont modifié le rapport que les paysans entretiennent avec les risques que leur activité contient. Certains risques ont été minimisés, voire pratiquement éradiqués, par certaines évolutions, notamment économiques. Ainsi, les risques de pauvreté ont tout de même été diminués par l'intensification et la commercialisation agricole qui ont permis l'augmentation des revenus des ménages agricoles (Rigg et Salamanca 2009 ; Walker 2012). Mais d'autres modifications du milieu social et économique des paysans les ont rendus plus à même d'être affectés par certains de ces risques.

Les paysans sont aujourd'hui affectés par un ensemble de risques économiques liés à l'évolution du contexte socio-économique et agricole. Une partie de ces risques est liée aux changements survenus dans le domaine de l'agriculture. La mécanisation agricole, le recours à des salariés agricoles, et l'utilisation d'intrants chimiques ont tous eu pour conséquence une augmentation des coûts de production de l'agriculture : « On the negative side, mechanization and use of other agricultural technologies, particularly chemical fertilizer and pesticides, require substantial finacial investment, which is less affordable for many small farm households with limited resources (Podhisita 2017 : 268) ». Cette augmentation des coûts a entraîné l'apparition d'un endettement de plus en plus important chez les paysans thaïlandais (Barnaud *et al.* 2006 ; Bruneau 2009 ; Formoso 2016a ; Podhisita 2017 ; Rigg et Salamanca 2009). Par ailleurs, la commercialisation de l'agriculture a provoqué l'accroissement de la dépendance des paysans envers des forces extérieures et plus particulièrement envers l'économie de marché (Barnaud *et al.* 2006 ; Rigg et Salamanca 2009). Les fluctuations des prix des denrées alimentaires sur les cours des marchés mondiaux sont la source de risques économiques importants pour les agriculteurs (Formoso 2016a). Cette menace liée aux prix fluctuants s'est concrétisée après la crise financière de 1997 (Barnaud *et al.* 2006) La dépendance envers ce contexte économique particulier est ainsi devenue une source importante de risques : « Just as the farmers of the early 80s were held hostage by the vagaries of climate and the marginality of their environment, so the farmers-cum-workers of the 2000s are held hostage by the dependencies linked to Thailand's throrough-going and enthusiastic engagement with the world economy (Rigg et Salamanca 2009 : 262) ».

Par ailleurs, l'intensification agricole, survenue à la suite de la révolution verte, est en partie responsable d'une certaine raréfaction des ressources en eau, qui commence à créer de nombreuses tensions entre les communautés (Trébuil 1995 ; Trébuil *et al.* 2006 ; Walker 2003).

De nouveaux risques sont apparus suite à l'augmentation exponentielle de l'usage d'intrants chimiques en agriculture (herbicides, pesticides, insecticides, fongicides). L'usage de ces produits chimiques est concomitant avec la révolution verte qui, comme nous l'avons expliqué précédemment, a consisté à introduire des nouvelles variétés certes plus rentables sur le plan de leur rendement, mais beaucoup plus sensibles aux maladies et pestes en tout genre. Ces nouvelles variétés nécessitaient donc l'usage d'intrants chimiques pour être efficaces. En effet si, sur ce plan, la révolution verte fut une réussite dans nombre de pays asiatiques et permit de nourrir la population toujours plus importante de ces pays, l'augmentation de la productivité agricole ne s'est pas faite sans accrocs. L'usage de ces intrants chimiques comporte de nombreux effets néfastes (Aktar *et al.* 2009 ; Grandstaff *et al.* 2008 ; Grandstaff et Srisupan 2004 ; Panuwet *et al.* 2012 ; Trébuil 1995). D'une part, ils augmentent les coûts de production de manière considérable (Podhisita 2017). Outre le fait qu'ils participent à renforcer le niveau d'endettement déjà bien élevé de nombreux agriculteurs, de tels produits contribuent à une certaine perte d'autonomie dans la mesure où les paysans ne produisent pas ces intrants, les achètent, bien souvent sous conseils de commerçants ou d'instances étatiques, et perdent ainsi la maîtrise d'un maillon de la chaîne du travail agricole. Des activités qui autrefois étaient réalisées de manière indépendante par les paysans - à savoir la production et la répartition d'engrais animal et le désherbage à la main – reposent en partie sur un agent ou une entité extérieurs. D'autre part, l'efficacité sur le long terme de ces produits chimiques a été remise en question. Ces produits entraînent une contamination et une pollution à la fois des sols et des eaux environnantes. Ces dégradations environnementales ont des conséquences pour la viabilité de l'activité agricole mais plus globalement pour les foyers agricoles. Les eaux polluées par résidus de pesticides, d'engrais chimiques non seulement perdent de leur qualité nutritive nécessaire à la bonne croissance de la plante mais cette pollution menace également la biodiversité des rivières et cours d'eau du pays (Panuwet *et al.* 2012). Or, le poisson constitue une source non négligeable de nourriture pour de nombreux ménages ruraux (Kaufman 1960). Ensuite, les intrants chimiques entraînent une dégradation de la fertilité des sols. Si en plus, on prend en compte le fait que cet usage massif d'intrants chimiques va de pair avec une mise en culture de plus en plus intensive (plusieurs récoltes par an), la perte de fertilité des sols est un souci majeur pour les paysans thaïlandais. En outre, on sait que les pestes et les insectes nuisibles s'adaptent à ces produits et que l'efficacité de ces derniers diminuent avec le temps (Aktar *et al.* 2009). Un autre aspect néfaste concernant l'usage des pesticides et insecticides est qu'ils ne discriminent pas entre les espèces nuisibles aux plantes et celles qui leur sont bénéfiques. Tout est éliminé alors que des espèces aident la croissance des plantes et que

d'autres se nourrissent des pestes et autres nuisibles (Aktar *et al.* 2009). Mais, le risque majeur et le plus immédiat est de nature sanitaire. Outre les pollutions de l'air engendrées par l'utilisation de tels produits et la présence de résidus dans les produits alimentaires (source d'inquiétude de la part des classes moyennes urbaines), l'usage d'intrants chimiques menace avant tout les utilisateurs eux-mêmes (Aktar *et al.* 2009 ; Grandstaff et Srisupan 2004). Plusieurs études ont démontré la nocivité de ces produits en relatant les expériences malheureuses d'agriculteurs thaïlandais à la suite de l'épandage d'intrants chimiques : perte de connaissance, spasmes musculaires, nausées, cancers, vision trouble (Grandstaff et Srisupan 2004 ; Panuwet *et al.* 2012).

Les dégradations environnementales constituent un élément majeur à l'origine de l'évolution des risques environnementaux. Si le pays a connu une croissance économique assez formidable en termes de chiffres, cela ne s'est pas fait sans une dégradation générale et tout aussi impressionnante de l'environnement et des ressources naturelles du pays (Rigg éd. 1995). La déforestation est souvent citée comme la dégradation environnementale la plus marquante qu'ait connu la Thaïlande au cours du XXème siècle (De Koninck 1998 ; Dery 1999 ; Flaherty et Filipchuk 1993 ; Hirsch 1987). Les chiffres sont en effet éloquents : au début du XXème siècle, le couvert forestier s'étendait sur les ¾ de la surface du pays ; à la fin du XXème siècle, les forêts ne couvraient qu'à peine ¼ de cette même surface (Dery 1999). Cette diminution a été pris fin notamment en raison d'une série de politiques et de programmes de reforestation soit mise en œuvre par l'État thaïlandais. Ainsi, l'abattage des arbres a été interdit à partir de 1989, et les parcs naturels et zones protégées ont été multipliés, surtout dans le Nord du pays, relativement moins touché par la déforestation que les autres régions du pays. Cette déforestation s'explique avant tout par l'expansion des terres cultivées. En effet, la croissance de l'agriculture au XXème siècle en Thaïlande ne s'est pas faite par une intensification agricole mais au contraire par un accroissement des terres agricoles au détriment des forêts (de Koninck 2003 ; Poupon 2011). À noter que l'augmentation des étendues urbaines et du réseau routier ont également accéléré la déforestation. L'expansion des terres agricoles est allée de pair avec les exploitations forestières (surtout du teck), ces deux activités étant activement encouragées par le gouvernement thaïlandais dans une optique de contrôle du territoire national et de gains économiques (Hirsch 1987). En outre des conséquences négatives pour la biodiversité, la déforestation entraîne des effets néfastes pour les agriculteurs. Tout d'abord, les forêts sont (ou du moins étaient) une source non négligeable de ressources en tout genre :

plantes médicinales, bois de chauffage, bois de construction, nourriture (fruits, herbes, gibier). Avec la déforestation, toutes ces ressources se font plus rares ou inutilisables dans le cas de parcs nationaux. Cela constituait une perte importante de ressources primaires pour les paysans dont la relation avec les forêts était importante pour leur subsistance, et notamment dans les années de mauvaise récolte où la nourriture issue des forêts pouvait servir de substitut (Rigg 1993). Si la commercialisation de l'agriculture a entraîné une amélioration générale des revenus des paysans et a facilité l'accès aux diverses ressources par le marché, elle n'a pas profité à tout le monde, et les paysans les plus pauvres et ceux qui sont sans terre, se retrouvent dans une situation des plus précaires en raison de la difficulté pour eux de se procurer ces biens sur le marché et de l'impossibilité croissante, suite à la déforestation massive, de les trouver dans leur environnement. Par ailleurs, les forêts jouent un rôle important dans la préservation de la fertilité des sols (Flaherty et Filipchuk 1993 ; Poupon 2010 ; Trébuil 1995 ; Vityakon 2001). En effet, le couvert de feuilles mortes produit des nutriments et des matières organiques, qui charriés par les eaux, alimentent les champs. De plus, les forêts favorisent la fourniture en eau, surtout durant la saison sèche, étant donné qu'elles servent en quelque sorte d' « éponge », absorbant les eaux de pluie (Arunyawat et Shrestha 2016 ; Flaherty et Filipchuk 1993). De ce fait, elles limitent aussi les risques d'inondations en réduisant l'écoulement des eaux : (Trébuil 1995 ; Vityakon 2001). Enfin, elles peuvent maintenir la stabilité des sols diminuant ainsi l'érosion des sols et les glissements de terrain (Arunyawat et Shrestha 2016 ; Henderson et Rouysungnern 1985 ; Poupon 2010) . La déforestation a donc été à l'origine de l'aggravation d'une série de risques naturels pour l'agriculture thaïlandaise.

L'Asie du Sud-Est commence à ressentir les premiers effets du changement climatique. Les températures ont augmenté en moyenne dans toute la région. Les événements climatiques extrêmes, telles que les tempêtes tropicales ou les inondations, sont de plus en plus fréquents et intenses. Les épisodes de sècheresse se multiplient et les précipitations deviennent très erratiques (Sajise *et al.* 2010). Les divers scénarios (plus ou moins pessimistes) retenus par les climatologues indiquent que cette tendance va se confirmer tout au long du XXIème siècle : les températures vont continuer de grimper ; de même pour le niveau de la mer ; les épisodes climatiques extrêmes vont continuer de croître en fréquence et en intensité. Bien sûr, il ne s'agit que de tendances générales et il y aura des différences régionales. Les impacts sont et seront aussi bien environnementaux qu'économiques et sociaux dans une région du monde où l'agriculture est un secteur d'activité prééminent. L'agriculture faisant encore vivre, malgré un

net déclin, une part importante de la population des pays de la région et, compte tenu de sa dépendance envers le climat et l'environnement, le changement climatique risque d'entraîner de nombreux bouleversements dans la région (Asian Development Bank éd. 2009). Certes, pour certaines régions et dans certains cas, une partie de ces changements pourrait être bénéfique. Quoi qu'il en soit, ces bouleversements nécessiteront une adaptation des sociétés et notamment des secteurs agricoles. De ce fait, le changement climatique est reconnu comme un enjeu majeur de ce siècle par les plus hautes instances de la région (gouvernements, ASEAN, ONU). La Thaïlande, bien que moins vulnérable que d'autres pays de la région, ne sera néanmoins pas épargnée par ces changements climatiques. Des études sur les bouleversements que connaît et connaîtra le pays, confirment les tendances régionales : augmentation des températures, fréquence accrue des inondations, des sécheresses et des tempêtes tropicales, précipitations plus erratiques (Bhaktikul 2012 ; Jitsuchon 2013 ; Lasco *et al.* 2011 ; Marks 2011 ; Naruchaikusol 2016).

