



HAL
open science

Gestion des risques et des incertitudes par une communauté villageoise du nord de la Thaïlande

Alexandre Marouen

► **To cite this version:**

Alexandre Marouen. Gestion des risques et des incertitudes par une communauté villageoise du nord de la Thaïlande. *Anthropologie sociale et ethnologie*. 2019. dumas-02301765

HAL Id: dumas-02301765

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02301765>

Submitted on 30 Sep 2019

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

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



UFR ALLSH

Département d'anthropologie

Master 2 Anthropologie sociale et culturelle, ethnologie

**Gestion des risques et des incertitudes par une
communauté villageoise du nord de la Thaïlande**

Alexandre Marouen

Sous la direction de Jean-Marc de Grave

Année universitaire 2018-2019



UFR ALLSH

Département d'anthropologie

Master 2 Anthropologie sociale et culturelle, ethnologie

**Gestion des risques et des incertitudes par une
communauté villageoise du nord de la Thaïlande**

Alexandre Marouen

Sous la direction de Jean-Marc de Grave

Année universitaire 2018-2019

Remerciements :

Je tiens à remercier chaleureusement mon directeur de recherche, Jean-Marc de Grave, ainsi que Bernard Formoso pour leur soutien dans l'élaboration de ce mémoire.

Je remercie Panate Manomaivibool qui m'a aidé à trouver le lieu d'enquête et me présenta à l'administration locale. Je remercie aussi Abigaël Pesses et Flavie Lepoutre qui m'ont permis de le contacter.

Je remercie mes hôtes dans le village, พ่อแทน et แม่นิด, pour leur hospitalité et leur aide dans mes recherches.

Merci à tous les villageois et aux employés de l'administration locale pour leur bienveillance à mon égard.

Merci à เพ็ญทิพ pour sa compagnie durant la rédaction.

Table des matières

Introduction	1
Première partie – Une communauté villageoise thaïlandaise au XXIème siècle : une imbrication croissante dans les logiques modernes de la société thaïlandaise	17
Chapitre 1 – Présentation : le village de l'étang aux lotus	17
1) Description de l'environnement du village	17
2) Description du village : vue d'ensemble.....	22
Chapitre 2 – Un système agricole en pleine mutation	33
1) De l'agriculture vivrière à l'agriculture commerciale.....	33
2) Infrastructures et techniques : de la serpe à la moissonneuse-batteuse.....	37
3) Organisation sociale du travail agricole : de la coopération à l'individualisation	49
Chapitre 3 - Dispersion de la communauté villageoise : des liens qui se desserrent	57
1) Le temple, dernier centre communautaire	57
2) La hausse des interactions avec le monde extra-communautaire	61
3) L'augmentation de la distance sociale entre villageois	65
Deuxième partie – Vieilles et nouvelles menaces : entre impuissance locale et adaptation au contexte contemporain	70
Chapitre 4 - État des risques : du local vers le global	70
1) Les risques habituels locaux.....	70
2) Les nouveaux risques globaux	75
Chapitre 5 - La prévention des risques : des pratiques locales à la dépendance envers des éléments extra-communautaires	81
1) L'affaiblissement des pratiques locales de prévention des risques	81
2) Une prévention des risques dépendante d'éléments extra-communautaires .	89
Chapitre 6 - Faire face aux incertitudes : continuités et adaptation au contexte contemporain	96
1) Les réponses religieuses aux contingences de l'existence	96
2) La communauté face à un avenir incertain : tourisme et adaptation au monde contemporain.....	102
Conclusion	113
Annexe 1 : Table des illustrations	118
Annexe 2 : Exemple du questionnaire	119
Références bibliographiques :	125

Introduction

Quand on écoute avec une oreille attentive les différents médias, les débats politiques et sociétaux ou même les discussions quotidiennes, on peut s'apercevoir à quel point le champ lexical du risque surgit régulièrement. Les risques sont tantôt technologiques (comme les inquiétudes envers l'énergie nucléaire), tantôt alimentaires (songeons aux nombreux scandales récents sur la composition des produits alimentaires, et aux peurs suscitées par l'usage d'intrants chimiques), ou encore géophysiques et climatiques (catastrophes naturelles et changement climatique). Ils sont omniprésents et envahissent la vie quotidienne. On les retrouve dans tous les contextes. Chaque action est pensée en référence aux risques qu'elle contient. Nous sommes en quête de certitudes et ce, dans une logique obsessionnelle de contrôle absolu, de projection permanente vers les éventualités futures. Pour Ulrich Beck, cette profusion des risques est une caractéristique primordiale de nos sociétés actuelles que d'aucuns qualifient de « post-modernes », et qu'il, pour sa part, nomme « société du risque » (Beck 2008). Il estime par ailleurs, qu'obnubilée par les peurs d'une autodestruction de l'Homme à travers des risques globaux, une telle société « fait de l'avenir la question du présent » (*ibid*, quatrième de couverture). Qu'en est-il dans d'autres contextes culturels ? Retrouve-t-on cette logique du risque aux quatre coins du globe ? Y a-t-il les mêmes préoccupations ? Prennent-elles les mêmes formes ? Et sont-elles résolues différemment ? À toutes ces questions, l'ethnologie peut apporter des réponses.

Avant d'évoquer les diverses approches scientifiques développées sur la question des risques, il convient de définir et distinguer les différents termes (danger, risque, incertitude) dont je traiterai dans ce travail et ce, afin d'éviter toute confusion.

Initialement, le terme de risque, provenant de l'arabe *rizq*, ne faisait pas nécessairement référence à une éventualité négative (Douglas 2005 : 24). Il avait alors une connotation positive puisqu'il désignait le pain quotidien, la récompense du travail. Ce n'est qu'à la suite de sa diffusion en Europe que le terme arabe va être fusionné au mot latin *resicum*, signifiant ce qui coupe. Il semble que c'est à partir de cette fusion à la Renaissance, que le risque va prendre progressivement une connotation négative : en l'occurrence, il finira par désigner l'avenir incertain d'une marchandise en mer (Pesqueux 2011 : 461). Mais alors, comment le différencier

du simple danger ? La différence se situe dans l'approche de l'évènement en question. Si le danger survient de manière imprévue, le risque est anticipé. Le mot danger provient étymologiquement du latin *dominarius* qui signifie domination. Il en ressort que la notion de danger fait référence à un évènement aux facteurs externes qui s'impose aux hommes et sur lequel ils n'ont pas de prise. Le danger survient inopinément, il s'impose. Cependant, si le danger a été identifié, on peut mettre en place des mesures de précaution pour s'en protéger.

Le risque est une éventualité à laquelle on s'est préparé en dégageant un ensemble de facteurs précis sur lesquels on peut agir. Le risque est l'effet de cette mise en relation de facteurs (Castel 1983 : 122). Ainsi, un sujet, en plus ou moins grande connaissance de causes, décide de faire telle action qui l'expose à un certain nombre de risques. Si, en ce qui concerne le danger, on essaye de s'en protéger, pour ce qui est des risques, on vise à réduire ceux qui découlent de nos actes (en agissant sur leurs facteurs). La réduction des risques se base sur l'anticipation des éventuels effets dommageables de nos choix et de nos actes. Donc, le risque, à la différence du danger, relève d'une causalité interne du fait qu'il relève d'un choix volontaire, en toute connaissance de cause, par lequel on s'expose plus ou moins au phénomène en question (on prend des risques). Ce choix découle d'un raisonnement probabiliste se manifestant par un calcul de type coût/bénéfice. La question des risques implique par conséquent une interrogation sur les régimes de responsabilité. Car si face au danger, l'homme ne peut être tenu pour responsable, il l'est quand il s'agit du risque car ce dernier résulte de son choix.

Une autre notion qu'il convient d'éclaircir est celle d'incertitude. Le terme d'incertitude provient du latin *incertitudinem*. Contrairement aux risques, les incertitudes ne comportent pas de facteurs précis. Il s'agit simplement du fait que la maîtrise absolue des évènements est impossible et que les contingences de l'existence peuvent frapper les hommes à tout moment. L'incertitude relève de l'inattendu, de quelque chose d'impossible à connaître au préalable (Dousset 2018). On retrouve donc, comme dans la notion de risque, une préoccupation envers le devenir, mais à la différence du risque, l'incertitude est un sentiment diffus et général, non mesurable et qui n'est pas associée à des facteurs précis.

La définition des termes étant réalisée, passons maintenant à une brève présentation des approches développées sur les risques. La question des risques suscite l'intérêt de la recherche scientifique. À partir de la seconde moitié du XX^{ème} siècle, plusieurs disciplines scientifiques

s'emparent des risques comme objet d'études. Sont ainsi développées une pluralité d'approches sur cette question.

Les risques sont, dans un premier temps, considérés à l'aune d'une approche qu'on pourrait qualifier de mathématique. En effet, les premiers travaux intégrant cet objet d'études relèvent de l'économie. Ils développent un modèle probabiliste dans lequel le choix face au risque est guidé par un calcul dit rationnel qui permet de mesurer objectivement le risque (Boholm 2003 ; Tucker et Nelson 2017). Dans l'optique de ces travaux, la problématique du risque est inscrite dans le modèle plus vaste de l'agent économique rationnel, de ses comportements et de ses choix. Cet agent, parfaitement abstrait, est pensé comme entreprenant ou non une action à la suite d'un calcul rationnel entre les coûts et les bénéfices de cette même action. Le comportement de cet agent est alors déterminé par ce calcul coûts/bénéfices qui, selon son résultat, justifie la prise de risque ou au contraire son évitement. Le risque est alors réduit à une simple statistique concernant les coûts et les bénéfices d'une action, et le comportement des personnes face à cette statistique doit coller à l'abstraction d'un agent rationnel disposant de toutes les informations permettant d'établir mathématiquement l'état des risques. Le risque est alors vu comme un choix susceptible d'une issue négative, non soumis à des considérations socio-culturelles (Lupton 2013). Il est à noter que dans le cadre de cette approche, la prise de risque est souvent vue comme positive car caractéristique essentielle de ce moteur de la croissance économique qu'est l'entrepreneur (Pesqueux 2011).

Par la suite, la psychologie va développer son approche sur cette question. Elle se focalise sur la recherche et la mise en évidence de facteurs individuels sur la façon dont les risques peuvent être perçus. Ainsi, contrairement aux études économiques sur le sujet, les perceptions des risques et les comportements adoptés face à eux sont ici compris comme influencés par l'histoire personnelle de chacun, sa personnalité, ses traumatismes, ses peurs, etc. Cette approche remet donc en cause les études des économistes envisageant le risque comme un élément purement statistique, détaché de toute contingence, en montrant le rôle des facteurs psychologiques sur la façon dont il est perçu et appréhendé.

À contre-courant de ces deux premières approches se focalisant exclusivement sur l'individu face au risque, l'anthropologue Mary Douglas affirme le caractère fondamentalement social et culturel des risques¹ (Douglas et Wildavsky 1982 ; Douglas 2005). Selon elle, la

¹ Et plus généralement des dangers, infortunes et menaces frappant les sociétés humaines. En effet, si les titres de ses travaux parlent de risque, elle traite également des réalités regroupées par tous ces termes.

définition elle-même du risque est sociale et culturelle car le risque l'est en référence aux valeurs, aux structures, aux institutions qu'il menace. La prétention des approches probabilistes de vouloir le mesurer objectivement est donc illusoire, puisque ces approches reflètent systématiquement des valeurs socio-culturelles (Douglas et Wildavsky 1982). Elle ajoute par ailleurs que les risques sont éminemment politiques dans la mesure où ils résultent d'un processus de sélection des menaces. La gestion de tous les risques étant concrètement impossible, elle explique qu'un processus de sélection a lieu afin de classer par ordre de priorité ceux à traiter. Cette sélection est nécessairement politique et sociale puisque les risques prioritaires sont ceux qui menacent le plus fortement l'ordre social et portent atteinte aux valeurs de la société (Douglas et Wildavsky 1982). Il y a donc un lien avec la morale. Les attitudes face aux risques ne sont pas liées à un calcul rationnel mais déterminées par les structures sociales de la société, ce qui n'exclut pas pour autant le recours à diverses formes de rationalisation. Elle distingue alors quatre grands types d'organisation sociale qui ont une incidence sur la perception et l'attitude face aux risques : sociétés hiérarchiques, égalitaristes, individualistes, et fatalistes (Douglas et Wildavsky 1982). Mary Douglas s'est aussi intéressée aux liens entre risques et responsabilités (Douglas 2005). Elle souligne l'importance de l'accusation, de la quête d'un coupable ou d'un responsable à la suite d'une mise en danger d'autrui, et par la suite de la recherche de sanctions. Selon les contextes culturels, ces régimes d'accusation et de sanction vont varier (transgression de tabous, désignation de bouc-émissaire ; sanctions divines ou sociales). Dans les sociétés industrialisées modernes, la notion de risque, par sa capacité à recouvrir toutes les situations de la vie sociale, devient une formidable machine à créer de la responsabilité. Plus rien n'est laissé au hasard, à l'infortune. Tout danger est vu comme un risque, c'est-à-dire que rien n'est considéré comme le résultat d'une force externe et qu'au contraire tout relève des conséquences d'actions humaines : « The word *risk* now means danger » (Douglas 2005 : 24). Tout accident peut être imputé à un manque de vigilance, de prudence, etc (Douglas 2005 : 15). Le terme de risque a remplacé celui de danger.

Par ailleurs, allant dans le même sens que les travaux de Mary Douglas, plusieurs auteurs ont souligné le caractère politique de la question des risques en faisant le lien avec des conceptions foucaaldiennes (Castel 1983 ; Caplan éd. 2000 ; Lupton 2013). La logique du risque est liée à celle de régulation. La moindre action comportant des risques, cette logique participe à étendre la surveillance, le contrôle des comportements à un point inédit (Castel 1983 ; Lupton 2013).