Il faut souligner que le changement climatique n'engendre pas de risques d'une nature nouvelle, du moins en ce qui concerne la Thaïlande. Les inondations, les sècheresses, les régimes de précipitations instables sont, comme nous l'avons vu, des problèmes anciens et récurrents pour les paysans du pays. Le changement climatique vient aggraver ces problèmes préexistants. Par ailleurs, le changement climatique n'agit pas de manière isolée. Il s'inscrit dans un contexte environnemental, culturel et socio-économique contenant d'autres facteurs de risques (Salamanca et Rigg 2016). Prenons par exemple le cas des inondations. Si elles sont plus fréquentes et dévastatrices, c'est le résultat d'une combinaison de facteurs : d'une part, les inondations sont une donnée naturelle de l'environnement du pays. Les pluies sont importantes et violentes, les cours d'eau sont régulièrement en crues. Ces inondations ont d'ailleurs des points positifs dans la mesure où elles apportent des nutriments aux sols, contribuant ainsi à leur fertilité. La riziculture humide, pratiquée en Thaïlande, repose sur une relative inondation des plants. L'inondation n'est pas un problème en soi mais elle peut devenir excessive et alors dangereuse ; d'autre part, les dégradations environnementales ont participé à rendre les inondations plus fréquentes et violentes. Je pense ici surtout à la déforestation massive du pays au cours de la seconde moitié du XXème siècle. Les eaux étant moins absorbées par les arbres et le couvert végétal, elles ruissellent davantage et mènent en aval à des inondations. À noter que cette augmentation du ruissellement des eaux est aussi liée à la propagation des territoires de type urbain et du réseau routier ; enfin, le changement climatique contribue à aggraver les inondations. Ainsi, le changement climatique n'est pas à prendre comme un élément isolé de

tout contexte. Il interagit avec un ensemble d'autres facteurs et constitue une part d'un environnement plus global contenant des risques pour les agriculteurs (Salamanca et Rigg 2016). Les paysans thaïlandais sont parfaitement conscients de l'aggravation des risques qui est et continuera d'être engendrée par le changement climatique (Waibel *et al.* 2013).

Les risques affectant les paysans thaïlandais dans leur pratique de l'agriculture connaissent donc une forte évolution depuis la seconde moitié du XXème siècle. Cette évolution des risques est liée à celle des circonstances socio-économiques, agricoles et environnementales de la société thaïlandaise. Elle se caractérise par la réduction, l'aggravation ou l'apparition de risques. Les risques de subsistance sont encore présents pour une majorité de paysans thaïlandais : « The challenge remains to avoid subsistence disruption wether caused by climatic hazards, market prices' fluctuations, or overindebtedness (Formoso 2016a : 58) ».Dans un tel contexte, la paysannerie thaïe ne reste pas passive et mobilise tout un ensemble de modes de gestion et d'interprétation pour faire face à ces risques.

TROISIÈME PARTIE : GESTIONS ET PERCEPTIONS DES RISQUES PAR LES PAYSANS THAÏLANDAIS

Chapitre 1 – La pluralité des modes de gestion

1) Gestion agricole des risques

Étant confrontés à ces divers risques, les agriculteurs thaïlandais ont mis en place, plus ou moins récemment, des techniques agricoles de gestion des risques : « As risks and uncertainties, often associated with seasonality, are embedded in the practice of agriculture […] there is considerable experience of coping and risk management strategies among people working in this sector (Davies *et al.* 2009 : 7) ». Sans tomber dans les travers d'un déterminisme environnemental, force est de constater que les techniques agricoles ont été développées en fonction notamment de contraintes environnementales et que donc, elles sont adaptées à l'environnement. C'est précisément cette adaptation à l'environnement qui permet de rendre ces techniques efficaces. Cette adaptation contient nécessairement un ensemble de pratiques agricoles permettant plus ou moins efficacement de prévenir et limiter les risques menaçant le bon déroulement du cycle agricole.

En premier lieu, la gestion agricole des risques environnementaux se manifeste à travers les systèmes d'irrigation utilisés par certains agriculteurs. Nous avons déjà décrit les divers modes d'irrigation en première partie mais il s'agit ici de montrer en quoi ils traduisent une gestion des risques. Pour la plupart des agriculteurs du pays, les systèmes d'irrigation sont relativement nouveaux. En effet, dans toutes les régions excepté le Nord, aucun système traditionnel d'irrigation n'existait. Les paysans de la plaine centrale dépendaient des crues des fleuves ainsi que des précipitations pour leur approvisionnement en eau. Ce n'est qu'au cours du XXème siècle que, par les interventions de l'État thaïlandais, des systèmes d'irrigation furent mis en place. Pendant toute la première moitié du XXème siècle, tout un réseau de canaux fut construit, permettant d'alimenter en eau les champs et d'étendre ainsi les surfaces cultivées. Plus récemment, une série de barrages fut construite par les pouvoirs publics, qui en plus de produire de l'énergie électrique, aide à réguler quelque peu les inondations excessives. Les

systèmes d'irrigation de la plaine centrale ne relèvent donc pas des agriculteurs eux-mêmes mais de l'État thaïlandais. Ils n'ont pas de prise sur ces systèmes d'irrigation et sont dépendants des pouvoirs publics sur ce point (Tanabe 1994). On ne peut donc pas dire que dans la plaine centrale, les agriculteurs effectuent une gestion des risques environnementaux par les systèmes d'irrigation. De même, en ce qui concerne, la région du Nord-Est du pays. Malgré quelques projets d'irrigation par les pouvoirs publics, la large majorité des cultures n'est pas irriguée et dépend des précipitations, qui plus est erratiques, pour l'alimentation en eau (Grandstaff *et al.* 2008). Néanmoins, depuis quelques années, les paysans Isan se sont mis à construire, avec l'appui de programmes publics, des réservoirs en eau sous la forme d'étangs (Barnaud *et al.* 2006 ; Prapertchob *et al.* 2007). Ces réservoirs constituent une source d'eau non-négligeable dans une région où les risques de sècheresse sont importants. Néanmoins, cette gestion des sècheresses reste limitée dans la mesure où les étangs permettent de pallier le manque d'eau que pour un temps réduit. En effet, si l'épisode de sècheresse persiste, les étangs s'assècheront. Dans cette région, les agriculteurs n'ont pas instauré de véritable gestion des risques environnementaux via des systèmes d'irrigation.

C'est dans le Nord du pays qu'il faut se rendre pour trouver une gestion des risques environnementaux par un système d'irrigation. Le système d'irrigation - *muang fai* – que nous avons longuement décrit en première partie, permet, entre autres, une gestion des risques environnementaux (Tanabe 1994). Profitant du relief, ce système irrigation achemine l'eau des rivières jusqu'aux rizières et autres champs, à travers un réseau de barrages et de canaux. Ce qui nous intéresse particulièrement ici, c'est que ce système est doté de petites écluses situées à la fois dans les canaux communs et dans chaque parcelle individuelle. Grâce à ces écluses, l'alimentation en eau peut être relativement régulée : en cas de périodes de sècheresses, elles peuvent être fermées, l'eau étant ainsi retenue dans les canaux et dans les champs ; à l'inverse, lorsque des inondations importantes ont lieu, ces écluses peuvent être grandement ouvertes dans le but de faciliter l'écoulement des eaux et empêcher ainsi la submersion des cultures. Cette gestion peut se faire collectivement à travers la manipulation des écluses situées sur les parties communes de ce système d'irrigation. Ainsi, dans le cas d'un débit d'eau excessif, l'écluse présente au niveau du premier barrage va être fermée, redirigeant l'eau vers la rivière et non dans le réseau de canaux. Cette gestion peut également se faire de manière individuelle puisque chaque champ est doté de ses propres écluses. L'agriculteur en question peut donc décider de les fermer si les conditions de sa parcelle l'exigent. Ce système d'irrigation est donc organisé

de telle manière qu'il permet aux agriculteurs de développer une gestion des risques d'inondations et de sècheresses.

Un autre moyen de gestion des risques environnementaux pour les agriculteurs est le choix des différentes variétés de riz. Néanmoins, l'étendue de ce choix a été fortement réduit avec la pénétration et l'utilisation quasi-unanime des variétés de riz encouragée par les politiques dites de la révolution verte (Barnaud *et al.* 2006 ; Grandstaff *et al.* 2008). Jusqu'à il y a une trentaine d'années, les paysans thaïlandais maniaient des dizaines de variétés différentes de riz. Outre des différences de saveur et de production, les variétés se distinguent selon leur plus ou moins grande adaptation à certaines conditions climatiques et/ou environnementales. Ainsi, certaines variétés résistent davantage à la chaleur et aux conditions arides (Prapertchob *et al.* 2007). D'autres, telles que le riz flottant, arrivent à survivre à dans des conditions inondées (Hanks 1992 ; Poupon 2010 ; Tanabe 1994). À l'aide d'un travail de sélection et de croisement s'étalant sur d'innombrables années, les agriculteurs thaïlandais ont à leur disposition différentes variétés leur permettant de s'adapter aux risques environnementaux. L'enjeu crucial était alors de parvenir à anticiper et à prédire la survenance de tel risque et non d'un autre. Les agriculteurs procèdent à l'utilisation combinée de ces variétés, non seulement pour répondre aux incertitudes quant aux conditions climatiques, mais également pour s'adapter aux conditions d'irrigation particulières des différentes parcelles : « Employing several varieties, as often explicitly recognized by subsistence farmers, can generally be regarded as a method of risk avoidance (Tanabe 1994 : 182) ».

D'autre part, le relief des terrains agricoles peut être utilisé dans l'optique de minimiser l'impact de phénomènes naturels sur les récoltes. L'exemple le plus frappant d'utilisation de la topographie comme gestion des risques environnementaux concerne le Nord-Est du pays (Barnaud *et al.* 2006 ; Kazuo 2017). Dans cette région, certains champs agricoles se présentent sous la forme de cuvettes, comprenant une partie basse et des parties plus élevées. La partie basse en raison de l'écoulement des eaux, est davantage irriguée et est donc plus exposée aux risques d'inondations en cas de fortes pluies, mais plus protégée contre les sècheresses. À l'inverse, les parties plus élevées sont peu exposées aux inondations mais subissent plus facilement les effets néfastes de sècheresses. Pour se prévenir contre les deux risques, les paysans font usage de toutes les parties de leur champ de telle sorte que si l'un d'entre eux se

réalise, une partie de la récolte est tout de même sauve. De plus, et c'est là que la combinaison s'effectue, différentes variétés vont être plantées selon l'élévation du terrain. Ainsi, les agriculteurs vont privilégier les variétés résistantes aux inondations sur les parties basses du terrain, et planteront des variétés adaptées aux conditions arides sur les parties les plus hautes.

Toujours en lien avec l'organisation du terrain agricole, il est une autre technique de gestion des risques environnementaux dont les paysans peuvent user : l'utilisation d'arbres. La plantation d'arbres dans un champ présente de nombreux avantages. Le principal effet positif est que les arbres aident, d'une part, à maintenir la solidité du sol et donc limite son érosion et, d'autre part, à apporter des nutriments aux cultures contribuant ainsi à préserver la fertilité du sol (Moriaki *et al.* 2017 ; Vityakon 2001). Cet apport de nutriments se fait à la fois par la chute de feuilles qui constituent un engrais naturel et par les racines des arbres qui, étant profondes, font remonter à la surface les nutriments enfouis dans le sol, normalement hors de portée des plantes cultivées : « It is common knowledge among farmers that a patch of trees on relatively higher grounds of the undulating terrain is beneficial for soil fertility and crop productivity on lower ground. This is due to nutrients and organic matter transferred from the upper ground to the lower ground through runoff water (Vityakon 2001 : 409) ». En outre, la présence d'arbres sur un champ permet une protection, certes mesurée, contre les sècheresses et les inondations. Les arbres absorbent une partie des eaux et peuvent ainsi limiter l'inondation du terrain, en cas de fortes précipitations. Lors d'épisodes de sècheresses, les arbres protègent les plantes de la chaleur en fournissant de l'ombre mais également en augmentant l'humidité du fait du phénomène de l'évapotranspiration.

Par ailleurs, les paysans thaïlandais gèrent les risques en diversifiant leurs cultures. Processus ayant pris de l'ampleur depuis la fin du XXème siècle, la diversification agricole a permis aux agriculteurs non seulement d'augmenter leurs revenus mais leur a aussi procuré un moyen supplémentaire de gestion des risques. En effet, les nouvelles plantes cultivées sont différemment exposées aux risques climatiques. Le manioc et la canne à sucre sont deux des cultures commerciales les plus importantes dans la région du Nord-Est. Ces plantes sont adaptées à des conditions sèches et constituent une source de revenus sûre en cas de sècheresse qui dévasterait le reste des cultures (Barnaud *et al.* 2006). Ainsi en cultivant plusieurs plantes, les agriculteurs limitent-ils les effets néfastes des risques climatiques puisqu'ils sont moins dépendants de la réussite d'une seule culture. Par ailleurs, le choix entre les différentes cultures commerciales est souvent guidé par des considérations liées à des risques économiques. Ainsi,

dans le Nord, certains paysans préfèrent cultiver l'ail à d'autres cultures de rente car les prix de cultivar sont moins fluctuants (Walker 2012).

Enfin, la dernière technique de gestion agricole des risques climatiques que je présente, est probablement la plus évidente : la constitution de réserves. Pratique répandue à peu près dans toutes les sociétés agricoles, la constitution de réserves permet, lors d'une saison où les récoltes sont faibles ou complètement perdues, d'avoir tout de même un minimum de vivres pour survivre.

2) Gestion religieuse des risques

Les paysans thaïlandais mettent en œuvre une gestion des risques que l'on pourrait qualifier de religieuse dans la mesure où elle se rattache de près ou de loin à un ensemble de croyances et qu'elle implique des experts religieux.

Dans le bouddhisme villageois, il est un ensemble de rites agraires dont une des fonctions apparaitrait comme une gestion des risques. Il serait réducteur de considérer ces rites uniquement à l'aune de leur fonction de gestion des risques. Aussi, les propos qui suivront n'auront pour but que d'indiquer des éléments qui pourraient se rattacher à une gestion rituelle des risques.

Un certain nombre de ces rites consiste en des offrandes à l'égard de divers esprits protecteurs. Il y a en premier lieu des cérémonies régulières dédiées aux esprits des champs agricoles. C'est le cas par exemple des offrandes à la Mère du riz, dont l'objectif est d'assurer la solidité des plantes et donc l'abondance des récoltes. Ces cérémonies présentent la même forme que toutes celles impliquant des esprits protecteurs. Elles consistent en une sorte de marchandage. La Mère du riz se voit promettre de fastueuses offrandes en récompense de sa protection. Ces offrandes ont notamment lieu juste après la récolte au moment du stockage du riz dans les greniers (Tambiah 1975 ; Trankell 1995). Dans le même genre, il y a des rites dédiés à différents esprits dans le but d'assurer fertilité et pluies. Les cultes rendus aux esprits du village et du temple se déroulent aux moments clés du cycle agricole. La première cérémonie a lieu avant le début de la saison des pluies et donc avant les premiers labours, et consiste en des offrandes à l'esprit concerné pour qu'il favorise une récolte abondante. Là aussi, la cérémonie

ressemble à une sorte de négociation qui voit les villageois promettre des offrandes fastueuses en cas de récolte abondante. Cela nous mène ainsi à la seconde cérémonie qui se déroule une fois les récoltes terminées et qui consiste à remercier l'esprit en question pour sa bienveillance. Des cérémonies du même type sont organisées à un niveau régional/local. Tambiah fait par ailleurs état dans le Nord-Est de l'existence de cérémonies en l'honneur de l'esprit des marais, symbole des pluies et de la fertilité (Tambiah 1975). Tous les villages de la région prennent part à cette cérémonie en faisant des offrandes. Dans ce cas également, l'objectif est de satisfaire l'esprit dans l'espoir qu'il procure en conséquence pluies et prospérité. Toujours dans le Nord-Est, le rite Bunbangfai est aussi un rite par lequel les villageois expriment leurs souhaits et leurs espérances de prospérité et de bonnes récoltes (Condominas 1975 ; Tambiah 1975). Ce rite consiste en la construction et le lancement de fusées et est clairement associé à un rite de fertilité. Dans le Nord de la Thaïlande, le système d'irrigation *müang fai*, décrit en première partie, se compose également d'une cérémonie en hommage à l'esprit du barrage – *phi fai*. Par des offrandes, l'esprit est invité à protéger le système d'irrigation et à encourager le bon déroulement du cycle agricole. Cette cérémonie intervenant à la fin du cycle rizicole, il s'agit également de remercier l'esprit du barrage (Tanabe 1994). Enfin, certains rites faiseurs de pluie sont pratiqués notamment lorsqu'aucune goutte n'est tombée alors que la saison des pluies est avancée (Hanks 1992 ; Kaufman 1960).

La plupart de ces rites agraires appartiennent donc à la catégorie des cultes des esprits qui, nous l'avons vu, ne sont pas d'origine bouddhique. Les moines ne participent pas (ou que très peu) lors de ces cérémonies. Néanmoins, il existe un certain nombre de cérémonies aux origines bouddhiques dans lesquelles les moines tiennent une place importance et qui visent à se prémunir contre les incertitudes et les risques pouvant affecter les rendements agricoles. Dans le Nord-Est, la cérémonie de Bun Phrawes constitue l'un des plus importants rituels bouddhiques. Cette cérémonie intervient vers les mois de février/mars, c'est-à-dire après les récoltes. Elle rassemble plusieurs villages et elle est supposée apporter la prospérité et des pluies abondantes pour la prochaine saison (Tambiah 1975).

En outre, les Thaïlandais mobilisent le bouddhisme selon de nouvelles manières en l'adaptant aux circonstances et donc aux risques actuels. L'exemple le plus marquant de cette nouvelle gestion religieuse est l'ordination des arbres (Darlington 1998). En réponse aux dégradations environnementales et à la déforestation massive qu'a connu le pays au cours du

XXème siècle, et à l'aggravation des risques que cela a entraîné, un nombre croissant de moines ordonnent des arbres et des forêts dans le but de les protéger. Rappelant les préceptes bouddhiques d'une harmonie avec la nature, certains moines adaptent le bouddhisme aux problèmes actuels. La popularité grandissante des ordinations d'arbres, bien souvent accompagnées de plusieurs plantations d'arbres, témoigne non seulement des inquiétudes des villageois face à la détérioration de leur environnement naturel et de l'importance du bouddhisme pour la gestion des risques. Les cérémonies d'ordination d'arbres ne sont que la manifestation d'un courant chez certains moines activistes qui s'emparent de sujet sociaux et politiques. Affirmant l'idée bouddhique de la communion entre l'Homme et la nature, ces moines luttent contre les dégradations environnementales et sociales de l'évolution de la société thaïlandaise (Taylor 1996).

Pour finir, je mentionnerai l'importance du bouddhisme, et plus précisément des moines bouddhistes, dans la période post-catastrophe, c'est-à-dire une fois que le risque s'est réalisé. À travers un réseau monastique s'étendant sur l'intégralité du pays (et même hors des frontières nationales), les moines jouent un rôle majeur dans la délivrance de secours matériels et/ou psychologiques (Lindberg Falk 2014 ; Samuels 2016). Bien que concernant un événement bien plus désastreux que ceux qui nous intéressent, de nombreuses études ont montré l'aide précieuse de la communauté monastique après le tsunami de 2004 qui dévasta une partie de la région Sud de la Thaïlande. À la suite du raz-de-marée, les dévastations matérielles étaient immenses et nombre de maisons furent entièrement rasées. Les monastères des localités touchées ont alors servi de refuge pour les rescapés et de morgue pour les nombreuses victimes, facilitant leur identification et leur crémation (Lindberg Falk 2014). Par ailleurs, la mobilisation se fit aussi par l'envoi de vivres notamment à travers le réseaux internationaux de moines (Samuels 2016). Et puis surtout, les moines fournissaient un réconfort psychologique et spirituel. Les rescapés étaient évidemment traumatisés par ce qu'ils venaient de vivre. Les moines, par leurs sermons, leur écoute et leur dialogue, atténuèrent la souffrance et surtout permirent à ces personnes de reprendre le cours de leur vie. Si le cas ici présenté est sans doute plus extrême que les risques auxquels sont confrontés les paysans thaïlandais, il n'est pas illogique de penser que cette gestion des malheurs par l'intervention de la communauté monastique s'applique également dans les cas où les risques agricoles surviennent.

3) Autres modes de gestion

Pour finir, je décrirai des modes de gestion qui ne relèvent d'aucune des deux premières catégories évoquées ci-dessus. Il s'agit de moyens hétéroclites mis en œuvre, possiblement de manière simultanée, par les paysans thaïlandais pour se prévenir des risques qu'ils encourent dans l'exercice de leur travail agricole.