Si l'apport de l'approche culturelle telle que développée par Mary Douglas est incontestable, plusieurs points de son analyse ont été critiqués. Certains auteurs estiment qu'elle est tombée dans l'excès inverse des approches économiques et psychologiques, en niant l'individu, en le réduisant à un pion déterminé par les structures et les institutions de sa société (Girard 2013). De même, diviser les sociétés en quatre grands idéal-typiques est quelque peu simpliste, ne peut coller à la diversité des réalités observées (Girard 2013) et fait fi des variations internes (Boholm 1998).

Malgré ces quelques critiques, l'apport de Mary Douglas reste crucial dans le champ des études sur les risques. De nombreux auteurs ont par la suite réaffirmé le caractère indispensable de la prise en compte des facteurs socio-culturels pour comprendre les perceptions et les gestions des risques par les populations (Dake 1991 ; Rappaport 1996 ; Boholm 2003 ; Lupton 2013). Estimant que ceux-ci sont perçus à travers des cadres culturels (Rappaport 1996), ou encore des « lentilles culturelles » (Dake 1992), l'approche socio-culturelle est de plus en plus adoptée par différentes disciplines, ainsi que dans des sphères de politiques de réduction des risques (Cannon et Schipper éd. 2014 ; Cannon 2015 ; Oliver-Smith 2016). Cela passe par la recherche d'éléments sociaux et économiques, tels que l'origine sociale, le genre, le statut socio-économique, l'habitus (Lupton 2013), influençant la perception et l'action face aux risques. C'est aussi la prise en compte du rôle des données ethnoculturelles dans la compréhension des risques, qui se traduit souvent par l'étude des rôles des systèmes de croyances (Gaillard 2002 ; Gaillard et Texier 2010 ; Ha 2015 ; Feener et Daly 2016).

Venons-en maintenant à l'anthropologie des risques. Cette dernière commence avec les travaux de Mary Douglas que je viens de résumer. C'est donc d'une approche essentiellement culturelle des risques que relèvent la plupart des travaux anthropologiques sur la question. Si l'anthropologie s'est emparée récemment de cet objet d'études, on trouve néanmoins dans des travaux anciens quelques prémisses d'un intérêt sur les façons dont les sociétés interprètent et se préviennent des dangers et des risques divers les menaçant (Alaszewski 2015). Ainsi, dans des classiques tels que « Les Argonautes du Pacifique occidental » de Malinowski ou encore « Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé » d'Evans-Pritchard, de nombreux passages décrivent des moyens magico-religieux mis en œuvre par les populations observées pour interpréter et se protéger des menaces qui les entourent (Malinowski 2007 ; Evans-Pritchard 2008). Mais ces faits sont alors pensés en termes de dangers, et non de risques.

Il faut attendre, comme je le disais, la fin du XX^{ème} siècle et les travaux de M. Douglas pour voir naître véritablement ce pan de l'anthropologie. Bien que les incertitudes, les risques,

les catastrophes, les éléments disruptifs sont présents de tout temps et partout, la discipline anthropologique a eu tendance historiquement à étudier la vie sociale par le biais des régularités, des règles sociales, des continuités, des structures. Les éléments disruptifs ont donc été éludés (Faas 2016). Cet état des faits évolue depuis quelques années puisque de nombreux travaux anthropologiques s'intéressent à la question des risques et des catastrophes. Ce domaine de l'anthropologie s'attache à mettre en pratique l'approche culturelle des risques développée par Mary Douglas. Puisque les risques sont de nature sociale et culturelle, l'anthropologie est particulièrement adaptée pour exposer comment ces événements sont compris et gérés par les différentes sociétés. Une attention particulière est portée à l'influence des systèmes de croyance dans l'appréhension des risques. Un champ de l'anthropologie se développe aussi sur l'étude des catastrophes, qui correspondent au risque réalisé. Un autre aspect des études récentes sur les risques en anthropologie est de s'intéresser, dans un contexte de mondialisation et de diffusion de modes de pensée scientifiques, aux façons dont les sociétés et les individus peuvent mobiliser, combiner, de manière plus ou moins concurrentielle, plusieurs interprétations des risques, des incertitudes, des dangers auxquels ils sont confrontés (Revet 2010 ; Alaszewski 2015). De ce fait, étudier les divers modes d'interprétation mobilisés permet de comprendre leurs implications variées en termes de causalité, de régimes de responsabilités, et de solutions apportées. C'est enfin une manière de voir comment les gens sont acteurs face au risque et au désastre en mobilisant selon les moments et les contextes, le cadre interprétatif le plus adéquat à une reprise en main de l'évènement (Revet 2010).

L'anthropologie peut apporter sa pierre à l'édifice du champ d'études sur les risques. J'ai évoqué ci-dessus que l'approche culturelle des risques est de plus en plus populaire parmi les différentes recherches sur ce sujet. La méthode ethnographique de notre discipline semble tout à fait pertinente pour développer cette approche, car caractérisée par une immersion dans la société étudiée, elle peut permettre de retranscrire de manière profonde les perspectives, les compréhensions de ce type de phénomènes disruptifs et ainsi amener à affiner les concepts tels qu'ils sont appréhendés par les sociétés mais aussi par la recherche scientifique (Caplan éd. 2000 ; Tucker et Nelson 2017). L'ethnographie permet de réaliser une « thick description » des risques (Desmond 2015). L'apport de l'étude anthropologique des risques est de fournir des éléments contextuels (Boholm 2003) à leur compréhension par les sociétés de la planète et ceci paraît de plus en plus important au regard des bouleversements majeurs qui se produisent et continueront à se produire dans cette époque de l'anthropocène. Cela peut même

aller, dans le cas d'une anthropologie appliquée, jusqu'à aider à l'amélioration des politiques publiques de gestion des risques (Oliver-Smith 2016).

Par ailleurs, si l'étude anthropologique des risques est bénéfique au développement de ce champ d'études, l'inverse est également vrai. L'étude des risques est doublement utile à l'entreprise anthropologique. D'une part, l'étude de ces éléments disruptifs, comme je l'ai dit, a été éludée classiquement. Ainsi, se focaliser sur ces éléments est intéressant en soi car cela permet d'en apprendre sur les façons dont les sociétés interprètent, comprennent, expliquent les discontinuités, les crises auxquelles elles sont soumises et sur les stratégies qu'elles mettent en place pour les résoudre. De ce fait, cela peut apporter des éclairages sur ce pan de la vie sociale. De plus, aborder la question des risques, c'est aussi pouvoir observer comment le changement social se fait, car ce type d'évènements peut obliger les sociétés à une réorientation et une révision de leur organisation, à des adaptations à plus ou moins long terme (Hoffman 2016). La réalisation d'un risque peut ainsi être le point de départ d'une production culturelle (Faas 2016).

D'autre part, l'intérêt de l'étude des risques est également indirect. Comme le soulignent M. Douglas et A. Wildavsky, la définition même des risques est sociale et culturelle, c'est-à-dire que la sélection de ce qui est ou n'est pas un risque dépend d'éléments sociaux et culturels (Douglas et Wildavsky 1982). Un risque, un danger sont considérés comme tels parce que la société voit en eux une menace pour elle-même. En somme, on pourrait déceler dans les institutions et les structures sociales une tentative de réduction et de contrôle de ce vaste ensemble de situations caractérisées par les risques (Tucker et Nelson 2017). Étudier le risque nous permet de comprendre ce qui est menacé et donc ce qui est important aux yeux de la société dont il est question. Prendre en compte les façons dont la société met en œuvre des mécanismes pour se protéger des menaces qui l'entourent, amène à une compréhension du comportement et de l'articulation des communautés (Halstead et O'Shea éd. 1989). Dans son récent ouvrage intitulé « Pour une anthropologie de l'incertitude », Laurent Dousset défend la valeur heuristique de l'étude des éléments disruptifs pour l'anthropologie (Dousset 2018). Selon lui, l'étude des incertitudes est une manière détournée d'atteindre une meilleure compréhension des régularités, des valeurs reconnues par la société. Comme on ne connaît ce qu'est le jour que grâce à la nuit, on ne connaît les continuités qu'à l'aune de ce qui est vu comme une discontinuité. L'auteur ajoute même que ce biais pourrait s'avérer plus efficace pour l'étude des règles et des structures sociales dans la mesure où les situations d'incertitude exposent ces éléments qui, dans la routine d'une société, n'apparaissent pas ouvertement, précisément car la situation d'incertitude incite au dialogue, à la concertation à propos des

règles et des structures sociales. Enfin, ces situations d'incertitude, nous explique Laurent Dousset, mettent parfois les sociétés face à des choix qui peuvent dévoiler une certaine hiérarchisation des valeurs sociales. Ainsi dans la résolution des situations d'incertitude, la société peut réaffirmer ce qui aurait dû arriver selon elle, mais qui n'est pas arrivé précisément car la situation était inattendue. L'étude de ces situations pourrait en somme orienter l'ethnologue vers les représentations essentielles de la société observée.

Ce résumé des différentes approches sur les risques étant maintenant fait, venons-en à la présentation du contexte dans lequel ce mémoire traitera de la question des risques et des incertitudes : la Thaïlande. Je ferai un bref rappel des multiples évolutions récentes qu'a connues la société thaïe dans son ensemble, car nous verrons que ces évolutions seront particulièrement pertinentes pour comprendre la situation du village où l'enquête ethnographique a eu lieu.

La Thaïlande est un royaume d'Asie du Sud-Est. Elle s'étend sur environ 500 000 km² et compte autour de 70 millions d'habitants. La religion principale est le bouddhisme Theravada, dit du petit véhicule (Hinayana). Le climat est de type tropical, avec trois saisons : la saison des pluies de mai à fin octobre ; la saison froide de novembre à début février ; la saison chaude de mi-février à fin avril.

Classiquement, le pays est divisé en quatre grandes régions : le Centre, le Nord, le Nord-Est et le Sud. La région centrale ne l'est pas uniquement au regard de la géographie. Comprenant l'immense mégalopole de Bangkok, le siège du gouvernement et de la royauté ainsi que de nombreuses industries, cette région est le centre démographique, politique, culturel et économique du pays, attirant une part importante des populations des autres régions. Sur le plan économique, l'industrie et le secteur tertiaire y sont prédominants. L'agriculture occupe une part relativement faible de l'activité économique de cette région. Il s'agit d'une agriculture intensive, mécanisée, commerciale (bien souvent destinée à l'exportation), et caractérisée par de grandes exploitations irriguées par un vaste réseau de canaux et de barrages. La domination de cette région se retrouve aussi dans la propagation de son dialecte, le siamois dit thaï standard, qui est la langue officielle du pays, enseignée dans les écoles.

La région Sud se situe sur la bande de terre comprise entre le golfe de la Thaïlande et la mer d'Andaman. Elle jouit de par cette position géographique d'une forte attractivité touristique. L'industrie du tourisme occupe donc une part importante dans l'économie de cette

région. L'agriculture y est aussi présente, mais sous une forme largement commerciale avec des cultures de rente (hévée, palmier à huile, canne à sucre...) vouées en grande partie à l'exportation. Le dialecte parlé est le pak tai. Une grande part de la population de cette région est de confession musulmane, surtout près de la frontière avec la Malaisie.

La région Nord-Est, aussi appelée Isan, est celle ayant la plus grande superficie. Elle s'étend sur le plateau de Khorat. Elle est très proche culturellement du Laos avec lequel elle partage le Mékong sur de longs kilomètres. Le dialecte de cette région, l'isan, est pratiquement identique au lao. C'est une région marquée par un climat particulièrement aride pour le pays. Malgré ces conditions climatiques, elle reste de loin la région la plus agricole du pays. À la différence de la région centrale, l'agriculture y est caractérisée par de petites exploitations, alliant bien souvent cultures de subsistance et de rente. Malgré une urbanisation et une industrialisation récentes, notamment via le développement de la ville de Khon Kaen, c'est une région encore fortement rurale et pauvre économiquement.

Enfin, la région Nord est constituée de reliefs montagneux, entre lesquels se situent de multiples vallées et cours d'eau. Le dialecte dit kham muang y est parlé. Cette région est aussi le lieu de résidence de nombreuses minorités ethniques peuplant les montagnes. Similairement à l'Isan, l'agriculture est conséquente dans l'économie de cette région. Elle est caractérisée, là aussi, par de petites exploitations associant subsistance et commerce. En revanche, les ressources hydrauliques y sont beaucoup plus abondantes. Par ailleurs, la présence de nombreux parcs naturels et nationaux participe au développement de l'industrie touristique et la ville de Chiang Mai devient un pôle démographique et économique de plus en plus important.

La Thaïlande connaît à partir des années 1970 une forte croissance économique, tirée par une industrialisation rapide, qui entraîne des bouleversements majeurs dans la société, et notamment dans les campagnes. Une société jusque-là essentiellement rurale et agricole voit sa population quitter de plus en plus la vie villageoise et le travail agricole pour la ville et l'industrie et le commerce (Rigg 2001 ; Poupon 2010 ; Ouyyanont 2016 ; Formoso 2018). Avec les nouvelles possibilités d'emplois, souvent mieux rémunérés, dans les secteurs secondaire et tertiaire, les jeunes générations partent travailler en ville et s'y installent, provoquant ainsi à l'échelle nationale un exode rural. Cet exode rural est dû certes à l'émergence de nouvelles opportunités de revenus en milieu urbain ou péri-urbain mais également au fait que les possibilités de pratiquer l'agriculture s'amenuisent à mesure que la population du pays augmente et que les propriétés foncières se morcellent excessivement. Cela s'accompagne logiquement d'un désengagement de l'agriculture par les jeunes générations, qui

se traduit par un vieillissement net de la moyenne d'âge des agriculteurs du pays (Funahashi 1996 ; Knodel et Saengtienchai 2007) et une baisse du poids du secteur agricole dans l'économie nationale (Ouyyanont 2016). Cette fuite des campagnes par les jeunes générations entraîne des modifications des structures familiales via une dispersion géographique des membres du foyer ainsi qu'une reconfiguration de l'entraide entre parents (Rigg 2001 ; Formoso 2016). Par ailleurs, le processus d'urbanisation contribue également à propager dans les campagnes un mode et des standards de vie urbains, caractérisés par une aspiration au consumérisme (Formoso 2016).