Nous avions expliqué dans la partie sur la gestion agricole des risques que la diversification des cultures est de plus en plus répandue et qu'elle permet notamment de réduire l'impact des risques menaçant les agriculteurs. Cependant, la diversification ne concerne pas seulement les cultures. Elle prend aussi la forme d'une diversification au niveau des activités rémunératrices entreprises par les paysans. Ce type de diversification n'est pas un phénomène récent même s'il s'est grandement accentué depuis la fin du XXème siècle. Les paysans thaïlandais combinaient le travail agricole avec d'autres sources de revenus, bien avant la commercialisation récente du pays. La saison sèche était une période creuse de l'année en termes de travail agricole. Cela laissait presque six mois de libre aux agriculteurs pour effectuer d'autres tâches, qui pouvaient constituer une part non-négligeable de revenus. Durant cette saison, certains agriculteurs gagnaient un peu d'argent en pratiquant quelques travaux d'artisanat. D'autres s'improvisaient marchands ambulants, parcourant les régions du pays en caravanes pour essayer de vendre les surplus produits par le reste des villageois. Des migrations saisonnières avaient également lieu, les paysans allant trouver du travail dans les villes. Une telle technique assurait les paysans de détenir un minimum de ressources dans le cas où un désastre quelconque dévastait les récoltes. La diversification des sources de revenus est désormais bien plus conséquente et systématisée. Systématisée dans la mesure où elle implique la quasi-totalité des paysans. Les chiffres indiquent clairement que les paysans dépendants uniquement de leur revenu agricole se font extrêmement rares. Les quelques paysans dans cette situation sont souvent des paysans aisés, propriétaires d'un vaste terrain, leur permettant de produire suffisamment pour vivre uniquement de l'agriculture (Barnaud *et al.* 2006). Pour le gros des agriculteurs cependant, cela n'est pas possible. Le morcellement des terres et l'augmentation des coûts de la production agricole expliquent cette impossibilité. De plus, la vie est devenue plus chère et ce d'autant plus que les modes de vie consumériste ont imprégné la société thaïlandaise dans son ensemble. Les besoins et donc les dépenses des paysans sont aujourd'hui nettement plus élevées. Ainsi, il est tout à fait compréhensible qu'afin de pallier,

d'une part, la baisse des revenus agricoles et, d'autre part, l'augmentation des coûts, les paysans ont cherché d'autres sources de revenus. La diversification est plus conséquente car les autres sources de revenus ne sont plus, comme avant, des simples compléments d'une activité agricole largement dominante. Le tableau est aujourd'hui plus équilibré. L'agriculture continue d'être l'activité primordiale en unité de temps, mais il est nettement plus difficile d'affirmer qu'elle l'est en ce qui concerne la part des revenus à laquelle elle contribue (Rigg et Salamanca 2009). En effet, les revenus hors-fermes constituent une grosse partie des revenus totaux de bon nombre d'agriculteurs. Ils sont même souvent plus importants que les revenus agricoles, ce qui peut poser la question de la pertinence de la qualification de paysans (Rigg 2001). Les activités hors-fermes se déroulent toujours essentiellement lors de la saison sèche. Les paysans trouvent des emplois saisonniers dans des secteurs variés, bien souvent pour des travaux sans qualification (construction routière et immobilière, administration, tourisme, travail dans des usines, services en tout genre…). Ces emplois hors-ferme impliquent comme auparavant des migrations saisonnières. Néanmoins, en raison de l'urbanisation et de l'industrialisation et pas seulement dans la région centrale, les emplois sont de plus en plus locaux et les déplacements logiquement moins longs. La conséquence d'une telle diversification des sources de revenus est une dépendance amoindrie des agriculteurs envers leurs revenus agricoles. Les impacts économiques de la réalisation de risques dévastant les cultures (inondations, sècheresses…) sont ainsi diminués. Qu'elle constitue une stratégie consciente, ou le résultat d'un nouveau contexte économique et social, la diversification des sources de revenus témoigne de la capacité des agriculteurs à s'adapter à l'évolution des risques auxquels ils sont confrontés.

La réduction des effets néfastes des risques est rendue possible par les solidarités familiales et villageoises (Moerman 1968). Les agriculteurs ayant des récoltes détruites ou du moins insuffisantes reçoivent souvent de la part des membres de leur famille, de voisins et amis, et de leur patron des contributions matérielles les aidant à surmonter la période difficile. Par le passé, ces aides prenaient principalement la forme de sacs de riz. Avec la commercialisation et une vie communautaire moins prégnante, ces formes de solidarité ont diminué, même si elles persistent. Mais, cela ne signifie pas nécessairement qu'il n'y a plus d'entraide entre parents et/ou villageois. L'entraide a simplement pris de nouvelles formes. Nous avions évoqué en première partie que les campagnes thaïlandaises connaissaient un exode rural massif. Les jeunes actifs migrent de plus en plus en ville, et contrairement aux migrations déjà à l'œuvre par le passé, celles-ci sont bien souvent permanentes. Les familles sont alors séparées géographiquement. Mais elles ne le sont pas socialement (du moins, pas encore). Une source

de revenus de plus en plus importante pour les paysans restés au village correspond aux aides financières plus ou moins réguliers que leur versent leurs enfants (Formoso 2016a ; Knodel et Saengtienchai 2007 ; Rambo 2017 ; Yuko et Rambo 2017). Ces aides constituent un élément de la diversification des sources de revenus expliquée ci-dessus. Non seulement, ils permettent de limiter les impacts d'une catastrophe agricole, mais ils servent aussi de fonds pour l'agriculture, sous la forme d'investissements dans des machines agricoles ou bien pour l'emploi de travailleurs agricoles, compensant ainsi la perte de main-d'œuvre résultant de la migration des jeunes. Ils participent ainsi à minimiser les risques pour les foyers ruraux, même s'il ne s'agit pas nécessairement d'une stratégie délibérée de gestion des risques (Knodel et Saengtienchai 2007). Ces versements sont par ailleurs effectués à titre de rétribution pour le service rendu par les parents restés au village qui gardent les enfants de ceux partis en ville. En outre, l'entraide dans les réseaux de parenté se fait à travers des arrangements fonciers qui correspondent à une gestion des risques de subsistance (Promsopha 2013). Ces arrangements fonciers concernent les terres laissées par ceux qui partent s'installer en ville. Dans de nombreux cas, les terres ne sont ni vendues, ni louées. Elles sont données à un parent, bien souvent proche. Ces arrangements sont gratuits même si parfois, une compensation est fixée à l'avance. Généralement, la compensation n'est pas fixée prenant la forme de sacs de riz donnés au migrant et l'échange est alors de type don/contre-don. Les arrangements fonciers participent d'une gestion des risques de subsistance dans la mesure où ils permettent de lutter contre le morcellement des terres. Les paysans restés au village et qui bénéficient de ce genre d'arrangements disposent d'un lopin de terres suffisant pour générer de quoi vivre, que les récoltes soient vendues ou consommées.

Enfin, il est un ensemble de modes de gestion des risques que l'on pourrait qualifier d'externes étant donné qu'ils impliquent une entité extérieure (qui fait partie désormais de l'espace social de la paysannerie thaïlandaise) à la structure sociale villageoise. Néanmoins, les paysans ne sont pas nécessairement passifs dans l'organisation de ces modes de gestion. Si l'origine du mode de gestion ne situe pas chez les paysans, ces derniers se les réapproprient. L'Etat thaïlandais est de plus en plus présent dans la vie des agriculteurs, y compris dans leur gestion des risques. Les politiques publiques se sont emparées de la question des risques et ont, de ce fait, mis en place diverses mesures de prévention. Des enquêtes sont réalisées pour déterminer la nature et l'étendue des risques (cartes, zones à risques), débouchant sur des actions concrètes de minimisation des risques. Les projets d'irrigation sont un exemple d'une gestion étatique des risques climatiques. Les agents publics relayent un ensemble de conseils

aux agriculteurs et les encouragent à apporter des réformes à leur façon de travailler. On pense notamment à la politique d'auto-suffisance initiée par le précédent roi, qui s'accompagnait de projets agricoles pour revenir à une agriculture de subsistance, autonome et durable. L'intervention étatique passe ensuite par une série d'aides et de subventions à l'agriculture, en particulier à la suite d'un désastre environnemental ayant ravagé les récoltes (Mekong Wetlands Biodiversity Conservation and Sustainable Use Programme 2005 ; Walker 2012). Ces aides prennent la forme de versement d'argent, de vivres ou encore de graines permettant aux agriculteurs de diminuer les conséquences négatives de la perte des récoltes. Le rôle de l'État se manifeste aussi à travers l'intervention dans des projets de gestion des ressources naturelles. Les conseils cantonaux sont particulièrement actifs dans des programmes de reforestation (Puntasen 1996).

Les ONG constituent une autre entité extérieure qui intervient dans la gestion des risques affectant les agriculteurs. Outre des secours, et autres projets encourageant la mise en place d'un nouveau mode d'agriculture, le rôle des ONG est particulièrement visible dans la lutte contre les dégradations environnementales, qui peuvent engendrer des risques pour les paysans (Quinn 1996). Les ONG essayent le plus souvent d'intégrer les paysans/villageois dans leurs projets. Leur approche est moins directive que celle de l'État. Elles luttent contre les dégradations environnementales à travers des projets visant à instaurer des pratiques agricoles plus écologiques et durables (Tantemsapya 1996), en mettant en place des programmes de reforestation et de gestion des ressources naturelles. Nous avons montré dans la deuxième partie que la déforestation et l'épuisement des ressources naturelles étaient deux problèmes majeurs qui touchaient non seulement les paysans mais le pays dans sa globalité. La société civile thaïlandaise semble inquiète de cette situation (Rigg éd. 1995). Conséquemment, dans de nombreux villages du pays, des projets de gestion communautaire des ressources forestières ont été mis en œuvre à l'initiative d'ONG (Fujita 2013). Cette gestion communautaire, comme son nom l'indique, implique les habitants et consistent en des programmes de reforestation, à l'établissement d'un groupe de contrôle, ainsi que de règles concernant l'usage des produits forestiers (bois, spores, gibier, plantes…). Cette gestion communautaire des forêts n'a pas été inventée par les ONG. Ces dernières l'ont simplement étendue à davantage de régions du pays. En effet, les paysans connaissent l'importance des forêts pour l'agriculture. Les espaces forestiers maintiennent la fertilité des sols, limitent leur érosion, protègent des inondations. Par ailleurs, les forêts constituent une source d'alimentation en eau importante. Pour toutes ces raisons, dans certaines régions du pays, les agriculteurs thaïlandais ont/avaient développé des

modes de gestion communautaire de ces espaces naturels (Narintarangkul 1996). À l'instar des systèmes d'irrigation müang fai, ces modes de gestion communautaire dépassaient l'échelle du village. Cette gestion des espaces forestiers impliquait un ensemble de villages, particulièrement entre ceux en aval et ceux en amont d'un même cours d'eau. Ces modes de gestion communautaire sont aujourd'hui quelque peu tombés en désuétude. En instaurant des programmes de lutte contre les dégradations environnementales, des ONG s'appuient sur ces modes de gestion communautaire. Mais, comme nous l'avons vu avec l'exemple des rites d'ordination d'arbres, cela n'empêche les villageois contemporains d'inventer de nouveaux moyens de protéger leur environnement.

Les agriculteurs thaïlandais disposent donc d'une multitude de modes de gestion pour les gérer les risques auxquels ils sont confrontés. Ces modes de gestion ne sont pas mutuellement exclusifs. Au contraire, les paysans mobilisent une multitude de techniques de prévention des risques afin de les réduire le plus possible. Il n'y a pas non plus une véritable distinction de faite entre les risques climatiques, économiques, agricoles… Ils sont appréhendés et gérés simultanément par les paysans thaïlandais (Lebel *et al.* 2015).

Chapitre 2 – Entremêlement des modes d'interprétation

Nous en venons pour finir aux façons dont les agriculteurs thaïlandais perçoivent les différents risques auxquels ils sont confrontés, ou pour utiliser une expression plus savante aux modes d'interprétation qu'ils mobilisent. Nous avons évoqué lors de la deuxième partie, que la perception des risques était culturelle et que les systèmes religieux jouent un rôle important dans cette perception. La Thaïlande ne fait pas figure d'exception, tant l'idéologie bouddhique est prégnante dans le quotidien des habitants du royaume. Le bouddhisme, comme tout système religieux, propose des explications des phénomènes de ce monde et expriment une certaine vision du monde. L'étiologie religieuse est omniprésente en Thaïlande et il apparaît donc logique que les paysans usent de cette étiologie dans l'interprétation des risques qui les affectent. Chaque société développe des perceptions particulières des malheurs, de l'infortune,

des vicissitudes de la vie, et les systèmes religieux interviennent de manière prononcée dans cette interprétation de l'infortune. Mais les modes d'interprétation religieuse ne sauraient épuiser à eux-seuls les sources d'interprétation des risques. Les paysans thaïlandais mobilisent une multitude de modes d'interprétation. Les explications religieuses co-existent avec les systèmes de savoirs locaux (ethno-science). Mais également, et ce de plus en plus, avec des modes scientifiques de pensée. Ces différents modes ne sont pas mutuellement exclusifs. Les paysans peuvent mobiliser plusieurs de ces modes d'interprétation (Boonmathya 2003 ; Revet 2010). On peut alors assister à différentes mobilisations selon le contexte et les acteurs. Mais un même acteur, dans un même contexte, peut aussi combiner ces modes d'interprétation. Certes, il peut y avoir confrontation dans certaines situations, mais globalement, les paysans entremêlent dans un mélange plus ou moins harmonieux différents modes d'interprétation des risques/infortune. L'objectif de ce chapitre n'est pas de dresser une liste exhaustive des modes d'interprétation utilisés par les agriculteurs thaïlandais dans leur perception des risques. Cela serait d'autant plus impossible dans la mesure où aucune étude ne s'est précisément intéressée aux modes d'interprétation des risques affectant les paysans. Des études se sont attachées à étudier certains de ces modes d'interprétation mais dans d'autres contextes. L'objectif est donc de simplement présenter des éléments d'une perception des risques par les paysans, au vu des modes d'interprétation qui imprègnent la société thaïlandaise. L'étude des perceptions des risques permettra notamment de comprendre les modes de gestion mis en place par les agriculteurs, dans la mesure où ces modes de gestion sont basés sur et expriment des interprétations des risques.

Ce chapitre final a pour but d'exposer des éléments d'interprétations et de perceptions des risques par les paysans thaïs. L'intérêt d'une étude sur les perceptions des risques ne se limite pas à l'accès aux représentations que se font les gens mais nous informent également sur les actions qu'ils mettent en œuvre. Les différents modes de gestion des risques que nous avons décrit dans le chapitre précédent, sont corrélés à des modes d'interprétation. En effet, les modes de gestion des risques non seulement s'appuient sur des interprétations/perceptions mais ils en sont également des vecteurs (Revet 2010). Dire que les actions mises en place par les agriculteurs sont déterminées par certaines représentations des risques et de leurs causes, ne serait que partiellement vrai. Interprétation et gestion des risques seraient plutôt les deux faces d'une même pièce, engagées dans une relation dialectique où l'une influence l'autre et vice versa.

Il n'y a pas vraiment d'études approfondies qui ont été réalisées sur la question précise des perceptions par les paysans thaïs des risques auxquels ils sont confrontés. Cependant, au vu des divers éléments que nous avons présenté tout au long de ce mémoire, nous envisagerons des pistes concernant les modes d'interprétation que les paysans thaïs seraient susceptibles de mobiliser. Ce faisant, nous anticiperons sur la question de recherche qui sera le sujet de mon mémoire de Master 2.

Les modes d'interprétation religieux paraissent être incontournables eu égard à l'importance des moyens religieux dans la gestion des risques mais plus globalement à celle que tient le bouddhisme en Thaïlande. L'influence bouddhique sur les interprétations des risques sera considérée dans la première section. La seconde section sera elle consacrée à la présentation des autres interprétations éventuelles que les paysans pourraient mobiliser. Cette section questionnera également les façons dont ces différents modes d'interprétations cohabitent.

1) La prégnance de l'idéologie bouddhique

Dans la première partie, nous avons montré la place centrale qu'occupe la religion bouddhique dans la société thaïlandaise. Le bouddhisme est présent quotidiennement dans les vies des Thaïs. Il influence leurs pensées et leurs actions. Il véhicule des concepts, des représentations du monde tout en orientant les actions quotidiennes. Nous avons vu que les approches culturelles des études sur les risques insistent sur l'influence des systèmes religieux sur les manières de percevoir les risques. Cette section essayera d'avancer des éléments qui démontrent que cela s'applique à la religion bouddhique.

Comme tout système religieux, le bouddhisme propose des explications du monde et des vicissitudes de la vie humaine. Des études ethnologiques classiques ont étudié les façons dont les croyances et les pratiques religieuses étaient impliquées dans les interprétations des malheurs et de l'infortune (Evans-Pritchard 2008 ; Malinowski 2007) .L'infortune qui touche toutes les vies humaines peut apparaître comme dénuée de sens, absurde et il me semble que c'est une quête fondamentalement humaine que de vouloir accorder un sens à ces évènements. Les religions sont aussi cette tentative de la part de l'Homme de faire sens de ces malheurs qui

s'abattent sur lui. Le bouddhisme offre aux hommes de quoi faire sens de l'infortune. L'étiologie bouddhique propose des explications sur les diverses infortunes dont les hommes sont victimes. Le domaine de l'infortune est plus large que celui des risques qui nous intéressent mais ils y sont compris. Ainsi, étudier l'étiologie bouddhique de l'infortune est particulièrement approprié et offrira des pistes des possibles interprétations religieuses des risques.

Le concept bouddhique principal mobilisé pour expliquer non seulement l'infortune et les malheurs, mais également la fortune et la prospérité d'un individu, est le karma. Ce concept est un élément clef du bouddhisme et se situe au centre des préoccupations des Thaïs dans la mesure où nombre de leurs actions sont accomplies afin d'acquérir des mérites et ainsi améliorer leur karma (Ingersoll 1975 ; Kaufman 1960 ; Tambiah 1975). Le karma est souvent évoqué comme explication du sort malheureux de quelqu'un : « Just as each individual is free to make his own choice between good and evil, he is responsible for reaping his own results in the future. As villagers interpreted their fortunes and misfortunes, or those of others, they invariably spoke of the outcome from previous deeds, or kam (Ingersoll 1975 : 224) ». Ce fut le cas lors de la période suivant le tsunami de 2004 qui avait dévasté des zones entières de la région Sud du pays. Les rescapés faisaient régulièrement appel au karma pour expliquer, pas tant le phénomène en soi, mais le fait qu'il les ait touchés eux (Lindberg Falk 2014). Beaucoup mentionnaient que le tsunami avait dévasté leur vie en guise de punition pour leurs mauvaises actions. Les zones affectées étaient habitées par des communautés de pêcheurs. Selon eux, ils avaient accumulé un mauvais karma parce qu'ils violaient continuellement le précepte indiquant que tout bouddhiste s'abstiendra de tuer. Leur gagne-pain consistant à tuer des poissons, la mer les avait punis. Le concept du karma fut également mobilisé afin de faire sens du fait que certains avaient survécu et pas d'autres. Les personnes décédées à la suite du tsunami avaient accumulé trop de démérites, dans cette vie mais également dans leurs vies antérieures : « It was karma that decided when their life was over (Lindberg Falk 2014 : 197). Cette mobilisation spécifique du karma était souvent utilisée lorsque le mort n'était encore qu'un enfant. Dans ce genre de cas, la mort était survenue uniquement en raison des mauvaises actions commises lors de vies antérieures. Les moines tentaient de réconforter autant que faire se peut, les parents endeuillés en leur expliquant cela. Leur enfant n'avait pas survécu parce que c'était son karma et que, quelque part, il ne pouvait échapper à ce sombre destin. De telles explications avaient le mérite de soulager un peu le sentiment de culpabilité dont les parents étaient souvent assaillis. Le concept de karma est ainsi similaire à celui du destin, et prête donc à un certain fatalisme. Il ne s'agit cependant que d'un fatalisme relatif. Le karma est en effet mentionné

pour donner des raisons a posteriori d'un évènement. Dans les faits, comme personne n'est conscient de l'état de son karma, l'action humaine et surtout l'acquisition des mérites sont recommandées pour faire évoluer son karma le plus possible (Coderey 2015). C'est que contrairement à d'autres religions qui manipulent cette notion, le destin des individus dans le bouddhisme n'est pas déterminé par une quelconque Providence mais bien par l'individu concerné. Dans une certaine mesure, tout homme est responsable des évènements qu'il subit. Si la mort le prend trop jeune, c'est que malheureusement il n'aura pas suffisamment acquis de mérites pour compenser tous les démérites de ses vies antérieures. Si l'importance du karma dans l'interprétation de l'infortune a été ici appréhendée dans un contexte particulièrement tragique, cela n'empêche pas le karma d'être mobilisé pour expliquer des malheurs moins prononcés tels que la maladie ou encore des échecs dans le procédé agricole (Coderey 2015). Il serait donc compréhensible de retrouver l'utilisation du concept du karma dans les interprétations que font les paysans des risques auxquels ils sont confrontés.

Par ailleurs, les Thaïs se nourrissent des croyances issues d'un fonds pré-bouddhique pour interpréter l'infortune. Nous avons déjà décrit dans quelle mesure le khwan et plus précisément sa fuite de l'enveloppe corporelle peut être la source de maux et maladies. De même un certain nombre d'afflictions peut être causé par des esprits malveillants. Des afflictions peuvent être le résultat d'esprits errants – *phi* - s'attaquant aux vivants ou bien encore d'esprits résidant dans un hôte humain et prenant possession de leur victime. Des afflictions et infortunes diverses peuvent par ailleurs provenir d'une mauvaise conduite ayant provoqué l'ire d'esprits bienveillants. Les nombreux rites propitiatoires adressés aux différents esprits protecteurs sont révélateurs d'une interprétation de l'infortune qui l'associerait au délaissement, à la non-propitiation de l'esprit en question, ou bien à la violation des règles de l'ordre social qu'il défend. Ainsi, l'esprit protecteur du village peut-il causer des maux de tête en cas de violation d'une des règles à respecter le jour du culte bouddhique (Tambiah 1975). Cette étiologie spécifique s'accompagne d'une méthode spécifique de soin qui passe par des offrandes à l'esprit pour expier sa faute. De même, pour prendre un exemple d'infortune qui nous intéresse puisque correspondant à un risque agricole, le rite agraire qui consiste à adresser des offrandes à l'esprit des marais pour que les pluies soient abondantes, est basé sur une étiologie religieuse qui associe cet esprit et le volume des précipitations (Tambiah 1975). Ce rite témoigne donc de la possibilité pour les paysans d'interpréter le manque de pluies, la sècheresse comme le fait de l'esprit des marais mécontent du traitement que lui réservent les hommes. On voit bien comment l'interprétation religieuse permet de nommer les causes d'un

évènement, autrement hors de portée de l'action humaine, et donc par la suite d'agir sur elles, via le rite. Similairement, l'absence de bonnes récoltes de riz peut être interprétée à l'aune de la croyance en l'esprit du riz/la Mère du riz. Les rites impliquant des offrandes et des excuses à l'esprit du riz révèlent que l'état de la récolte est lié à cet esprit. Nous avons vu que les rites consistaient à rappeler les khwan de la Mère du riz qui a tendance à vouloir s'échapper, surtout lorsqu'elle est maltraitée. L'interprétation religieuse de l'état de la récolte est liée au mythe de cette esprit du riz et qui retrace sa domestication par la société humaine. D'abord, don des dieux puis de la nature, cette femme a peu à peu été intégrée à la société des hommes. Mais elle est constamment susceptible d'échapper au joug de la société et de retourner dans la nature – il est dit que ses khwan fuient vers la forêt. Le rite ne vise qu'à la persuader de demeurer auprès des hommes (Tambiah 1975). Tous les cultes des esprits sont basés sur une logique de négociation, de marchandage avec l'esprit en question pour le persuader d'apporter prospérité et protection à la société, et donc à ne pas engendrer malheurs et infortunes. Ces cultes portent donc en eux une étiologie spécifique qui attribue à des esprits la cause de divers phénomènes. Les Thaïlandais en pratiquant ces rites mobilisent par la même occasion des modes d'interprétation religieux.