Ces évolutions socio-économiques précipitent les changements survenus dans le domaine de l'agriculture suite à l'instauration de la révolution verte à partir des années 1960. La révolution verte est un phénomène mondial qui s'est concrétisée par une transformation radicale des techniques agricoles dans un souci de sécurité alimentaire face à une démographie galopante. En Thaïlande, cette révolution s'est manifestée sur plusieurs points (Poupon 2010). Tout d'abord, de nouvelles variétés (de riz notamment), fabriquées en laboratoire et jugées plus productives, furent introduites. Ensuite, un ensemble d'intrants chimiques (pesticides, insecticides, herbicides...) fut encouragé à la fois pour augmenter le rendement agricole mais aussi pour protéger les nouvelles variétés plus sensibles aux diverses maladies. Enfin, un processus de mécanisation se mit en place avec l'introduction de motoculteurs, tracteurs, moissonneuses, etc. Tout cela se déroula dans une logique de commercialisation de l'agriculture, qui passa par une intensification (cultures lors de la saison sèche) et une diversification des cultures (émergence des cultures de rente). Cette révolution qui tardait à s'implanter surtout dans les régions du nord et du nord-est, va définitivement s'imposer avec les bouleversements socio-économiques mentionnés ci-dessus. En effet, à la suite de la désaffectation toujours plus grandissante de l'agriculture par les jeunes, soutenus dans leur démarche par les paysans eux-mêmes, ces derniers se voient obliger de modifier certaines de leurs pratiques afin de pouvoir continuer à effectuer ce travail. Cela passe notamment par l'adhérence à la logique de maximisation des rendements, par le recours au travail salarié à la fois dans et hors secteur agricole, et par une mécanisation servant à remplacer une main d'œuvre de moins en moins nombreuse. C'est donc la condition de paysan qui se transforme et, bien évidemment, c'est toute l'économie villageoise et rurale, dans son ensemble, qui s'en trouve bouleversée.

Ayant observé les évolutions des campagnes à travers le désengagement de l'agriculture, la diversification des sources de revenus, une interaction croissante des habitants

ruraux avec des éléments extérieurs aux villages, la modification des structures familiales et le vieillissement des paysans, un certain nombre d'auteurs s'interrogent sur la façon dont le monde rural va se reconfigurer et se posent donc des questions sur l'avenir de la communauté villageoise, de la paysannerie, des petits exploitants et sur leur pertinence à l'heure actuelle (Rigg 2001 ; Rigg *et al.* 2012 ; Walker 2012 ; Formoso 2016 ; Ouyyanont 2016). Jonathan Rigg, auteur de nombreuses études sur le monde rural en Thaïlande et plus largement en Asie du Sud-Est, estime que les évolutions récentes que je viens de citer, doivent amener les chercheurs en sciences sociales à remettre en question la pertinence de l'objet d'étude qu'est traditionnellement le village. Conséquemment aux interactions croissantes du monde rural avec les structures et les tendances de la société plus globale, la frontière entre ruralité et urbanité est devenue plus floue, et la conception de la ruralité doit à ses yeux être en conséquence repensée (Rigg 2001 ; Rigg *et al.* 2012). Similairement, Andrew Walker considère que l'étude du monde rural reste parfaitement pertinente en soi mais qu'il faut prendre en compte la reconfiguration qu'il a connue. Pour A. Walker, cette reconfiguration se manifeste par l'émergence de ce qu'il appelle « le paysan à moyen revenus » (middle-income peasant) (Walker 2012). Selon lui, suite à la commercialisation et la diversification des sources de revenus, les paysans thaïs auraient atteint un niveau de vie et un mode de vie corrects, fait qui nous forcerait à revoir la façon dont la paysannerie est classiquement envisagée. Cette transformation de la paysannerie se fait aussi au travers d'une inversion de sa relation avec les autorités étatiques, qui sont passées d'une logique de taxation à une logique de subventions à l'égard du monde agricole. Les paysans sont de plus en plus intégrés dans le jeu politique national en tant qu'acteurs, et l'étude de leurs liens avec la communauté nationale ne peut plus être éludée au XXIème siècle (Walker 2012).

Pour autant, on peut s'interroger sur la validité de cette figure du nouveau paysan aux revenus moyens. Non seulement, il faut relativiser cette prétendue réussite économique, car nombreux sont les paysans dans une situation précaire. B. Formoso rappelle en sus que cette situation est d'autant plus précaire que la plupart des études économiques sur la situation des paysans ne prennent pas en compte leurs dettes de plus en plus lourdes (Formoso 2018) . En outre, il souligne qu'il faudrait sans doute distinguer la situation des villages péri-urbains (comme celui étudié par Walker) de celle des villages éloignés des centres urbains avant d'émettre des propositions générales sur le monde rural thaïlandais. Enfin, toujours dans une optique de relativiser le tableau positif dressé par A. Walker, il évoque que si la situation économique s'est peut-être améliorée (encore que cela reste à démontrer), la situation sociale,

quant à elle, s'est certainement détériorée aux yeux des ruraux et il affirme que la mesure du bien-être ne pourrait en aucun cas faire fi des aspects sociaux (Formoso 2016).

Pour finir cette revue de la littérature, je mentionnerai les quelques études réalisées sur les risques en Thaïlande. Tout comme pour les autres aires culturelles, on retrouve dans certains travaux d'anthropologie religieuse dans le pays, des éléments sur les interprétations des phénomènes naturels, et notamment des risques, par les Thaïs (Tambiah 1975). Il faut cependant attendre le XXI^{ème} siècle pour voir apparaître les premières études focalisées sur les risques (Rigg et Salamanca 2009 ; Panuwet *et al.* 2012 ; Promsopha 2013 ; Lindberg Falk 2014). Historiquement les risques habituels touchant le pays sont liés à des événements climatiques ayant des répercussions principalement sur les récoltes : inondations, sécheresses, tempêtes (Barnaud 2005 ; Rigg et Salamanca 2009). À la suite des bouleversements majeurs survenus au niveau national et même régional, diverses études font état de nouveaux risques liés à plusieurs facteurs. D'une part, les dégradations environnementales (déforestation massive, pollutions...) provoquent des difficultés inédites (Hirsch 1987), et les changements survenus dans la pratique agricole engendrent des risques sanitaires, en particulier ceux liés à l'usage d'intrants chimiques (Panuwet *et al.* 2012). Cette modification du contexte agricole et environnemental amplifie, dans certains cas, un ensemble de risques préexistants. De plus, on assiste aux premiers effets du changement climatique : dérèglement des saisons, phénomènes météorologiques et naturels plus violents (Lasco *et al.* 2011 ; Marks 2011)... D'autre part, les évolutions économiques et techniques du monde rural et agricole sont à l'origine de risques économiques, en particulier pour les paysans : surendettement, fluctuation des prix, augmentation des coûts de production, etc (Barnaud 2005 ; Rigg et Salamanca 2009 ; Formoso 2018).

Après ce tour d'horizon des grandes évolutions sociétales de la Thaïlande lors des dernières décennies, il est temps d'évoquer le contexte précis dans lequel le lecteur sera plongé dans ce mémoire.

Le présent travail est basé sur une ethnographie de trois mois – de début septembre 2018 à début décembre 2018 – dans le village tai lue de Ban Nong Bua (บ้านหนองบัว), dans le sous-district de Pa Kha, du district de Tha Wang Pha, dans la province de Nan. Il s'agit de la région du nord du pays. La volonté de réaliser mon enquête ethnographique dans cette région est due à plusieurs raisons. Tout d'abord, même si le Nord-Est est la région la plus agricole du pays -

46,4% des exploitations du pays en 2013 selon l'Office national des statistiques (National Statistical Office Thailand éd. 2014) - l'agriculture revêt également une forte importance dans la région du nord – 22% des exploitations. Par ailleurs, au même titre que le Nord-Est, il s'agit essentiellement d'une agriculture de petits exploitants, dont au moins une partie des cultures est vouée à la subsistance. Enfin, à la suite de mon mémoire bibliographique écrit dans le cadre du Master 1, il m'a semblé que la littérature récente sur les évolutions agricoles portait majoritairement sur le Nord-Est, et que donc le choix du Nord présentait l'intérêt d'étudier ces évolutions récentes dans un autre contexte régional.

Ce lieu d'enquête a été trouvé grâce à un échange avec un professeur de l'université de Chiang Rai². Après exposition des objectifs de la recherche envisagée, le professeur en question me proposa plusieurs villages dans la province de Nan car selon lui cette province comportait d'importants risques, notamment dans le domaine de l'agriculture. Ban Nong Bua était l'un de ces villages. Le choix se porta vers lui car il correspondait à un certain nombre de critères que je m'étais fixé : un relatif éloignement vis-à-vis des centres urbains importants ; une communauté ethniquement thaïe (et non appartenant à une des nombreuses minorités ethniques peuplant la province et certains des villages proposés) ; une communauté résidant dans une vallée et pratiquant la riziculture humide. De plus, le professeur avait déjà séjourné dans le village et connaissait bien les employés du bureau de l'administration du sous-district et pouvait ainsi facilement me présenter.

Je fus accueilli par des employés de ce bureau. Le soir de mon arrivée, une réunion se tenait entre le maire, ses assistants, les anciens maires et assistants, ainsi que les personnalités impliquées dans la vie du village afin de préparer la réunion mensuelle du village du lendemain. Les raisons de mon séjour furent donc exposées à ces personnes. Le lendemain, je fus présenté par le maire aux villageois venus participer à la réunion. Entretemps, j'avais fait connaissance des personnes qui allaient m'héberger durant toute la durée de mon séjour : Pho Kamnan Then, et Me Nit. Le chef du foyer était l'ancien maire du village et l'ancien chef élu du bureau de l'administration du sous-district. Il connaissait tout le monde et était connu de tous, ce qui fut utile pour mon intégration parmi cette communauté. Je fus accueilli tel un fils par ce couple et ils me facilitèrent grandement les conditions de l'enquête.

² Ce fut rendu possible grâce au réseau de la directrice adjointe de l'Institut de Recherche sur l'Asie du Sud-Est contemporaine (IRASEC).

La méthodologie développée comporta deux volets principaux. D'une part, il s'est agi d'adopter une observation participante via une immersion dans la vie du village. J'ai donc participé le plus possible aux diverses activités collectives et individuelles entreprises par les villageois. J'ai assisté aux différentes cérémonies collectives qui se sont déroulées au temple durant mon séjour (jours du Bouddha, funérailles, pratiques religieuses visant à acquérir des mérites...). J'ai suivi les réunions, les présentations et les soirées portant sur la vie du village et sur le développement du tourisme. Mais surtout, j'ai accompagné les paysans aux champs pour la réalisation des diverses tâches agricoles. Avec leur aide, j'ai cultivé le riz, le piment, le maïs, etc. Grâce à cela, j'ai pu observer et apprendre quel était le quotidien des villageois, tant sur le plan religieux que communautaire et agricole. Il m'a été donné de noter les diverses cultures et techniques mises en place par les paysans, ainsi que les difficultés rencontrées. Mon implication dans les tâches agricoles a aussi fortement favorisé mon intégration auprès des villageois. Les différentes observations et remarques récoltées au cours de la journée étaient ensuite reportées dans un carnet de terrain.

Le second volet de la méthodologie développée consista en la récolte d'informations sur la composition des foyers ainsi que leur situation agricole et économique, par le biais de courts entretiens. Le contenu des entretiens reposait sur un questionnaire, réalisé par Bernard Formoso (cf annexe n°2), auquel j'ai ajouté une question sur la perception des risques par les paysans. Sur les 183 foyers du village, j'ai pu obtenir les informations de 182 foyers (un foyer refusa de répondre à mes questions). Tous les chiffres concernant le village qui seront utilisés ci-après proviennent de ce questionnaire. Cette série d'entretiens, outre l'obtention des données en soi, m'a permis de connaître et de me faire connaître de tous les villageois.

Au cours de l'enquête, quelques difficultés ont été rencontrées. La première est relative à la compréhension de la langue. Étant débutant dans l'apprentissage du thaï, ma compréhension des échanges verbaux fut partielle et ce d'autant plus que les villageois parlaient le dialecte des Tai Lue. Malgré les nets progrès réalisés lors du séjour, l'entière compréhension des discussions animées entre villageois m'était impossible. Ceci rendit ardue l'observation des différentes interprétations mobilisées par les habitants dans leur confrontation aux risques, dangers et incertitudes de leur existence. Néanmoins, les diverses hésitations que je pouvais avoir au cours de mon séjour, étaient réduites par les discussions a posteriori avec mon hôte, Pho Then (qui correspondrait à la figure de l'interlocuteur privilégié) durant lesquelles ce dernier prenait le temps de m'expliquer et de reformuler les énoncés, et les événements mal compris. La seconde difficulté majeure tint au caractère délicat de certains points du

questionnaire, dont quelques résultats ne sont que partiels. Il s'agissait précisément des questions portant sur les revenus des foyers. Si les diverses sources de revenus ont pu être identifiées sans problème, le montant exact de ces revenus et donc la proportion des revenus venant de telle ou telle source ont posé des difficultés (hésitations, refus de dévoiler, ignorance du montant ...), rendant les quelques informations récoltées sur ce point inexploitable. Elles ne compteront donc pas parmi les statistiques présentes dans ce mémoire. Enfin, certains événements religieux (rites à l'esprit du système d'irrigation et à l'esprit tutélaire du village) n'ont pas pu être directement observés car leurs dates ne correspondaient pas à la période pendant laquelle j'ai séjourné dans le village. Ces pratiques religieuses m'ont donc été décrites par les villageois. Mises à part ces quelques difficultés, la recherche put être menée sans souci, tant les villageois rendirent aisés mon intégration et mon travail.

Ma recherche se veut être une contribution à l'étude des risques en contexte thaïlandais sur la base de cette expérience de terrain dans le village de Nong Bua. Elle se positionne ainsi dans une approche culturelle des risques et vise à comprendre les interprétations locales de ces phénomènes grâce à l'étude des éléments culturels, religieux et socio-économiques du village. Prenant en compte les évolutions globales de la société thaïe, il s'agit ici d'illustrer comment celles-ci peuvent se manifester à une échelle locale. Il s'agit en outre de mettre en évidence la multiplicité des moyens mis en œuvre par les villageois pour s'accommoder des nouvelles données de leur environnement socio-économique, notamment dans les façons de se protéger des risques. Ces moyens sont tantôt individuels, tantôt collectifs. Ils peuvent être internes ou externes (par externe, j'entends un moyen de prévention d'un risque qui passe par une institution ou un acteur extérieur au village et sur lesquels le villageois n'a pratiquement aucune prise). Enfin, ces moyens sont tant techniques et sociaux que cosmologiques et religieux. Par ce biais, cette recherche espère apporter sa pierre à l'édifice de l'étude anthropologique des risques et de la compréhension des perceptions et des gestions des risques par les paysans en Thaïlande, dans une période charnière tant par les évolutions sociales et économiques du pays que par les effets de dégradations environnementales et les prémises d'un changement climatique, contribuant à créer un contexte suscitant de nombreuses inquiétudes. Enfin, il s'agit aussi de voir comment, prise dans un tel contexte, une communauté villageoise peut maintenir ou non, préserver ou modifier sa capacité d'action et sa pertinence. L'objectif est donc d'amener à une meilleure compréhension du monde rural thaïlandais contemporain et des façons qu'ont

les gens de vivre la période de bouleversements dans laquelle ils sont, par le prisme de l'étude des risques et incertitudes caractéristiques de cette période.

Ainsi, je tenterai de donner des éléments de réponse à la question suivante : comment, en ce début de XXIème siècle, dans un contexte de dépendance socio-économique envers l'extérieur et de bouleversements de l'agriculture, la communauté de Ban Nong Bua fait face aux risques économiques, environnementaux et climatiques qui la menacent ainsi qu'aux incertitudes liées à son avenir ? L'enjeu est d'abord de préciser l'état actuel de la communauté villageoise, de constater les effets des tendances générales de la société thaïe dans ce village, et à travers cela, d'entrevoir un ensemble de vulnérabilités en découlant. Ensuite, ces vulnérabilités étant dégagées, il sera possible de comprendre les nouveaux risques et incertitudes affectant le village, ouvrant ainsi la possibilité à l'établissement de liens entre l'état actuel de Ban Nong Bua, la nature de ces périls et les façons d'y remédier localement.

La première partie sera consacrée à une description la plus exhaustive possible de la situation actuelle du village de Nong Bua, tant sur le plan social qu'économique et agricole. Je montrerai dans cette partie, que l'état actuel du village est marqué par une dissociation relative de la communauté et un reflux de l'agriculture qui participent à créer une période de forts bouleversements. Dans la seconde partie, j'aborderai l'éventail des risques et incertitudes auxquels sont confrontés les habitants ainsi que les multiples moyens qu'ils mobilisent pour s'en prémunir. Nous verrons qu'un certain nombre des menaces frappant aujourd'hui le village soit découlent de, soit sont amplifiées par le contexte socio-économique et agricole actuel. Par ailleurs, je tenterai d'exposer une certaine tendance vers une modification des modes de prévention et de protection vis-à-vis des diverses menaces qui témoigne d'une adaptation des habitants à leur situation contemporaine et qui se manifeste par un appui de plus en plus fort sur des structures et des institutions supra-villageoises.

Première partie – Une communauté villageoise thaïlandaise au XXIème siècle : une imbrication croissante dans les logiques modernes de la société thaïlandaise

Chapitre 1 – Présentation : le village de l'étang aux lotus

1) Description de l'environnement du village

Avant de décrire les caractéristiques principales du village, il convient de présenter brièvement le contexte régional dans lequel il s'inscrit.

Ban Nong Bua est situé dans la région nord du pays. Comme mentionné en introduction, cette région est caractérisée par une géographie de type montagneux. Entre les différentes montagnes, de nombreux cours d'eau s'écoulent offrant ainsi des ressources hydrauliques abondantes. C'est dans cette région que se trouvent les quatre principaux affluents du fleuve Chao Phraya qui alimente toute la plaine centrale. La rivière Nan en fait partie et prend sa source dans la province du même nom. La région jouit donc d'un réseau hydrographique de qualité. Sur le plan démographique, la région nord compte environ 12 millions d'habitants en 2017 (National Statistical Office Thailand 2017). La province de Chiang Mai est la plus peuplée avec aux alentours de 1,7 millions d'habitants (*ibid*). La ville de Chiang Mai est d'ailleurs le centre urbain le plus important de la région, tant démographiquement qu'économiquement, et attire un nombre croissant de population en provenance des autres provinces. Plusieurs foyers du village de Nong Bua ont des enfants travaillant ou étudiant à Chiang Mai, située à 5h30 de route. Sur le plan agricole, toujours d'après les chiffres du NSO en 2013, la région nord est la seconde région en termes du nombre d'exploitations (22% de toutes les exploitations du royaume) et de la superficie totale de celles-ci (23,6%) derrière le Nord-Est (National Statistical Office Thailand éd. 2014). En 2018, 45,4% de la population active travaille dans le secteur agricole (National Statistical Office Thailand 2018a).

Sur le plan culturel, la région nord se distingue par son dialecte dit kham muang (qui comporte des variations internes). Ce dialecte a son propre système d'écriture mais aujourd'hui très peu de personnes sont capables de le déchiffrer, l'alphabet du siamois étant utilisé. La majorité de ses habitants sont dénommés Thai Yuan. La région abrite aussi une importante diversité de minorités ethniques peuplant les montagnes. Historiquement, la région nord était regroupée sous le royaume de Lanna (littéralement royaume du million de rizières), jouissant malgré sa vassalité au Siam, d'une forte autonomie. Le royaume de Lanna était divisé en plusieurs *muang*, des cités contrôlées par des seigneurs locaux exerçant leur autorité dans une aire plus ou moins élargie autour d'elles. Le *muang* principal était celui de Chiang Mai. Nan constituait également un *muang*. Cette organisation politique autour d'un centre est une caractéristique des sociétés thaïes (Formoso 2000 : 47-48). Le royaume de Lanna prit fin à la suite de la nouvelle politique administrative initiée par le roi Chulalongkorn à la fin du XIX^{ème} siècle. Cette réforme établit des frontières fixes, notamment sous la pression des puissances coloniales française et anglaise, et mit fin progressivement au régime de vassalités au profit d'une administration centrée entièrement sur la capitale, Bangkok (Wyatt 2003 : 166).

La province de Nan se situe au nord-est de la région, à la frontière avec le Laos (cf la carte de la figure 1). C'est une province relativement peu peuplée puisqu'avec moins de 500 000 habitants, sa densité de population n'est que de 42 habitants au km² (National Statistical Office Thailand 2017)³. Le district où se situe le chef-lieu de la province (c'est-à-dire la ville de Nan) rassemble environ 84 000 habitants, dont 23 000 au sein de la ville (National Statistical Office Thailand 2012). C'est une province fortement agricole puisqu'en 2010, 68,4% de la population active travaille dans le secteur agricole⁴. Comme expliqué précédemment, Nan faisait partie du royaume de Lanna, dont il constituait un *muang* à part entière. Le dialecte du kham muang y est parlé.

Géographiquement, la province est divisée longitudinalement par la rivière éponyme. Le territoire est en fait organisé de manière plutôt symétrique autour de cet axe que constitue la rivière. De part et d'autre de la rivière, des plaines et des bassins aux terres fertiles s'étendent, jusqu'à ce que le terrain s'élève pour laisser place à des montagnes à l'ouest et à l'est de la province. Il s'agit donc d'une grande vallée. La majorité de la population se trouve dans la zone

³ Ce chiffre pour le pays dans son ensemble s'élève à 129 habitants au km² (*ibid*).

⁴ Ce chiffre est sans doute à revoir à la baisse, étant donné que lorsqu'on regarde les chiffres sur ce point pour la région nord, on observe une nette baisse entre 2010 et 2018. Je n'ai pas trouvé de chiffres plus récents pour la province de Nan mais il est fort probable que ce pourcentage ait suivi la même tendance.

des plaines. Les montagnes sont très peu peuplées. Entre autres, quelques minorités ethniques y habitent.

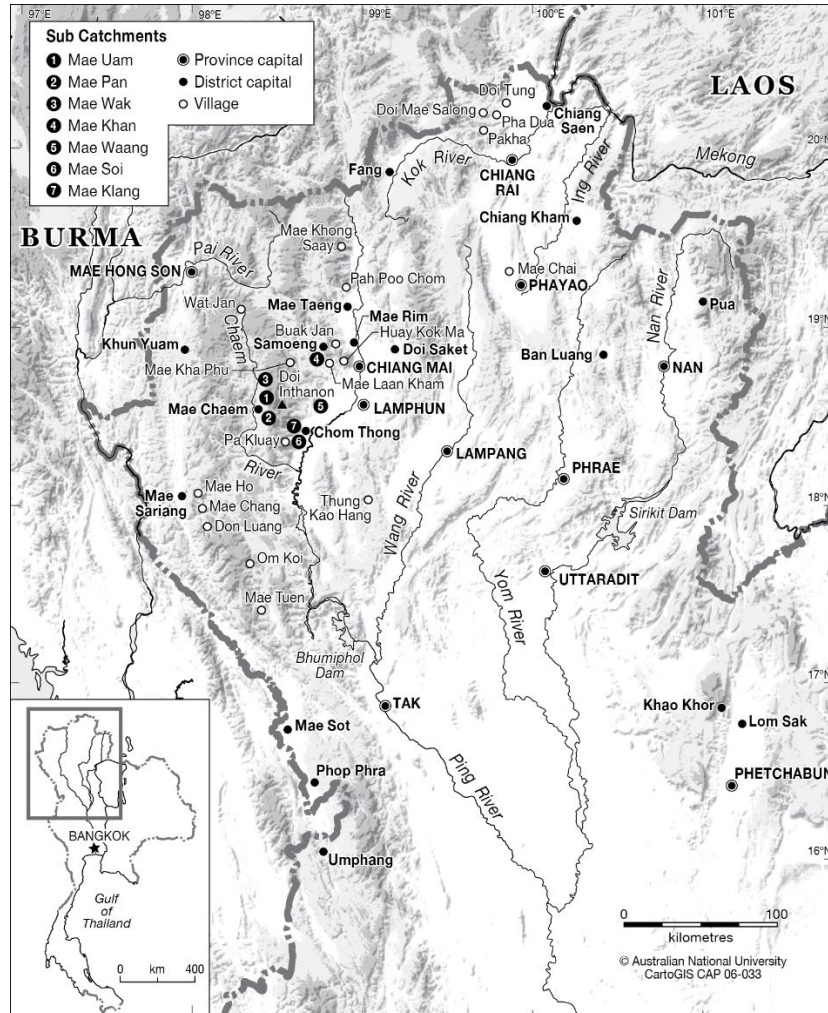


Figure 1 Carte du nord de la Thaïlande (Source : Carto GIS Services, College of Asia and the Pacific, The Australian National University)

La ville de Nan constitue le seul véritable centre urbain de la province. Elle se situe à environ 700km de Bangkok. Il y a un petit aéroport avec des liaisons journalières en direction de la capitale. Étant l'unique centre urbain, elle attire de nombreuses personnes habitant le reste de la province que ce soit pour le travail, l'éducation ou le divertissement. Concernant Ban Nong Bua, plusieurs foyers envoient leurs enfants dans des écoles plus huppées à Nan et des jeunes venant du village y résident pour leurs études ou leur travail. Néanmoins, peu de villageois font l'aller-retour régulièrement avec cette ville. Le village étant séparé de 50km de la ville et la plupart des villageois ne possédant comme véhicule que des deux-roues motorisés,

le trajet est trop compliqué pour pouvoir s'y rendre souvent. Seuls ceux qui possèdent des voitures peuvent se le permettre. Cependant, la ville reste relativement accessible puisqu'une route assez large longeant la rivière la relie au district de Tha Wang Pha.