Il existe donc une multitude d'étiologies religieuses. Certaines attribuent tel phénomène au karma, d'autres à des esprits en colère. Or, loin d'être en concurrence, ces différents modes d'interprétation religieux cohabitent et sont mobilisés conjointement par les personnes. Bien souvent, les interprétations religieuses d'une infortune, et donc les pratiques religieuses mises en place pour y remédier, se combinent. La combinaison des modes d'interprétation religieux est particulièrement visible dans le traitement des maladies, des afflictions. Les afflictions sont interprétées selon différentes étiologies (Coderey 2015 ; Golomb 1988 ; Tambiah 1975). Les patients mobilisent ces multiples étiologies, en faisant appel aux différents spécialistes religieux. Attribuant l'affliction à la violation d'une règle protégée par un esprit, le spécialiste va orienter le patient vers un traitement particulier, à savoir ici des offrandes à l'esprit concerné. Le patient peut très bien aller voir, dans le même temps, un autre spécialiste religieux qui lui indiquera un traitement autre basé sur une interprétation différente de l'affliction. Par exemple, les patients peuvent percevoir leur affliction comme résultant d'un esprit malveillant. Si, malgré l'application du traitement rituel adéquat, l'affliction persiste, le patient peut mobiliser une autre interprétation de l'affliction en l'attribuant à un mauvais karma. Cette interprétation le conduira à mettre en place des pratiques religieuses visant à acquérir des mérites. Les patients peuvent donc combiner les différentes interprétations religieuses. Ils peuvent aussi les

accumuler en allant d'abord consulter tel spécialiste, avant de se tourner vers un autre, si le remède est infructueux. La mobilisation de plusieurs modes d'interprétation et donc de gestion vaut aussi pour les risques agricoles. Bien que redondants, les paysans pratiquent les différents rites agraires visant à assurer des pluies abondantes. Ce faisant, ils mobilisent les multiples perceptions des risques de sècheresse qui les attribuent à des causes différentes. Ainsi, les modes d'interprétation religieux sont-ils particulièrement précieux pour comprendre les perceptions des risques par les paysans thaïs. Ces modes d'interprétation ne sont pas nécessairement mutuellement exclusifs, et ils sont bien souvent mobilisés de manière simultanée par la population.

2) La mobilisation de plusieurs modes d'interprétation

Les modes d'interprétation bouddhiques sont essentiels à prendre en compte pour comprendre les perceptions des risques de la part des paysans thaïs. Néanmoins, ils ne résument pas eux seuls l'ensemble des modes d'interprétations potentiellement mobilisables par les agriculteurs. Pour reprendre l'exemple pris lors de la section précédente, l'interprétation des afflictions se fait aussi à partir d'autres étiologies que celles proposées par la religion. Des modes d'interprétations « profanes » sont également mobilisés par les patients. La médecine traditionnelle thaïe propose des étiologies spécifiques. Par exemple, une des étiologies est liée à une certaine conception de l'alimentation équilibrée qui prévaut chez les peuples thaïs. Chaque aliment est en effet considéré comme étant chaud ou froid et la cuisine thaïe est basée sur la recherche d'un équilibre entre chaud et froid (Trankell 1995). Ainsi, des afflictions peuvent-elles résulter d'une alimentation excessivement chaude ou froide. Les aliments peuvent par ailleurs être utilisés pour soigner des afflictions, en fonction de leur classification. La médecine traditionnelle thaïe cohabite de manière croissante avec la médecine moderne/occidentale (Coderey 2015 ; Golomb 1988). Cette dernière est en effet de plus en plus influente dans le pays, et elle véhicule des conceptions des afflictions et de leurs causes. Une autre interprétation médicale vient s'ajouter au large panel déjà existant. Si la médecine moderne est présentée comme la plus/seule efficace par les pouvoirs publics et autres ONG, ces discours n'empêchent pas pour autant les patients thaïlandais de recourir à plusieurs méthodes

de soin et donc à plusieurs interprétations de la maladie. Dans les faits, les patients semblent en effet cumuler les multiples méthodes de soin (Golomb 1988).

Viennent donc s'ajouter aux interprétations religieuses, celles relevant d'une part, des systèmes de connaissance locaux (ethno-science). Les systèmes indigènes de connaissance se retrouvent donc dans d'autres contextes que la maladie. En ce qui concerne les risques agricoles par exemple, les paysans connaissent pertinemment le rôle des forêts non seulement pour la fertilité des sols mais également pour l'alimentation en eau (Vityakon 2001). En conséquence de cette étiologie, les paysans ont mis en œuvre les modes de gestion communautaires des espaces forestiers que nous avons mentionné au chapitre précédent (Narintarangkul 1996).

Par ailleurs, la perception des risques par les agriculteurs est influencée par l'appréhension scientifique et étatique des risques. Cette influence ne cesse de s'étendre dans une société où la présence étatique se fait de plus en plus ressentir, notamment auprès des paysans. Le système éducatif basé sur un modèle européen, maintenant bien répandu depuis des décennies, véhicule des connaissances et des représentations du monde spécifiques (Boonmathya 2003). Cette connaissance scientifique se confronte avec les savoirs indigènes notamment dans la gestion des ressources forestières du pays, dans la mesure où elles mobilisent des représentations différentes de la forêt et de son rôle (Ganjanapan 1996). Concernant les agriculteurs au premier plan, l'influence des modes de savoirs scientifiques s'est multipliée au contact d'experts agricoles et d'agronomes qui prodiguent conseils et recommandations (Condominas et Gaudillot éds. 2000). Les politiques étatiques s'appuient bien souvent sur des études qui communiquent un modèle scientifique d'interprétation, d'appréhension du monde, y compris des risques concernant les paysans. Dans de nombreuses, études, les risques sont appréhendés comme des éléments à maîtriser, contrôler, calculer, et donc pouvant relever d'une relative responsabilité humaine (Revet 2010 ; Taylor 1996). D'où l'imposition de précautions, et autres comportements spécifiques à adopter pour réduire les risques. Les modèles scientifiques véhiculent des représentations du monde et de la relation entre l'humanité et la nature. La communication de tels modes interprétatifs ne se fait pas qu'à travers des interventions étatiques mais également par le biais des projets mis en place par des ONG, sans oublier le rôle clef des médias de masse (Boholm 2003). L'exemple par excellence d'un mode d'interprétation scientifique concernant les risques agricoles environnementaux est celui du changement climatique. Le changement climatique est en soi une interprétation de phénomènes climatiques, basée sur des analyses et des prévisions climatologiques, qui attribue aux activités humaines une part de responsabilité dans la réalisation de ces phénomènes. Ces

modes d'interprétation scientifiques ne sont pas étrangers aux paysans, malgré leur implantation récente dans la société thaïlandaise. Les agriculteurs ont intégré ces modes d'interprétation, un peu par la force des choses étant donnée leur omniprésence dans les discours d'agents publics, de médias, d'ONG, de scientifiques. Cette intégration n'a cependant pas été passive de la part des paysans. Ils se sont aussi réapproprié ces modes d'interprétation et ont su les faire cohabiter avec ceux déjà à leur disposition. Il est néanmoins possible que la cohabitation de ces différentes interprétations soit plus houleuse selon les contextes, et selon les personnes concernées. La mobilisation des modes d'interprétation peut ainsi prendre plusieurs formes. Il peut, par exemple, s'agir d'une confrontation dans laquelle deux étiologies sont en concurrence, presqu'irréconciliables. La mobilisation peut enfin se manifester par un mélange plus subtil de différentes interprétations, dans une sorte d'entremêlement d'où aucune interprétation spécifique ne se dégage clairement, mais où apparaissent seulement des influences multiples (Revet 2010).

CONCLUSION

Il a été question, tout au long, du présent écrit d'envisager les diverses façons dont la paysannerie thaïlandaise gérait et percevait les risques auxquels ils étaient confrontés dans le cadre de leur activité agricole. La présentation des éléments clefs du monde rural thaïlandais et la description des risques affectant les agriculteurs auront permis d'éclairer les modes de gestion et d'interprétation de tout type mis en place, ou du moins susceptibles de l'être, par les agriculteurs dans leur appréhension des risques. Les risques pour les agriculteurs sont aussi bien environnementaux, qu'économiques et sanitaires. Ils sont surtout interconnectés et même si pour les besoins de la classification, ils sont séparés en plusieurs catégories, ils sont appréhendés par les paysans comme un tout. Face à ces risques, les paysans mettent en place diverses pratiques pour se prévenir des éventuelles conséquences désastreuses de la réalisation des risques. Cette gestion des risques est à la fois préventive et curative. La description des différentes gestions des risques mises en œuvre par les paysans, nous a amené à envisager leurs perceptions des risques en étudiant les modes d'interprétation qu'ils mobilisaient. La perception des risques par les paysans thaïlandais n'ayant pas fait l'objet d'étude approfondie, il a été question de dégager, à partir des éléments clefs de la structure sociale et des pratiques de gestion des risques, les principales interprétations que peuvent en faire les paysans. Nous avons vu qu'en sus des pratiques agricoles de gestion des risques mobilisées par les paysans thaïlandais, le Bouddhisme était un élément central à la fois dans la gestion et dans la perception des risques.

La paysannerie thaïlandaise connaît d'importants bouleversements ayant trait à un contexte environnemental, social, économique et agricole qui a fortement évolué dans une période de temps relativement courte. Le secteur agricole a été touché par de nombreuses transformations. Même si l'agriculture de subsistance persiste, les logiques commerciales se sont emparées de ce secteur de l'économie. De plus, ces changements agricoles s'inscrivent dans une évolution sociétale plus large qui voit les jeunes générations fuir de plus en plus les campagnes et le travail de la terre. Allant de pair avec ce nouveau contexte socio-économique, les risques affectant les paysans thaïlandais connaissent une évolution marquée par l'apparition de nouveaux risques et l'aggravation des autres. Certains éléments de cette évolution sont plus ou moins liés au contexte sociétal de la Thaïlande du XXIème siècle. D'autres résultent de phénomènes mondiaux tel que le changement climatique. Au fond, ce nouveau contexte sociétal

ainsi que l'évolution des risques posent la question de l'avenir de la paysannerie thaïlandaise, qui se trouve dans une période de transition.

Dans l'optique d'approfondir le travail entamé avec ce mémoire bibliographique, une ethnographie d'un village thaïlandais du Nord du pays est envisagée. L'objectif de ce travail immersif sera de comprendre comment, dans un contexte socio-économique où la paysannerie thaïlandaise connaît de forts bouleversements, les agriculteurs mobilisent plusieurs modes d'interprétation pour appréhender les risques auxquels ils sont confrontés. Même si cette problématique ne mentionne que les modes d'interprétation, je m'intéresserai également à la gestion des risques par les paysans thaïs. Il est entendu que les modes d'interprétation amènent et résultent des gestions particulières des risques et que donc l'étude des interprétations implique nécessairement celle des modes de gestion des risques. Un des axes de recherche consistera donc à établir un relevé des multiples pratiques agricoles de gestion des risques, qu'elles soient individuelles ou collectives. En outre, une attention particulière sera portée à l'importance du Bouddhisme dans l'appréhension des risques, que ce soit à travers des actions rituelles ou des interprétations religieuses. De plus, il sera question d'observer la façon dont les paysans font coexister (ou non) cet éventail des modes d'interprétation des risques, en essayant de montrer les différentes formes que cette coexistence peut prendre. Enfin, je tâcherai de dégager d'éventuels facteurs (contextuels, sociologiques) influençant la nature des modes d'interprétation mobilisés. Ces questions de recherche guideront, au moins initialement, l'enquête de terrain qui sera réalisée dans le cadre de mon Master 2.