Nous nous rapprochons petit à petit du village et évoquons maintenant son district. Le district de Tha Wang Pha, situé donc à une cinquantaine de km au nord du chef-lieu de la province et en amont de la rivière, compte aux alentours de 46 000 habitants, dont 5000 dans la petite ville de Tha Wang Pha (National Statistical Office Thailand 2012). La ville de Tha Wang Pha se situe à environ 5 km du village, en amont de la rivière Nan et sur sa rive gauche, soit sur la rive opposée à celle de Ban Nong Bua. C'est le centre urbain le plus proche du village, facilement accessible depuis la route principale qui mène à celui-ci. Si la ville de Tha Wang Pha reste modeste par sa taille, elle comporte néanmoins pléthores de services et de commerces en tout genre. On y trouve le marché où s'y vendent de nombreux produits (légumes, fruits, viande, poisson, plats cuisinés, desserts, vêtements, chaussures, tickets de loterie...), de nombreux magasins alimentaires vendant au détail et en gros, et de nombreux restaurants et échoppes. La majeure partie des commerces se situe le long d'une route qui traverse toute la ville. En outre, des petits commerces proposent tout type de produits : vêtements traditionnels et locaux, produits d'entretien, chaussures, tissus, produits agricoles (engrais, graines, intrants chimiques, nourriture pour animaux...), produits ménagers et électroménagers, papeterie. On trouve également des enseignes nationales et internationales (banques, 7-eleven, tesco-lotus...), plusieurs magasins d'informatique que ce soit des cyber-cafés, des magasins de photocopies et d'impression, ou encore des commerces vendant téléphones dernier cri et ordinateurs ainsi que les offres internet et mobiles des opérateurs nationaux. Tha Wang Pha accueille des services administratifs tels que la poste centrale, le commissariat de police principal, l'hôpital, une bibliothèque, la coopérative agricole, un bureau de la Banque pour l'Agriculture et les Coopératives Agricoles (BACA) ainsi que plusieurs écoles et lycées. C'est aussi, bien évidemment, le lieu d'implantation du bureau administratif du district de Tha Wang Pha.

En outre, c'est dans cette ville que se déroulent les événements extraordinaires (festivals, concerts...). D'ailleurs, le premier weekend après mon arrivée, un festival de course de pirogues a eu lieu et une foire avec de nombreux étals s'était installée sur un grand espace vide. Les allées étaient noires de monde venant de tous les environs.

Tha Wang Pha est donc le centre urbain constituant le premier lien avec le reste de la société thaïlandaise pour les villages alentours. Mises à part les personnes les plus âgées, tous les villageois de Ban Nong Bua se rendent régulièrement et fréquemment à Tha Wang Pha, au

moins plusieurs fois par semaine. Au contraire de la ville de Nan, elle est en effet accessible à presque tous les villageois, puisque se situant à environ 5 kms, il est facile de s'y rendre à l'aide d'un scooter, véhicule détenu par la quasi-totalité des foyers du village. Tha Wang Pha est donc de loin le centre urbain le plus fréquenté par l'habitant de Ban Nong Bua. Plusieurs villageois (71 exactement, soit 21,5% de la population active), notamment ceux de la plus jeune génération, travaillent dans cette ville, qu'ils soient employés de l'administration, de l'hôpital, de banque, ou bien qu'ils y tiennent un commerce ou une échoppe. Les autres villageois y vont pour acheter les produits ou services dont ils ont besoin.

Géographiquement, la région de Tha Wang Pha est décrite comme un bassin. Traversée par la rivière Nan en son milieu ainsi que par de nombreux ruisseaux, cette région a des ressources abondantes en eau. Similairement à la géographie de la province, on retrouve de part et d'autre de la rivière Nan des plaines où un ensemble assez dense de villages et de rizières s'éparpillent. Comme présenté dans la figure 2, on peut voir une forte concentration de champs agricoles le long de la rivière Nan. Le village de Nong Bua se trouve au centre de la carte, au niveau où la rivière tourne vers la gauche⁵. Adjacent à Ban Nong Bua, se trouve un autre village, Ban Don Kaew. Au nord, il y a le village de Ban He et au nord-est, dans le coin supérieur droit de la carte, le village de Ban Tha Kam. C'est par ce dernier que passe la route menant à Tha Wang Pha. Enfin, au sud-ouest du village, dans les premières hauteurs, s'étend le village de Ban Khua.

Outre la rivière, la carte montre la présence d'autres points d'eau. Il s'avère que les trois étangs aux formes incurvées, ressemblant en effet aux méandres d'un cours d'eau, sont en fait les traces d'anciens lits de la rivière, comme souligné par Yuji Baba (Baba 2009 : 54). Le débit de la rivière Nan est très fort, et durant la saison des pluies, des inondations arrivent très fréquemment, facilitant ainsi le déplacement du lit de la rivière. Un tel phénomène se produisit il y a une vingtaine d'années et força quelques habitants du village voisin de Don Kaew à déménager. L'étang situé au nord-est du village, et dont la forme rappelle un fer à cheval, se nomme Nong Luang, le grand étang. L'étang situé juste à l'ouest du village formant presque un angle droit, est l'étang aux lotus, Nong Bua, qui donna donc son nom au village. Par ailleurs, on aperçoit également dans les collines à l'ouest du village, l'étang de Huay Phut qui est en vérité un réservoir. J'aurai l'occasion d'y revenir dans le chapitre prochain, mais c'est à partir de ces trois étangs que provient l'eau alimentant le système d'irrigation en place dans le village.

⁵ Comme pour la majorité des cours d'eau en Thaïlande, la rivière Nan s'écoule du nord vers le sud.



Figure 2 Vue aérienne du bassin de Tha Wang Pha (Courtoisie d'Onkamon Nilanon)

2) Description du village : vue d'ensemble

Il convient maintenant de s'attarder sur le cas du village de Nong Bua, en présentant ses caractéristiques principales.

Le village de Nong Bua est une communauté de Tai Lue. Linguistiquement, le tai lue est une branche de la famille des langues tai-kadai. Les villageois entre eux parlent le tai lue. Ce dernier est très proche du dialecte kham muang parlé dans le nord de la Thaïlande. Il n'y a donc aucun souci d'intercompréhension. Par ailleurs, tous les villageois savent parler le thaï standard, celui enseigné à l'école, et l'emploient particulièrement avec des touristes ou des

employés de l'administration. Culturellement, ils sont là aussi très proches de leurs voisins immédiats, les Thaïs du nord ou Yuan. Quotidiennement, il n'y a donc pas de spécificités tai lue qui démarqueraient le village de Nong Bua des autres villages alentours.

On retrouve des communautés tai lue dans plusieurs pays d'Asie du Sud-Est, dont le Laos et la Thaïlande mais surtout dans la province du Yunnan en Chine. En fait, sont tai lue les communautés provenant de l'entité politique du Sipsong Panna (littéralement douze mille rizières) qui se situe maintenant dans le Yunnan (Michaud 2006 : 146-147). Il s'agissait d'un royaume taï indépendant au même titre que le royaume de Lanna, avec lequel d'ailleurs il entretenait de nombreuses relations (commerciales, politiques, conflictuelles). Comme tous les royaumes taïs, il était divisé en plusieurs *muang*, des cités dominées par des seigneurs locaux vassaux du chef du Sipsong Panna mais bénéficiant d'une réelle autonomie. Il parvint à conserver une relative indépendance jusqu'au milieu du XXème siècle. Suite à l'établissement des frontières internationales entre les pays de la région et à la constitution de la République populaire de Chine en 1949, le territoire du Sipsong Panna perdit sa souveraineté (Michaud 2006 : 217-218). À l'heure actuelle, il constitue une région autonome et les Tai Lue sont groupés dans une des nombreuses nationalités reconnues par l'État chinois.

La majorité des Tai Lue résidant aujourd'hui en Thaïlande sont arrivés du Sipsong Panna au XIXème siècle. À l'époque, le royaume de Lanna dans le nord de la Thaïlande sortait de deux siècles de domination birmane. Quand les Birmans partirent, ils laissèrent un pays dévasté et dépeuplé. Le dirigeant du Lanna décida alors de s'approvisionner en hommes selon la politique de « mettre le riz dans les rizières, mettre les hommes dans les *muang* » (Cohen 1998 : 53 ; Baba 2009 : 51). Le Sipsong Panna fut l'un des lieux d'où vinrent ces hommes. Cette tactique de déportation des populations est un phénomène courant dans les guerres d'Asie du Sud-Est où la ressource en hommes est rare.

Les villageois de Ban Nong Bua sont originaires du Muang La au Sipsong Panna. Ils semblent aussi avoir migré dans le courant du XIXème siècle (difficile de dire quand exactement) mais leur migration ne résulte pas d'une déportation forcée. Tel que cela me fut raconté par l'ancien maire du village, mon hôte, et comme confirmé par Yuji Baba⁶, leur installation dans le bassin de Tha Wang Pha fait suite à une dispute interne entre deux factions s'affrontant pour le pouvoir du Muang La (Baba 2009 : 52-53). Le camp du prétendant qui

⁶ Yuji Baba est un ethnologue japonais qui étudie depuis de longues années les villages lue de Tha Wang Pha. Ses recherches sont une précieuse source d'information, notamment pour comprendre certaines évolutions du village de Nong Bua. Elles seront donc fréquemment mentionnées dans ce mémoire.

perdit la bataille dut s'exiler. Les villageois sont les descendants de ces exilés. Néanmoins, Ban Nong Bua n'est pas le seul village tai lue dans le district de Tha Wang Pha. Il en existe deux autres : Ban Don Mun au sud-ouest de Nong Bua ; et Ban Ton Hang légèrement au nord-est sur l'autre rive de la rivière. Ces trois villages tai lue ont tous été fondés par les descendants de cette troupe défaite au XIX^{ème} siècle. Pour les habitants de Ban Nong Bua, c'est leur village qui fut fondé en premier, les deux autres ayant été fondés juste après par des personnes en quête d'autres terres. Cependant, Yuji Baba raconte que cette vision n'est pas partagée par les deux autres villages. Lui-même pense pour plusieurs raisons que c'est plutôt le village de Don Mun qui fut fondé en premier (Baba 2017 : 60). Quoi qu'il en soit, la question de savoir lequel de ces trois villages est le plus ancien nous importe peu ici. Il convient simplement de retenir que le village de Ban Nong Bua fait partie d'une communauté de Tai Lue qui englobe plusieurs villages.

L'histoire de la migration des Tai Lue à Tha Wang Pha et l'attachement à leur terre d'origine qu'est le Sipsong Panna sont rappelés tous les trois ans lors du rite dédié à l'esprit protecteur Chao Luang Muang La. Ce personnage correspond à un de leurs chefs du temps où ils vivaient encore au Sipsong Panna. Depuis 1984, une statue le représentant a remplacé l'autel sous la forme d'une maison qui lui était consacré (Baba 2009 : 53). Cette statue se trouve à Ban Nong Bua sur une place et est décrite comme un « monument » (*anusawari*, cf figure 3). Elle se situe à l'interface de la zone des habitations et du début d'une partie de l'espace rizicole (cf le numéro 9 sur la carte de la figure 4). Le rituel a lieu sur cette place au début du mois de décembre, soit quand le cycle rizicole vient de se terminer, les récoltes étant censées être faites. Historiquement, ce rite implique les trois villages tai lue de Tha Wang Pha. Par ailleurs, toute une série d'esprits « inférieurs » intervient dans le rite. En effet, à chaque foyer est associé un esprit d'un de leurs ancêtres, qui faisait partie du groupe ayant été contraint à l'exil (Baba 2011 : 12). Cependant, Yuji Baba explique qu'à partir des années 1990, plusieurs changements ont touché le rituel et qu'à la suite d'un conflit opposant Ban Nong Bua avec Ban Don Mun concernant les bénéfices de projets touristiques, une séparation du rituel a eu lieu (Baba 2009 : 54). Ban Don Mun organise désormais son propre rituel et ne participe plus à celui se déroulant à Ban Nong Bua. J'aurai l'occasion de revenir vers la fin de ce travail sur le contenu, les implications et les évolutions de ce rituel. Présentement, il s'agit de comprendre que cet esprit tutélaire est un des facteurs importants de l'identité tai lue de Ban Nong Bua.



Figure 3 La statue du Chao Luang Muang La (Photo de l'auteur).

Mais qu'est-ce que l'identité tai lue au juste ? Quelles sont ses spécificités ? De nombreux auteurs se sont penchés sur cette question. M. Moerman s'est interrogé sur les raisons poussant la communauté tai lue de Ban Ping dans la province de Chiang Rai en Thaïlande à se considérer comme tel (Moerman 1965). Alors que selon les critères en vigueur à l'époque pour distinguer les différents groupes ethniques, cette communauté appartiendrait aux Thaïs du Nord, les Yuan, Moerman observe que les habitants du village se considèrent Tai Lue et de même les villages alentours les désignent comme Lue. Il affirme alors que les critères « objectifs » ne sont pas pertinents et que le travail de l'ethnologue est de dégager les critères pertinents pour la communauté en question. Pour les habitants de Ban Ping, il conclut que leur identité tai lue est surtout liée à leur migration récente et à leur rattachement à l'entité politique du Sipsong Panna (Moerman 1965 : 1219). C. Keyes a par la suite repris le travail de Moerman mais s'est attaché à comparer la situation des Tai Lue selon le contexte national dans lequel ils s'inscrivent (Keyes 1992). Selon lui, être Tai Lue désormais ne signifie plus la même chose pour des Lue habitant en Thaïlande que pour ceux résidant en Chine ou au Laos. En effet, il insiste sur l'influence des politiques propres à chaque État sur la façon de concevoir son identité. En Chine, les Tai Lue habitent dans la région autonome du Xishuangbanna, le nom chinois du Sipsong Panna. Ils sont groupés dans la nationalité des Dai qui comprend plusieurs groupes taïs mais dont certains présentent des différences majeures avec les Lue, notamment sur les plans religieux et linguistique. Toutes les politiques promouvant le tourisme et la mise en valeur de

l'authenticité culturelle des nationalités, se basent sur ces distinctions et sur les critères instaurés et reconnus par l'État chinois. C. Keyes explique alors que les communautés lue s'adaptent à ce contexte particulier et adoptent des pratiques qui ne leur sont pas habituelles dans le but de se conformer avec l'image que les touristes souhaitent rencontrer (Keyes 1992 : 19).