Annexe 1 :

Figure 1 Carte des régions de la Thaïlande

Source : https://fr.dreamstime.com/illustration-stock-carte-de-la-tha%C3%AFlande-image47131359

Références bibliographiques :

Aktar, Wasim, Dwaipayan Sengupta et Ashim Chowdhury. 2009. « Impact of pesticides use in agriculture: their benefits and hazards », *Interdisciplinary Toxicology*, vol. 2, nº 1 : 1-12.

Alaszewski, Andy. 2015. « Anthropology and risk: insights into uncertainty, danger and blame from other cultures – A review essay », *Health, Risk & Society*, vol. 17, nº 3-4 : 205-225.

Arunyawat, Sunsanee et Rajendra Shrestha. 2016. « Assessing Land Use Change and Its Impact on Ecosystem Services in Northern Thailand », *Sustainability*, vol. 8, nº 8 : 768.

Asian Development Bank (éd.). 2009. *The economics of climate change in Southeast Asia: a regional review*, Mandaluyong City, Metro Manila, PhilippinesAsian Development Bank.

Barnaud, Cécile, Guy Trébuil, Marc Dufumier et Nongluck Suphanchaimart. 2006. « Rural Poverty and Diversification of Farming Systems in Upper Northeast Thailand », *Moussons*, nº 9-10 : 157-187.

Bhaktikul, Kampanad. 2012. « State of Knowledge on Climate Change and Adaptation Activities in Thailand », *Procedia - Social and Behavioral Sciences*, vol. 40: 701-708.

Boholm, Åsa. 2003. « The cultural nature of risk: Can there be an anthropology of uncertainty? », *Ethnos*, vol. 68, nº 2 : 159-178.

Boholm, Asa. 1998. « Comparative studies of risk perception: a review of twenty years of research », *Journal of Risk Research*, vol. 1, nº 2 : 135-163.

Boonmathya, Ratana Tosakul. 2003. « A Narrative of Contested Views of Development in Thai Society »:, *Southeast Asian Studies*, vol. 41, nº 3 : 269-298.

Bruneau, Michel. 2009. *Agrarian Transition in Northern Thailand (1966-2006): from Peri-urban to Mountain Margins*Canada Research Chair in Asian Studies.

Cannon, Terry. 2015. « Disasters, climate change and the significance of “culture” », *in Cultures and disasters: understanding cultural framings in disaster risk reduction*, London ; New YorkRoutledge, Taylor & Francis Group: 282.

Cannon Terry et Lisa Schipper (éds.). 2014. *Focus on culture and risk*, GenfInternational Federation of Red Cross and Red Crescent Societies.

Cashdan Elizabeth A. (éd.). 1990. *Risk and uncertainty in tribal and peasant economies*, BoulderWestview Press.

Chatthip Nartsupha. 1999. *The Thai village economy in the past*, Chiang Mai, ThailandSilkworm Books.

Coderey, Celine. 2015. « Coping with health-related uncertainties and risks in Rakhine (Myanmar) », *Health, Risk & Society*, vol. 17, nº 3-4 : 263-284.

Cohen, Paul T. et Ross E. Pearson. 1998. « Communal Irrigation, State, and Capital in the Chiang Mai Valley (Northern Thailand): Twentieth-Century Transformations », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 29, nº 01 : 86-110.

Cohen, Paul T. et Gehan Wijeyewardene. 2009. « Introduction », *Mankind*, vol. 14, nº 4 : 249-262.

Condominas, Georges. 1975. « Phiban cults in rural Laos », *in Change and persistence in Thai society: essays in honor of Lauriston Sharp*, Ithaca LondonCornell University Press.

Condominas Georges et Claude Gaudillot (éds.). 2000. *La plaine de Vientiane: étude socio-économique ; rapport de mission, octobre 1959*, ParisSevenOrients.

Dake, Karl. 1992. « Myths of Nature: Culture and the Social Construction of Risk », *Journal of Social Issues*, vol. 48, nº 4 : 21-37.

Dake, Karl. 1991. « Orienting Dispositions in the Perception of Risk: An Analysis of Contemporary Worldviews and Cultural Biases », *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 22, nº 1 : 61-82.

Darlington, Susan M. 1998. « The Ordination of a Tree: The Buddhist Ecology Movement in Thailand », *Ethnology*, vol. 37, nº 1 : 1.

Davies, Mark, Bruce Guenther, Jennifer Leavy, Tom Mitchell et Thomas Tanner. 2009. « Climate Change Adaptation, Disaster Risk Reduction and Social Protection: Complementary Roles in Agriculture and Rural Growth? », *IDS Working Papers*, vol. 2009, nº 320 : 01-37.

De Koninck, Rodolphe. 1998. « La logique de la déforestation en Asie du Sud-Est », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, vol. 51, nº 204 : 339-366.

Dery, Steve. 1999. « Évolution des territoires agricoles et forestiers en Thaïlande : une interprétation cartographique », *Cahiers d'outre-mer*: 35-58.

Desmond, Nicola. 2015. « Engaging with risk in non-Western settings: an editorial », *Health, Risk & Society*, vol. 17, nº 3-4 : 196-204.

Douglas, Mary. 2005. *Risk and blame: essays in cultural theory*, Digital Paperback ed., Reprint., LondonRoutledge.

Douglas, Mary et Aaron Wildavsky. 1982. *Risk and culture: an essay on the selection of technological and environmental dangers*, 1. paperback printing, 1983, [Nachdr.]., Berkeley, Calif.Univ. of California Press.

Dubot, Alice et Jean Baffie. 2011. « Chronologie », *in* Stéphane Dovert et Jacques Ivanoff (éds.) *Thaïlande contemporaine*, Bangkok ParisIRASEC les Indes savantes.

Embree, John F. 1950. « Thailand - A Loosely Structured Social System », *American Anthropologist*, vol. 52, nº 2 : 181-193.

Evans-Pritchard, Edward. 2008. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, ParisGallimard : Nrf.

Faas, A. J. 2016. « Continuity and change in the applied anthropology of risk, hazards, and disasters: Continuity and change in the applied », *Annals of Anthropological Practice*, vol. 40, nº 1 : 6-13.

Flaherty, Mark S. et Vesta R. Filipchuk. 1993. « Forest management in Northern Thailand: a rural Thai perspective », *Geoforum*, vol. 24, nº 3 : 263-275.

Formoso, Bernard. 2016a. « Are Thai Peasants still Farmers? The Socioeconomic Transformation of Two Villages of Northeastern Thailand », *Moussons. Recherche en sciences humaines sur l'Asie du Sud-Est*, nº 28 : 39-60.

Formoso, Bernard. 2016b. « Thai Buddhism as the Promoter of Spirit Cults », *South East Asia Research*, vol. 24, nº 1 : 119-133.

Formoso, Bernard. 2000. *Thaïlande: bouddhisme renonçant, capitalisme triomphant*, ParisLa Documentation française.

Fujita, Wataru. 2013. « Islands of the Commons Community Forests and Ecological Security in Northeast Thai Villages ».

Funahashi, Kazuo. 1996. « Farming by the older generation: the exodus of young labor in Yasothon Province, Thailand », *Southeast Asian Studies = Tonan Ajia kenkyu*, vol. 33, nº 4 .

Gaillard, J.C. et P. Texier. 2010. « Religions, natural hazards, and disasters: An introduction », *Religion*, vol. 40, nº 2 : 81-84.

Gaillard, Jean-Christophe. 2002. « Implications territoriales et ethno-culturelles d'une crise volcanique : le cas de l'éruption du Mont Pinatubo aux Philippines », *Annales de Géographie*, vol. 111, nº 627 : 574-591.

Ganjanapan, Santita. 1996. « A comparative study of indigenous and scientific concepts in land and forest classification in northern Thailand », *in Seeing forests for trees: environment and environmentalism in Thailand*, Chiang MaiSilkworm Books.

Gedgaew, Chalee, Suchint Simaraks et A. Terry Rambo. 2017. « Trends in hybrid tomato seed production under contract farming in northeast Thailand », *Southeast Asian Studies*, vol. 6, nº 2 : 339-355.

Golomb, Louis. 1988. « The interplay of traditional therapies in south Thailand », *Social Science & Medicine*, vol. 27, nº 8 : 761-768.

Grandstaff, Somluckrat et Waraporn Srisupan. 2004. « Agropesticide contract sprayers in central Thailand: health risks and awareness », *Southeast Asian Studies*, vol. 42, nº 2 .

Grandstaff, Terry B., Somluckrat Grandstaff, Viriya Limpinuntana et Nongluck Suphanchaimat. 2008. « Rainfed Revolution in Northeast Thailand ».

Guilhot, Laëtitia et Jean-Christophe Simon. 2011. « Industrialisation rapide et intégration internationale renforcée. Les étapes du sentier de croissance en Thaïlande », *in Thaïlande contemporaine*, Bangkok ParisIRASEC les Indes savantes: 279-320.

Ha, Kyoo-Man. 2015. « The Role of Religious Beliefs and Institutions in Disaster Management: A Case Study », *Religions*, vol. 6, nº 4 : 1314-1329.

Halstead Paul et John M. O'Shea (éds.). 1989. *Bad year economics: cultural responses to risk and uncertainty*, Cambridge [England] ; New YorkCambridge University Press.

Hanks, Lucien M. 1992. *Rice and man: agricultural ecology in Southeast Asia*, HonoluluUniversity of Hawaii press.

Hanks, Lucien M. 1975. « The Thai social order as entourage and circle », *in Change and persistence in Thai society: essays in honor of Lauriston Sharp*, Ithaca LondonCornell University Press.

Henderson, G.S. et S Rouysungnern. 1985. « Erosion and sedimentation in Thailand. »: 31-39.

Hirsch, Philip. 1987. « DEFORESTATION AND DEVELOPMENT IN THAILAND », *Singapore Journal of Tropical Geography*, vol. 8, nº 2 : 129-138.

Hoffman, Susanna M. 2016. « The question of culture continuity and change after disaster: Further thoughts: Culture continuity and change after disaster », *Annals of Anthropological Practice*, vol. 40, nº 1 : 39-51.

Ingersoll, Jasper. 1975. « Merit and identity in village Thailand », *in Change and persistence in Thai society: essays in honor of Lauriston Sharp*, Ithaca LondonCornell University Press.

Jitsuchon, Somchai. 2013. « Poor Thai farmers' adaptation to climate change », *in The environments of the poor in Southeast Asia, East Asia and the Pacific*, SingaporeInstitute of Southeast Asian Studies: 187-199.

Kabir, Md Jahangir, Rob Cramb, Mohammad Alauddin, Christian Roth et Steven Crimp. 2017. « Farmers' perceptions of and responses to environmental change in southwest coastal Bangladesh: Perceptions of environmental change », *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 58, nº 3 : 362-378.

Kaufman, Howard Keva. 1960. *Bangkhuad: a community study in Thailand*, S.l.Augustin Glückstadt.

Kazuo, Watanabe. 2017. « Improvement in rainfed rice production during an era of rapid national economic growth: a case study of a village in northeast Thailand », *Southeast Asian Studies*, vol. 6, nº 2 : 293-306.

Kemp, Jeremy. 1989. « Peasants and Cities: The Cultural and Social Image of the Thai Peasant Village Community », *Sojourn: Journal of Social Issues in Southeast Asia*, vol. 4, nº 1 : 6-19.

Knodel, John et Chanpen Saengtienchai. 2007. « Rural parents with urban children: social and economic implications of migration for the rural elderly in Thailand », *Population, Space and Place*, vol. 13, nº 3 : 193-210.

Koninck, Rodolphe de. 2003. « Les agricultures du Sud-Est asiatique : interrogations sur l'avenir d'un nouveau modèle de développement », *Espace géographique*, vol. 32, nº 4 : 301.