La situation des Tai Lue est bien différente en Thaïlande où ils sont intégrés dans la communauté nationale thaïe par l'État. Ils ne sont pas distingués comme peuvent l'être les multiples communautés montagnardes présentes dans la région nord. L'identité lue en Thaïlande fait alors référence, comme l'avait souligné Moerman, à une précédente appartenance à une entité politique spécifique. Néanmoins, depuis la fin du XX^{ème} siècle, le gouvernement thaïlandais a mis en place des politiques de patrimonialisation visant à promouvoir et à prendre en compte les cultures locales, dans une logique de développement. Les cultures locales (et ce fut le cas pour celle des Tai Lue) sont désormais considérées comme des variantes de l'identité et de la culture nationales (Cohen 1998 : 56). Ces politiques ont eu pour conséquence de rendre pertinente l'identité lue dans le cadre de ces efforts pour souligner la culture locale et développer le tourisme. Ainsi, les termes tai lue sont devenus en quelque sorte un label permettant de gagner des places dans la course aux projets de développement initiés par le gouvernement. C'est exactement ce qui se produit dans le village de Nong Bua. En effet, quotidiennement être Tai Lue pour les villageois ressort non plus d'un attachement à une terre d'origine, ni même à l'histoire de leur migration, mais bien aux vêtements, nourritures et artefacts lue mis en avant lors des contacts avec des touristes ou des employés de l'administration. L'identité lue est alors une identité mercantile ou « marketable identity » (Keyes 1992 : 35). Comme justement souligné par Yuji Baba, elle ne se pose pas au niveau individuel pour les villageois, et sert désormais de marqueur de démarcation du village de Nong Bua par rapport aux autres dans un contexte de compétition inter-villageoise pour l'obtention de projets et d'aides du gouvernement et l'attrait des touristes : « being Lue is no longer ethnic identity at the individual level in daily life, but a strategic label at the village level » (Baba 2017 : 61).

Ceci étant dit, venons-en maintenant à la description de l'organisation spatiale du village. Comme indiqué sur la figure 2, il se situe le long de la rivière Nan. Néanmoins, il ne s'organise pas autour de celle-ci. Il n'y a pas vraiment de centre géographique dans le village. Il est divisé en cinq quartiers. La plupart des maisons sont séparées par des barrières et des murets. Cependant, les barrières sont laissées ouvertes toute la journée, qu'il y ait quelqu'un ou

non. Elles ne sont fermées que la nuit. Il existe également des pâtés de maison, non séparés par une quelconque barrière. Bien souvent, il s'agit de membres d'une même famille. Les maisons sont essentiellement de trois types. Il y a les maisons de style traditionnel, en bois et sur pilotis. Ensuite, il y a des maisons, qui à la base, étaient de style traditionnel mais dont le rez-de-chaussée, la partie au niveau des pilotis, a été aménagé en pièces habitables, par la pose de murs en ciment. La large majorité des maisons correspond à ce type. Enfin, une partie des maisons sont bâties entièrement en ciment et de plain-pied. Ce sont les maisons modernes, ou villas, décrites dans certains écrits (Formoso 2016). Elles sont possédées par les villageois aisés, en mesure de s'endetter d'une importante somme. Elles comportent tous les critères de la modernité recherchés par les Thaïlandais, à commencer par la climatisation. Par ailleurs, certaines maisons ne sont pas habitées. Dans la plupart des cas, elles appartiennent à des personnes qui ont migré vers les centres urbains pour y travailler et y vivre.



Figure 4 Photo d'une carte du village⁷ (Photo de l'auteur).

Outre les habitations, le village comporte quelques commerces. Il y a deux petites épiceries : une à l'entrée du village le long de la route principale (cf le n°14 sur la carte de la

⁷ Le nord est indiqué par la flèche rouge en bas à droite.

figure 2) ; l'autre en plein cœur du village (cf n°10). Cette dernière est gérée collectivement. Non loin de la première épicerie, on trouve un café (cf n°13). Il est à noter qu'une autre épicerie, un café et un petit restaurant sont présents à Ban Don Kaew, le village adjacent. Il y a par ailleurs un magasin (cf n°12) vendant des produits agricoles (engrais, semences, intrants chimiques...). De plus, deux boutiques (cf n°3 et 5), l'une en face du temple et l'une derrière, vendent des produits locaux (nourriture, vêtements, babioles...) destinés aux touristes. Enfin, le dernier commerce est une petite entreprise de vêtements fabriqués sur place avec des métiers à tisser et qui comprend également une boutique (cf n°7).

On trouve une modeste distillerie servant à fabriquer l'alcool de riz consommé localement, ainsi qu'un atelier communautaire où sont confectionnés les divers produits alimentaires à base d'algues (cf n°3). Il s'agit d'une spécialité locale. Les algues sont cultivées dans les différents canaux traversant le village et dans la rivière Nan. Elles sont particulièrement mises en avant dans les médias de présentation de la communauté et sont en vente dans les boutiques pour touristes à côté du temple.

En plein centre du village se trouve l'école primaire⁸, qui ne rassemble, toutes classes confondues, que 24 élèves (cf n°4). Elle sert aussi d'école primaire au village voisin de Don Kaew. Il existe aussi un lycée à Ban Nong Bua mais celui-ci est excentré puisqu'il se situe sur la colline à l'ouest du village (cf n°17). Cinquante élèves environ y sont inscrits, mais aucun ne vient de Ban Nong Bua⁹.

Enfin, le bâtiment principal du village, qui en constitue incontestablement le cœur, est le temple, Wat Nong Bua (cf n°1). Il est organisé en enceinte séparée par des murs, et comporte plusieurs bâtiments. Tout d'abord, on y trouve l'édifice religieux qu'est le *wihan* à l'intérieur duquel se passe une grande partie de l'activité religieuse du village (cf figure 5). Il s'y déroule la cérémonie du jour de Bouddha qui tombe une fois par semaine, *wan phra*. C'est aussi l'attraction principale du temple pour les touristes de passage car il contient des peintures murales célèbres¹⁰. Un autre bâtiment cette fois-ci beaucoup moins utilisé, est le *ubosoth*. Il est ouvert uniquement lors des cérémonies d'ordination. Vers l'arrière du temple, il y a d'un côté deux maisons traditionnelles transformées en musée montrant l'habitat et le mobilier « typiques » des Tai Lue. Sous les pilotis, quelques métiers à tisser sont installés. De l'autre

⁸ Le système éducatif thaïlandais divise l'école en deux temps : le *prathom* de 6 à 12 ans, ici nommé le primaire, et le *mathayom* de 12 à 18 ans, ici nommé le lycée.

⁹ Du moins, c'était le cas lors de mon séjour.

¹⁰ Ces peintures murales ont été réalisées par le même artiste que celui qui a peint les murs du wat phumin dans la ville de Nan.

côté, il y a des toilettes publiques ainsi qu'une cuisine communautaire où sont préparés les repas lors de fêtes ou de cérémonies mais aussi quotidiennement pour les moines¹¹. Un des autres bâtiments est justement la résidence des moines et novices, le *kuthi*. En tout, le village compte actuellement deux moines (dont l'abbé) et quatre novices. Les moines sont originaires de Ban Nong Bua. En revanche, les novices viennent d'autres endroits de la province. Enfin, le dernier édifice présent dans l'enceinte du temple est le *sala kanprian*. Cette salle sert normalement de lieu d'études pour les moines mais dans les faits elle fait office de salle communautaire. Il arrive que parfois une cérémonie spécifique y ait lieu¹², mais la plupart du temps cette salle sert de lieu de réunion pour les villageois que ce soit pour discuter de la politique locale, pour accueillir des employés de l'administration ou pour inaugurer des projets touristiques. Mis à part le temple, il y a également un autre bâtiment religieux en dehors de la zone des habitations (cf n°18). C'est le lieu où les funérailles ont lieu et où le corps du défunt est incinéré.



Figure 5 L'édifice du wihan (Photo de l'auteur)

Sur le plan de l'organisation politique, le village est dirigé par un maire élu par les habitants. S'il n'est pas contesté, celui-ci peut rester en place jusqu'à ce qu'il décide de prendre sa retraite. Il n'y a pas de mandat fixe. Le maire actuel du village est une femme. Elle a pris ses

¹¹ Contrairement à la coutume, les moines du village ne vont pas demander l'aumône le matin dans les rues.

¹² C'est notamment le cas des veillées funèbres.

fonctions en 2015. Néanmoins, le personnage détenant probablement la plus forte autorité est l'ancien maire du village, et aussi ancien chef-élu du sous-district¹³. Malgré le fait qu'il soit maintenant retraité, il exerce toujours une influence incontestable sur l'orientation politique du village et est invité régulièrement à tenir des discours. Les villageois l'appellent encore par son titre de chef élu du sous-district, *pho kamnan*. Mis à part ces deux personnes clefs, il y a un conseil du village qui se réunit régulièrement, composé d'anciens maires, des aînés du village ainsi que d'assistants du maire. Ce conseil tient notamment séance la veille de chaque réunion mensuelle censée regrouper des représentants de tous les foyers du village pour discuter des futures orientations à prendre et évoquer les problèmes. Si nécessaire, des décisions sont prises à la suite d'un vote à main levée. Au niveau villageois donc, la vie politique s'organise sur un mode plutôt démocratique, marqué par une recherche de consensus, caractéristique commune aux villages thaïlandais (Formoso 2000 : 85 ; Poupon 2010 ; Taillard 1977).

La grande majorité des champs cultivés par les habitants se situent à la périphérie du village. En direction de l'ouest, on trouve plusieurs parcelles qui s'étendent jusqu'à la colline. C'est aussi dans cette direction que se situe l'étang de Nong Bua. Si on continue sur la petite route qui amène à l'étang, on trouve d'autres champs mais également des jardins avec des arbres fruitiers. Une autre grande partie des champs figure autour de l'étang de Nong Luang et de part et d'autre de la route principale qui part en direction de Tha Wang Pha. Il y a quelques champs entre deux quartiers du village le long du canal provenant de l'étang au lotus et qui traverse le village avant de se jeter dans la rivière.

Pour finir, je présente quelques données démographiques afin de donner au lecteur la mesure du village. Ban Nong Bua compte 515 habitants¹⁴ (permanents) répartis en 183 foyers¹⁵. On atteint donc une moyenne de 2,8 personnes par foyer. La population du village est nettement vieillissante puisque les individus âgés de 60 ans ou plus constituent 42% de la population totale. Ce chiffre est de 45,6% pour les 18-59 ans¹⁶ et seulement de 12,4% pour les moins de 18 ans. Le constat est alors clair. Le vieillissement de la population rurale thaïlandaise, décrit par de nombreux auteurs (Knodel et Saengtienchai 2007 ; Rigg *et al.* 2012 ; Formoso 2018), est

¹³ Il s'agit en outre de mon hôte.

¹⁴ Si on prend en compte, les deux moines et les quatre novices, on arrive à 521 habitants. Mais du fait de la particularité de leur statut, j'ai préféré les exclure des données statistiques.

¹⁵ Tous les chiffres portant sur le village de Nong Bua sont tirés des résultats du questionnaire évoqué en introduction.

¹⁶ Sur cette tranche d'âge, la large majorité est plus proche de 59 ans que de 18 ans.

incroyablement prononcé dans le cas de Ban Nong Bua. Quand on est sur place, l'absence de jeunes adultes saute aux yeux. Nul besoin de statistiques pour remarquer cela. En l'occurrence, les jeunes adultes, c'est-à-dire les enfants d'un bon nombre de chefs de foyer du village, résident et travaillent dans des centres urbains que ce soit dans la province de Nan, dans la région nord ou bien à Bangkok. 71,6% des foyers ont au moins un enfant habitant à l'extérieur du village. En tout, le nombre d'enfants de chefs de foyer du village habitant ailleurs s'élève à 210, c'est-à-dire l'équivalent de 40,8% de la population actuelle du village. Il y a donc un éclatement géographique des familles, phénomène commun au monde rural thaïlandais (Rigg *et al.* 2012). En raison de l'exode rural des jeunes générations, de nouveaux foyers jusque-là atypiques ont émergé. C'est tout d'abord le cas des foyers à saut générationnel, dont la présence est aussi attestée dans d'autres contextes villageois (Knodel et Saengtienchai 2007 ; Formoso 2016 ; Yuko et Rambo 2017). Il s'agit de foyers composés de personnes âgées et de leurs petits-enfants. Les parents de ces derniers sont partis travailler en ville et les ont confiés à leurs grands-parents. À Ban Nong Bua, les foyers à saut générationnel équivalent à 8,2% des foyers du village. Mais il y a aussi un nombre important de foyers composés de personnes âgées (plus de 60 ans) vivant en couple ou seules. Ils correspondent à 27,8% des foyers du village.

L'économie locale est majoritairement centrée autour de l'agriculture. En effet, 58,5% des foyers du village exercent une activité agricole¹⁷. 53% des personnes composant la population active du village (qui compte 330 personnes¹⁸) déclarent avoir pour profession principale l'agriculture. Le secteur agricole est également une source importante de revenus au niveau local puisque 58,5% des foyers en tirent au moins une partie de leurs revenus. Cependant, seuls 12,6% des foyers tirent uniquement leurs revenus d'activités agricoles. En effet, une grande partie des villageois, à commencer par les paysans eux-mêmes, cumulent des emplois journaliers, dans le modèle d'hommes à tout faire, en dehors du secteur agricole. Par ailleurs, le petit commerce et l'administration publique (école, hôpital, bureaux administratifs, police...) sont d'importants secteurs dans lesquels une partie non-négligeable de villageois travaille. Ainsi, 60,1% des foyers tirent une partie de leurs revenus des secteurs non-agricoles de l'économie. La dépendance économique des habitants envers les secteurs non-agricoles est encore plus importante que ne le laisse paraître ce dernier chiffre puisque presque 30% des foyers reçoivent de l'argent de leurs enfants vivant à l'extérieur du village, et dont seulement 4,7% sont agriculteurs.

¹⁷ Ces foyers sont ci-après décrits comme foyers agricoles.

¹⁸ De nombreux villageois âgés de plus de 60 ans sont encore actifs.

Ce chapitre se voulait être un tour d’horizon du village et du contexte dans lequel il s’inscrit afin de comprendre la description plus précise des différentes tendances qu’il vit à l’heure actuelle et qui vont être l’objet des deux chapitres suivants. À commencer par les mutations du système agricole.

Chapitre 2 – Un système agricole en pleine mutation

1) De l'agriculture vivrière à l'agriculture commerciale

Cette sous-partie vise à dresser un éventail des différentes cultures pratiquées par les paysans de Ban Nong Bua. Deux types de division peuvent être faites. D'une part, on peut distinguer les cultures de la saison des pluies de celles de la saison sèche. D'autre part, il y a les cultures de subsistance et celles destinées à la vente. Dans les grandes lignes, ces deux divisions se recoupent. La principale culture de la saison des pluies correspond à la culture qui est encore largement de subsistance : le riz.

Le riz est la culture de base de l'agriculture de Ban Nong Bua. Il est cultivé par la quasi-totalité des paysans du village. Sa culture est faite lors de la saison des pluies qui s'étend de fin mai à novembre. Du premier semis à la récolte, il faut environ entre trois et cinq mois, selon les variétés. Le riz planté par les villageois est du riz gluant, dit *khao nung* ou *khao niao*. C'est en effet ce type de riz qui constitue la base de l'alimentation des villageois, comme c'est le cas dans toute la région nord du pays mais aussi dans le Nord-Est¹⁹. Le riz gluant se mange à la main et semble revêtir une importance dépassant le cadre de la simple alimentation. Presque tous les villageois me demandaient si je pouvais manger du riz gluant. Ils étaient satisfaits de m'entendre répondre que j'en mangeais tous les jours, comme si cela me rendait plus proche d'eux. Moerman écrivait que ces deux types de riz exprimaient des différences de position sociale, le riz non-gluant étant associé aux officiels de l'administration (Moerman 1968 : 11). Le riz est essentiellement réservé pour la subsistance. Chaque foyer cultivant le riz, le cultive d'abord pour lui-même. Il est aussi partagé avec les autres membres de la famille, surtout quand ces derniers ne sont pas paysans. Le riz est par ailleurs donné aux moines ou encore aux esprits en offrandes lors des diverses cérémonies religieuses. Enfin, il est éventuellement partagé avec d'autres villageois. Ce n'est qu'après tout ça, s'il subsiste quelque surplus, que le riz peut être vendu. Il arrive que quelques paysans cultivent du riz « senteur de jasmin » (*khao hom mali*) qui est pratiquement entièrement vendu. Néanmoins, il s'agit souvent de paysans possédant

¹⁹ Dans la région centrale et au Sud, c'est du riz non-gluant qui est consommé.

suffisamment de terres pour cultiver les deux types de riz à la fois. Mis à part le riz, les paysans produisent d'autres cultures de subsistance bien souvent des herbes aromatiques, des légumes ou encore des fruits dans des potagers ou vergers.

S'ensuit un large éventail de cultures destinées à la vente, même si parfois les paysans peuvent garder une petite partie de la récolte pour leur consommation propre. Pour ce qui est des fruits, plusieurs foyers possèdent des vergers dans lesquels sont plantés le plus souvent des longaniers. Plus rarement on peut retrouver des manguiers ou encore des bananiers. Pour rester dans le domaine des arbres, la quasi-totalité de la forêt présente sur les collines à l'ouest du village a laissé place à des plantations d'hévéa et, dans une moindre mesure, à des bambouseraies et des plantations de teck, destinés à être vendus sur le marché. Le boom de la culture de l'hévéa est assez récent dans la province de Nan mais il a pris une ampleur considérable²⁰. Quand on se rend au chef-lieu de la province, on aperçoit des plantations d'hévéa un peu partout le long de la route. Pour ce qui est du village de Nong Bua, la culture de l'hévéa est pratiquée par quelques foyers (12,1% des foyers agricoles). Alors que pour les champs agricoles, les exploitations sont de petite taille (presque toutes en dessous de 10 *rai*²¹), les plantations d'hévéa dépassent aisément les 10 *rai*.

Les cultures maraîchères sont nombreuses et sont pour la plupart plantées lors de la saison sèche, une fois la culture du riz terminée (entre novembre et début décembre). Là encore, il arrive que quelques paysans, à la faveur de propriétés foncières relativement grandes, puissent planter des cultures de rente en pleine saison des pluies. Mais généralement, ces cultures sont semées sur le même champ utilisé pour cultiver le riz lorsque celui-ci a fini d'être récolté. En tête des cultures de rente, on retrouve le piment et le maïs. Viennent ensuite le tabac, la gourde, la courge, le liseron d'eau, les haricots, les oignons, les salades, les algues... L'élevage est très peu pratiqué par les habitants du village. Les seuls animaux étant élevés sont des poulets. Un bon nombre de foyers en possèdent quelques-uns pour leur propre consommation que ce soit pour la viande ou pour les œufs. Certains villageois vendent des poulets mais cette vente est confinée aux autres villageois. Il y a en outre quelques vaches (à peine 4 ou 5 à ma connaissance). Il n'y a ni porc ni buffle dans le village.

La présence de ce large éventail de cultures dans le village de Nong Bua montre que les évolutions observées au niveau national concernant l'agriculture se retrouvent à l'échelle locale,

²⁰ Rappelons que la Thaïlande est le premier producteur mondial de caoutchouc.

²¹ 1 *rai*= 1600 m² soit 16 ares.

comme évoqué par de nombreux auteurs (Formoso 2000 : 133 ; Barnaud *et al.* 2006 ; Trébuil *et al.* 2006 ; Poupon 2010 ; Ouyyanont 2016 ; Podhisita 2017 ; Promkhambut et Rambo 2017). Je parle ici de la commercialisation de l'agriculture, de sa diversification et de son intensification. Dans le cas de Ban Nong Bua, ces processus sont bien en place même si la culture principale, le riz, en reste épargnée. Sur ce point de vue, la riziculture n'est pas affectée par ces nouvelles logiques agricoles (la riziculture n'échappe pas pour autant aux changements techniques). En revanche, à côté de cette culture de subsistance, se sont ajoutées plus ou moins récemment²² les cultures de rente. Elles ont d'une part contribué à diversifier l'agriculture du village, qui jusque-là était presque exclusivement liée à la riziculture (comme pour le reste du pays d'ailleurs). Cette diversification s'est traduite soit par une nouvelle utilisation des rizières, soit par le travail de nouveaux terrains arboricoles (plantations).

Ces évolutions ont modifié la nature de l'agriculture localement : d'une activité de subsistance à une activité professionnelle et commerciale. Cela se retrouve au niveau du vocable utilisé. Lorsque dans le cadre du questionnaire, je posais des questions sur la profession des villageois, j'avais droit à trois types de réponse pour ce qui est des gens travaillant la terre : *chao na*, littéralement l'habitant/la personne des rizières ; *tham na tham rai*, faire la rizière, faire le *rai* ; *kasetakon*, agriculteur. Ce dernier vocable est surtout celui utilisé par l'administration mais peut-être dans la bouche des villageois, implique-t-il une autre signification de ce qu'est le travail agricole, tout comme le terme d'agriculteur peut impliquer une idée différente de celui de paysan. Peut-être sont présentes à Ban Nong Bua des évolutions semblables à celles décrites dans les années 1960 en France par Henri Mendras quand il évoquait la fin de la paysannerie au profit d'un ensemble d'agriculteurs soumis aux lois du marché (Mendras 1992). S'il peut être sans doute intéressant d'approfondir ce questionnement relatif aux termes employés, il ne faut cependant pas surinterpréter la pertinence des différences pour les villageois eux-mêmes. Les mêmes personnes employaient tantôt l'un ou l'autre des termes cités. Peut-être y a-t-il aussi un contexte propice à l'emploi de tel ou tel terme (probablement que dans un contexte formel, dans une rencontre avec l'autorité administrative, ou avec l'ethnologue, on privilégie plutôt *kasetakon*).

²² Difficile de donner une date exacte mais si on se réfère aux tendances nationales et qu'on les applique au niveau local, probablement à partir des années 1960.

Quoi qu'il en soit, il est certain que le villageois de Nong Bua qui pratique l'agriculture obéit aux règles du marché. Les logiques de l'économie commerciale et capitaliste ont nettement pénétré le système agricole local et le village dans son ensemble.

Néanmoins, deux types de paysans dans le village sont à distinguer. D'une part, on a des personnes qui vont cultiver uniquement le riz, dans une optique de subsistance. Ces personnes ne cultivent rien d'autre ensuite et tirent donc leurs revenus exclusivement d'autres sources, soit que les revenus proviennent de leur propre force de travail, soit qu'ils proviennent de leurs enfants vivant avec eux ou ailleurs. D'autre part, il y a des paysans qui, outre le riz, cultivent d'autres plantes et en tirent une plus ou moins grande partie de leurs revenus.

Parallèlement la pratique des cultures de rente entraîne un processus d'intensification. Dès lors que d'autres cultures sont pratiquées en plus du riz, toute l'année peut être dédiée au travail agricole. Les rizières qui étaient laissées en jachère pendant la saison sèche, sont maintenant presque systématiquement transformées en champs lors de cette saison afin de faire pousser maïs, piments ou autres. Le système agricole actuel du village de Nong Bua met donc à contribution la terre et les hommes toute l'année.

Enfin pour terminer cet examen des implications du système agricole du village, il convient de mentionner les conséquences concrètes de la commercialisation de l'agriculture pour les paysans. L'agriculture commerciale nécessite l'interaction des paysans avec des intermédiaires que ce soit pour s'approvisionner en semences (toutes les semences des cultures de rente sont achetées) ou pour la vente des produits. La plupart des villageois passent par des intermédiaires installés à Tha Wang Pha. Ce sont des petits commerçants avec lesquels les villageois ont développé une relation personnelle. Mais il arrive que certains paysans traitent avec des coopératives agricoles ou encore la BACA.

2) Infrastructures et techniques : de la serpe à la moissonneuse-batteuse

L'agriculture pratiquée par les paysans de Ban Nong Bua est une agriculture irriguée, c'est-à-dire qu'elle repose essentiellement sur divers moyens d'irrigation et non sur les précipitations.

Le mode d'irrigation principal est le système dit de *muang fai*. *Muang* signifie canaux ou rigoles et *fai* désigne un barrage servant à détourner un cours d'eau. Ainsi comme son nom l'indique, ce système d'irrigation fonctionne par le détournement à l'aide d'un barrage d'un cours d'eau ou d'une réserve d'eau vers une série de canaux qui acheminent l'eau vers les différentes parcelles. Il s'agit d'un système traditionnel d'irrigation que l'on retrouve dans le nord de la Thaïlande. L'écoulement de l'eau se faisant par gravité, il se base sur le relief montagneux de cette région. De nombreux auteurs ont décrit le fonctionnement et l'organisation de ce mode d'irrigation (Lando 1983 ; Hanks 1992 ; Tanabe 1994 ; Trankell 1995 : 53 ; Cohen et Pearson 1998). Néanmoins contrairement à la plupart des exemples figurant dans la littérature qui évoquent le détournement d'une rivière ou d'un ruisseau, dans le village de Ban Nong Bua ainsi que dans les villages alentours, le système *muang fai* passe par le détournement de l'eau des nombreux étangs présents dans les environs. En l'occurrence pour Ban Nong Bua, il s'agit des étangs de Nong Bua et Nong Luang et du réservoir de Huay Put. À partir de ces trois endroits, presque tous les champs cultivés par les habitants du village sont alimentés en eau. L'eau est déviée vers un ensemble de canaux et de rigoles grâce soit à des mini-barrages soit à de simples ouvertures. Les ouvertures laissent s'écouler un certain flot de manière continue. Il n'y a pas de possibilité de couper cet écoulement. Néanmoins, l'ouverture est située à un niveau élevé de telle sorte qu'une fois ce niveau dépassé, l'eau ne s'écoule plus et il faut attendre que le niveau de l'eau remonte pour que celle-ci parte à nouveau en direction des champs. Ce mode particulier de déviation de l'eau est en place pour les étangs de Nong Bua et Nong Luang. En revanche, concernant le réservoir de Huay Put, la déviation de l'eau se fait par le biais d'un « mini » barrage, ou comme exprimé localement une « porte de l'eau » (*pratu nam*). À la différence de la simple ouverture, l'écoulement de l'eau peut dans ce cas être interrompu en fermant les vannes. L'eau ainsi déviée est ensuite acheminée vers les champs via tout un ensemble de canaux et de rigoles plus ou moins larges. Les plus larges sont des canaux d'environ deux mètres. Ils sont creusés, ne comportent pas d'aménagement spécifique et se

situent bien souvent plus bas que le niveau des champs. Des canaux de ce type partent depuis les étangs de Nong Bua et Nong Luang et traversent plusieurs champs ainsi que des parties du village avant de finir leur course dans la rivière Nan. Comme le niveau de ces canaux est plus bas que celui des champs, les villageois ont souvent recourt à des pompes à eau motorisées afin soit d'irriguer directement les parcelles, soit d'envoyer l'eau dans les rigoles cimentées qui traversent les différentes parcelles. Construites par les paysans, ces rigoles cimentées mesurent environ 30cm de large et zigzaguent à travers les champs. Contrairement aux canaux que je viens de décrire, ces rigoles se situent légèrement au-dessus du niveau des champs. Elles étaient auparavant faites de piquets de bambou enfoncés les uns contre les autres. Elles sont désormais en ciment, ce qui présente l'avantage d'alléger les réparations étant donnée la plus grande solidité de cette matière. L'adoption du ciment semble être commune à toutes les communautés ayant mis en place un tel système d'irrigation (Cohen et Pearson 1998). Ces rigoles cimentées sont présentes à peu près dans tous les champs cultivés autour du village. Elles le sont particulièrement dans les champs situés à l'ouest du village, c'est-à-dire ceux alimentés par l'eau provenant du réservoir de Huay Put. En effet, peu après la « porte de l'eau » de ce réservoir, les rigoles cimentées se séparent en plusieurs branches (cf figure 6). Deux de ces branches vont approvisionner les champs des villages de Don Kaew et de Khua. C'est une particularité de ce système d'irrigation *muang fai* que de souvent desservir plusieurs villages (Lando 1983 ; Tanabe 1994 ; Trankell 1995 : 53). Ces rigoles cimentées comportent des ouvertures au niveau de chaque parcelle, qui se ferment à l'aide d'une simple motte de terre boueuse. Lorsqu'un paysan souhaite irriguer sa parcelle, il enlève ce morceau de terre et laisse ainsi l'eau s'écouler dans son champ. Une fois à l'intérieur du champ, l'eau peut soit s'écouler naturellement jusqu'à ce que la parcelle soit suffisamment arrosée, soit être à nouveau guidée par de nouvelles rigoles cette fois-ci simplement creusées dans la terre vers les parcelles plus éloignées. Il existe des ouvertures au niveau des diguettes séparant les parcelles, qui permettent de transvaser l'eau d'une parcelle à l'autre. Enfin, les champs disposent de petits conduits permettant de drainer l'eau vers un fossé, un bas-côté ou encore un des canaux plus larges. L'eau charriée par les rigoles cimentées finit également sa course dans ce genre de fossés qui se jettent dans la rivière Nan, le principal moyen d'évacuation des eaux du système d'irrigation.