Lasco, Rodel D., Christine Marie D. Habito, Rafaela Jane P. Delfino, Florencia B. Pulhin et Rogelio N. Concepcion. 2011. *Climate change adaptation for smallholder farmers in Southeast Asia*.

Lebel, Phimphakan, Niwooti Whangchai, Chanagun Chitmanat et Louis Lebel. 2015. « Climate risk management in river-based tilapia cage culture in northern Thailand », *International Journal of Climate Change Strategies and Management*, vol. 7, nº 4 : 476-498.

Lindberg Falk, Monica. 2014. *Post-tsunami recovery in Thailand: socio-cultural responses*, New YorkRoutledge.

Lupton, Deborah. 2013. *Risk*, 2nd ed., London ; New YorkRoutledge.

Malinowski, Bronislaw. 2007. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, ParisGallimard.

Marks, Danny. 2011. « Climate Change and Thailand: Impact and Response », *CONTEMPORARY SOUTHEAST ASIA*, vol. 33, nº 2 : 229-258.

Mekong Wetlands Biodiversity Conservation and Sustainable Use Programme. 2005. *Vulnerability assessment of climate risks in the lower Songkhram river basin, Thailand*UNDP.

Mizuno, Koichi. 1968. « Multihousehold Compounds in Northeast Thailand », *Asian Survey*, vol. 8, nº 10 : 842-852.

Moerman, Michael. 1975. « Chiangkham's trade in the old days », *in Change and Persistence in Thai society: essays in honor of Lauriston Sharp*, Ithaca LondonCornell University Press.

Moerman, Michael. 1968. *Agricultural change and peasant choice in a Thai village*, Berkeley Los AngelesUniversity of California Press.

Moriaki, Watanabe, Patma Vityakon et A. Terry Rambo. 2017. « Factors influencing variations in the density, extent of canopy cover, and origin of trees in paddy fields in a rainfed rice-farming village in northeast Thailand », *Southeast Asian Studies*, vol. 6, nº 2 : 307-324.

Narintarangkul, Pratuang. 1996. « Community forestry and watershed networks in northern Thailand », *in Seeing forests for trees: environment and environmentalism in Thailand*, Chiang MaiSilkworm Books.

Naruchaikusol, Sopon. 2016. « Climate Change and its impact in Thailand - A short overview on actual and potential impacts of the changing climate in Southeast Asia ».

Oliver-Smith, Anthony. 2016. « Disaster risk reduction and applied anthropology: Disaster risk reduction », *Annals of Anthropological Practice*, vol. 40, nº 1 : 73-85.

Ouyyanont, Porphant. 2016. *Rural Thailand: change and continuity*, SingaporeISEAS-Yusof Ishak Institute.

Panuwet, Parinya, Wattasit Siriwong, Tippawan Prapamontol, P. Barry Ryan, Nancy Fiedler, Mark G. Robson et Dana Boyd Barr. 2012. « Agricultural pesticide management in Thailand: status and population health risk », *Environmental Science & Policy*, vol. 17: 72-81.

Podhisita, Chai. 2017. « Household dynamics, the capitalist economy, and agricultural change in rural Thailand », *Southeast Asian Studies*, vol. 6, nº 2 : 247-273.

Poupon, Roland. 2011. « L'agriculture thaïlandaise, un buisson d'alternatives », *in* Stéphane Dovert et Jacques Ivanoff (éds.) *Thaïlande contemporaine*, Bangkok ParisIRASEC les Indes savantes: 359-396.

Poupon, Roland. 2010. *Alternatives agricoles en Thaïlande: de la riziculture à la globalisation*, Paris PondicherryKailash editions - Irasec.

Prapertchob, Bhandari et Pandey. 2007. « Economic costs of drought and rice farmers' drought-coping mechanisms in northeast Thailand », *in Economic costs of drought and rice farmers' coping mechanisms: a cross-country comparative analysis*, Metro Manila, PhilippinesIRRI.

Promkhambut, Arunee et A. Terry Rambo. 2017. « Multiple cropping after the rice harvest in rainfed rice cropping systems in Khon Kaen province, northeast Thailand », *Southeast Asian Studies*, vol. 6, nº 2 : 325-338.

Promsopha, Gwendoline. 2013. « Migration permanente, vente de terre et gestion informelle des risques de subsistance », *Revue économique*, vol. 64, nº 3 : 505.

Puntasen, Apichai. 1996. « The tambon council and community forest management », *in Seeing forests for trees: environment and environmentalism in Thailand*, Chiang MaiSilkworm Books.

Quinn, Rapin. 1996. « Competition over resources and local environment: the role of Thai NGOs », *in Seeing forests for trees: environment and environmentalism in Thailand*, Chiang MaiSilkworm Books.

Rabibhadana, Akin. 1975. « Clientship and class structure in the early Bangkok period », *in Change and persistence in Thai society: essays in honor of Lauriston Sharp*, Ithaca LondonCornell University Press.

Rambo, A. Terry. 2017. « The agrarian transformation in northeastern Thailand: a review of recent research », *Southeast Asian Studies*, vol. 6, nº 2 : 211-245.

Rappaport, Roy A. 1996. « Risk and the Human Environment », *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 545, nº 1 : 64-74.

Revet, Sandrine. 2010. « Le sens du désastre: Les multiples interprétations d'une catastrophe "naturelle" au Venezuela », *Terrain*, nº 54 : 42-55.

Rigg, Jonathan. 2001. *More than the soil: rural change in Southeast Asia*, Harlow, EssexPrentice Hall.

Rigg Jonathan (éd.). 1995. *Counting the costs: economic growth and environmental change in Thailand*, SingaporeInstitute of Southeast Asian Studies.

Rigg, Jonathan. 1993. « Forests and Farmers, Land and Livelihoods, Changing Resource Realities in Thailand », *Global Ecology and Biogeography Letters*, vol. 3, 4/6 : 277.

Rigg, Jonathan et Albert Salamanca. 2013. « Connecting lives, living, and location: mobility and spatial signatures in northeast Thailand, 1982-2009 », *in* Philip Kelly (éd.) *Migration, agrarian transition, and rural change in Southeast Asia*, LondonRoutledge.

Rigg, Jonathan et Albert Salamanca. 2009. « Managing risk and vulnerability in Asia: A (re)study from Thailand, 1982–83 and 2008 », *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 50, nº 3 : 255-270.

Rigg, Jonathan, Albert Salamanca et Michael Parnwell. 2012. « Joining the Dots of Agrarian Change in Asia: A 25 Year View from Thailand », *World Development*, vol. 40, nº 7 : 1469-1481.

Roy, Edward van. 1967. « An Interpretation of Northern Thai Peasant Economy », *The Journal of Asian Studies*, vol. 26, nº 3 : 421.

Sajise, Percy E., Mariliza V. Ticsay et Gil C. Saguiguit. 2010. *Moving forward: Southeast Asian perspectives on climate change and biodiversity*, LagunaSEARCA.

Salamanca, Albert et Jonathan Rigg. 2016. « Adaptation to climate change in Southeast Asia: developing a relational approach », *in Routledge handbook of the environment in Southeast Asia*, LondonRoutledge: 280-297.

Samuels, Jeffrey. 2016. « Buddhist Disaster Relief: Monks, Networks, and the Politics of Religion », *Asian Ethnology*, vol. 75, nº 1 : 53-74.

Shigetomi, Shinichi. 2004. « Multi-Household Farming System in a Northeastern Thai Village: Its Transformation during Economic Development », *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, vol. 19, nº 1 : 28-50.

Singhanetra-Renard, Anchalee. 1999. « Population mobility and the transformation of a village community in Northern Thailand », *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 40, nº 1 : 69-87.

Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1975. *Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand*, 1st pbk. ed., reprinted., CambridgeCambridge Univ. Press.

Tanabe, Shigeharu. 1994. *Ecology and practical technology: peasant farming systems in Thailand*, Bangkok CheneyWhite Lotus.

Tantemsapya, Nitasmai. 1996. « Sustainable agriculture in Thailand », *in Seeing forests for trees: environment and environmentalism in Thailand*, Chiang MaiSilkworm Books.

Taylor, Jim. 1996. « Thamma-Chaat: activist monks and competing discourses of nature and nation in northeastern Thailand », *in Seeing forests for trees: environment and environmentalism in Thailand*, Chiang MaiSilkworm Books.

Trankell, Ing-Britt. 1995. *Cooking, care, and domestication: a culinary ethnography of the Tai Yong, Northern Thailand*, Uppsala : StockholmUppsala University ; Distributor, Almqvist & Wiksell International.

Trébuil, Guy. 1995. « Pioneer agriculture, green revolution and environment degradation in Thailand », *in Counting the costs: economic growth and environmental change in Thailand*, SingaporeInstitute of Southeast Asian Studies.

Trébuil, Guy, B. Ekasingh et M. Ekasingh. 2006. « Agricultural Commercialisation, Diversification, and Conservation of Renewable Resources in Northern Thailand Highlands », *Moussons*, nº 9-10 : 131-155.

Tucker, Bram et Donald R. Nelson. 2017. « What does economic anthropology have to contribute to studies of risk and resilience ? », *Economic Anthropology*, vol. 4, nº 2 : 161-172.

Vityakon, Patma. 2001. « The Role of Trees in Countering Land Degradation in Cultivated Fields in Northeast Thailand », 東南アジア研究 / 京都大学東南アジア研究所 編, vol. 3: 398〜416.

Vojinovic, Zoran, Michael Hammond, Daria Golub, Sianee Hirunsalee, Sutat Weesakul, Vorawit Meesuk, Neiler Medina, Arlex Sanchez, Sisira Kumara et Michael Abbott. 2016. « Holistic approach to flood risk assessment in areas with cultural heritage: a practical application in Ayutthaya, Thailand », *Natural Hazards*, vol. 81, nº 1 : 589-616.

Waibel, Tongruksawattana et Voelker. 2013. « Voices of the poor on climate change in Thailand and Vietnam », *in The environments of the poor in Southeast Asia, East Asia and the Pacific*, SingaporeInstitute of Southeast Asian Studies: 170-186.

Walker, Andrew. 2012. *Thailand's political peasants: power in the modern rural economy*, Madison, WisUniversity of Wisconsin Press.

Walker, Andrew. 2006. « Matrilineal Spirits, Descent and Territorial Power in Northern Thailand », *The Australian Journal of Anthropology*, vol. 17, nº 2 : 196-215.

Walker, Andrew. 2003. « Agricultural Transformation and the Politics of Hydrology in Northern Thailand », *Development and Change*, vol. 34, nº 5 : 941-964.

Wyatt, David K. 1975. « Education and the modernization of the Thai society », *in Change and persistence in Thai society: essays in honor of Lauriston Sharp*, Ithaca LondonCornell University Press.

Yuko, Shirai et A. Terry Rambo. 2017. « Household structure and sources of income in a rice-growing village in northeast Thailand », *Southeast Asian Studies*, vol. 6, nº 2 : 275-292.

Référence du mémoire : Marouen Alexandre. 2018. *Gestion et perception des risques par les paysans thaïlandais*, Mémoire de Master 1, Aix-Marseille Université, 89 pages.

Résumé :

Le présent mémoire aborde la question de la perception et de la gestion des risques dans le contexte de la paysannerie thaïlandaise. Dans un premier temps, le travail consiste en une présentation des éléments clefs du monde rural thaïlandais ainsi qu'en une exposition des multiples risques affectant les paysans dans l'exercice de leur activité. Les approches théoriques majeures sur la question des risques sont aussi évoquées. À la suite de travail récapitulatif, les principales modalités de gestion et d'interprétation des risques utilisées par les paysans, sont décrites.

Mots clefs :

Thaïlande, Paysans, Risques, Gestion, Perception