Figure 6 Séparation des rigoles du système d'irrigation (Photo de l'auteur)

Shigeharu Tanabe explique que le système d'irrigation *muang fai* repose sur une organisation sociale spécifique qu'il contribue à maintenir (Tanabe 1994 : 31). Dans la mesure où le barrage et le réseau de canaux sont communs à tous ceux qui en bénéficient, bien souvent appartenant à différents villages, le système ne peut fonctionner que grâce à une forte coopération entre les bénéficiaires, qui prend la forme de droits, d'obligations et d'un ensemble de règles. Tanabe montre que dans les villages où l'irrigation est basée sur ce mode-ci, les bénéficiaires sont organisés en groupe, le *mu fai*, dirigé par un chef élu, chargé de vérifier le respect des règles, de réparer les éventuels dégâts subis par les infrastructures ou encore d'organiser les rites à l'esprit du barrage.

L'aspect communautaire de ce système d'irrigation se retrouve à Ban Nong Bua. Les paysans bénéficiant de ce mode d'irrigation forment un groupe. Celui-ci paraît néanmoins nettement plus informel que ceux décrits par Tanabe. Dans le cas du réseau de canaux provenant du réservoir de Huay Phut, le groupe est composé de paysans des trois villages évoqués ci-dessus. À la différence des descriptions de Tanabe, l'entretien du système est bien moins exigeant. Cela tient au fait que les barrages et canaux décrits par Tanabe, fabriqués en piquets de bambou, étaient facilement endommagés. Le barrage nécessitait des réparations a minima une fois par an : la force du courant, les inondations causant fréquemment des dommages. Les membres du groupe étaient alors obligés de participer à l'effort commun de réparation, soit en fournissant des piquets, soit en aidant à leur plantation. Les villageois m'ont bien confirmé que

jadis, les piquets de bambou étaient utilisés et que les réparations étaient fréquentes. Cependant, suivant une évolution technique générale, ces piquets ont été remplacés par du ciment qui présente l'avantage d'être bien plus résistant. La charge de l'entretien s'en trouve donc fortement allégée. Par ailleurs, les règles strictes évoquées par Tanabe concernant l'usage du système sont absentes du village. Il expliquait que des règles précisaient l'ordre de passage, le volume d'eau et le temps durant lesquels un paysan avait le droit de détourner l'eau des canaux pour alimenter ses parcelles. Nulle règle ressemblant à celles-ci n'est présente à Ban Nong Bua. Les paysans souhaitant irriguer leurs parcelles le font le temps qu'il faut et si deux paysans veulent détourner l'eau en même temps, ils s'arrangent à l'amiable. Cette absence de règle stricte s'explique peut-être par la relative abondance des ressources en eau localement. Même s'il peut survenir quelques épisodes de sécheresse, cela reste rare et l'eau est normalement suffisante lors de la saison des pluies pour que tout le monde puisse irriguer ses parcelles.

Néanmoins, sur la question des rites à l'esprit du système, les observations de Tanabe trouvent un écho à Ban Nong Bua. Avant le début de la culture du riz et après les récoltes, des rites sont organisés collectivement pour demander la protection et remercier l'esprit du barrage (du moins du lieu où l'eau est détournée de l'étang ou du réservoir vers les canaux) à l'aide d'offrandes. Je reviendrai sur l'importance de ce rite dans la deuxième partie.

Le second moyen d'irrigation utilisé par les villageois consiste à exploiter l'eau présente dans les nappes phréatiques. Pour ce faire, ils procèdent eux-mêmes à un forage jusqu'à la nappe phréatique à l'aide d'un équipement mécanique actionné manuellement (cf figure 7). Il faut enfoncer plusieurs barres en métal dans le sol jusqu'à atteindre l'eau. Les barres en métal sont ensuite remontées et des tubes en plastique sont insérés et en les remuant, on parvient à retirer petit à petit la terre et les gravillons présents, par un effet de ventouse. Une fois cette étape terminée, on insère définitivement un tube en plastique dans le sol et on utilise une pompe motorisée qu'on laisse active jusqu'à ce que l'eau sortante soit limpide. Ce sont des paysans possédant tout le matériel indiqué ci-dessus qui pratiquent ces forages. Ils sont rémunérés par les propriétaires des champs qui bénéficient de cette nouvelle source d'eau. Par la suite, les paysans voulant se servir de l'eau présente dans la nappe phréatique amènent leur propre pompe motorisée (machine possédée par 62,8% des foyers du village) qu'ils raccordent au tube en plastique et irriguent leur champ ainsi. Ce type de puits est présent dans quelques champs. J'ignore quand est-ce que cette pratique d'irrigation a pris de l'ampleur mais ce procédé d'irrigation est surtout employé pour irriguer les cultures de saison sèche (piment et maïs

essentiellement), quand l'eau s'écoulant des différents canaux provenant des étangs est insuffisante. L'eau de surface ne suffit donc pas pour ces cultures.



Figure 7 Forage pour atteindre une nappe phréatique (Photo de l'auteur)

La riziculture pratiquée à Ban Nong Bua est une riziculture de type humide, c'est-à-dire qu'elle repose sur une inondation contrôlée des parcelles. Cette inondation est réalisée à l'aide des deux moyens d'irrigation que je viens de décrire. Elle ne dépend donc pas directement des précipitations. Par ailleurs, la riziculture fonctionne à partir de la méthode du repiquage. Cette méthode consiste à semer le riz dans un champ nourricier avant, au bout de quelques semaines, de retirer les plants de riz et de les repiquer dans la parcelle finale, qui a été préalablement inondée. Elle est plus demandeuse en volume de travail mais son rendement est plus élevé que le semis-direct (Hanks 1992 ; Tanabe 1994 ; Poupon 2010). Elle est en outre plus adaptée lorsque les terres agricoles sont relativement limitées en taille.

Comme évoqué précédemment, la riziculture s'étend sur la saison des pluies de mai/juin à novembre. La période de croissance du riz prend entre trois et cinq mois selon les variétés : on trouve principalement deux variétés de riz gluant à Ban Nong Bua : le *khao bao*, riz léger, qui ne prend que 3-4 mois et le *khao nak*, riz lourd, qui nécessite entre 4 et 5 mois. Ce dernier a meilleur goût selon les villageois. La riziculture se décompose en plusieurs étapes. La première consiste à préparer la rizière. Il faut s'assurer du bon état des diguettes délimitant les

parcelles entre elles. Le terrain doit être parfaitement plat. Il faut également labourer et herser avant de parsemer l'engrais (le plus souvent chimique) pour augmenter la fertilité de la terre. Enfin, la rizière doit être inondée à la hauteur souhaitée via les mécanismes d'irrigation.

Dans le même temps, les graines de riz sont semées dans un champ nourricier afin de pouvoir repiquer dès que possible. Les plants de riz sont semés de manière rapprochée dans un champ non-inondé. Au bout d'un mois environ, quand le riz a atteint entre 20 et 30 cm de hauteur, il est déraciné. Le paysan prend une douzaine de tiges dans sa main et tire délicatement dessus pour les déraciner. Il tasse ensuite la botte ainsi obtenue à partir des racines et coupe à la main les tiges pour les égaliser. Elles sont enfin liées à l'aide d'une lamelle de bambou et rassemblées dans un sac. Une fois ceci terminé, les plants sont emmenés dans la rizière et y sont dispersés. On procède assez rapidement au repiquage²³. Cette étape est pratiquée exclusivement par des femmes, au contraire du déracinement pratiqué par des hommes. Les paysans disent que les femmes sont plus douées pour le repiquage ou encore que les hommes n'aiment pas faire cela. Prenant plusieurs bottes dans sa main, la paysanne, donc, enfonce quatre ou cinq tiges dans la boue en les laissant dépasser d'environ 10-15 cm. Elle continue ainsi à reculer et en ligne droite, et espace les groupes de tiges d'à peu près 30 cm.

Une fois le repiquage réalisé, le travail consiste essentiellement à vérifier que le riz pousse normalement. Il faut régulièrement changer l'eau contenue dans la rizière en l'évacuant et l'inondant à nouveau, tout en s'assurant de maintenir l'eau à un niveau correct. Il faut de plus éloigner les divers animaux nuisibles (crabes, rats, souris, oiseaux) pouvant endommager le riz, surtout au début de sa phase de croissance. Enfin, de l'engrais et des intrants chimiques (insecticides et herbicides) sont fréquemment appliqués.

À partir de fin octobre, le paddy commence à apparaître et prend la forme d'un épi, comme le blé. Les tiges deviennent de plus en plus jaunes. Ainsi les rizières jusque-là d'un vert vif, jaunissent, et, au soleil couchant, revêtent un aspect doré. Quand le ton jaune de la rizière est prononcé, la récolte peut débiter.

La récolte en elle-même comporte plusieurs étapes. Il faut d'abord mettre à sec le champ en drainant l'eau. Une fois le champ bien sec, le riz doit être fauché. Une des méthodes encore utilisées consiste à couper la tige manuellement à l'aide d'une faucille. Le riz est ensuite allongé

²³ J'ai assisté à un repiquage au début de mon séjour. Il s'est déroulé un jour après le déracinement.

sur le restant non-coupé des tiges. Il est laissé ainsi pendant trois-quatre jours afin qu'il sèche entièrement.

Après trois-quatre jours donc, les paysans reviennent dans le champ afin de faire des meules. De tout le cycle agricole, c'est l'étape qui réunit le plus de personnes : jusqu'à une bonne trentaine pour les plus grandes superficies (cf figure 8). Le travail rassemble femmes et hommes, mais il y a une division sexuelle des tâches. Le travail des femmes consiste à rassembler à l'aide d'une faucille les tiges de riz éparpillées à travers le champ en gerbes. Les hommes se saisissent ensuite de ces gerbes grâce à des sangles. Ils les portent à l'endroit du champ où toutes les meules vont être formées²⁴, et où une bâche a été préalablement posée. Elle permet de récupérer une partie des grains de riz qui tombent des épis. Les gerbes sont disposées en cercle, en laissant un espace au centre. Les épis doivent se situer à l'intérieur du cercle, pour protéger le paddy d'éventuelles précipitations qui, à ce stade, l'abîment. Une fois un cercle complété, un autre est entamé juste au-dessus. La meule monte ainsi jusqu'à ce que l'on ne puisse plus atteindre le haut de la pile. Cette étape est utile dans la mesure où elle permet non seulement de protéger le paddy de la pluie mais également du vent. Cela sert enfin à rassembler en un endroit du champ la récolte facilitant ainsi l'étape suivante qu'est le battage du riz.



Figure 8 Formation des meules de riz (Photo de l'auteur)

²⁴ Une autre méthode consiste à lier les tiges à l'aide d'une lamelle en bambou. Les hommes n'ont par la suite qu'à saisir les gerbes au niveau des lamelles, sans avoir besoin de recourir à des sangles.

La dernière étape du cycle rizicole consiste à transformer le paddy en riz, c'est-à-dire à le décortiquer, enlever son enveloppe jaune pour laisser apparaître le grain blanc tel qu'on le connaît. Pour ce faire, tous les paysans utilisent l'un des trois moulins du village. Ils donnent les sacs de paddy au propriétaire du moulin qui se charge de lancer la machine qui décortique automatiquement le riz, et de récupérer les grains en les mettant dans des sacs contre une rémunération. Dans le même temps, les paysans retournent dans la rizière pour trier la paille de riz. Celle qui est abîmée (bien souvent à cause de la pluie) est brûlée à même le champ. Le reste est gardé et est utilisé soit pour le bétail soit pour d'autres cultures²⁵.

Voilà qui conclut le cycle rizicole. Néanmoins, cela ne met pas fin à l'activité agricole du village puisque les paysans enchaînent directement sur les cultures de saison sèche. Les rizières sont transformées en champs. Ceux-ci sont à nouveau labourés et hersés et les piments, le maïs ou autres sont plantés.

Cette description des différentes étapes de la riziculture avait pour objectif de montrer les tâches requises et le savoir-faire technique dont disposent les paysans. Néanmoins, des changements techniques bouleversent l'agriculture de Ban Nong Bua. Pour certains, ils sont déjà bien actés. D'autres sont encore en cours. Il convient de les exposer car nous verrons qu'ils sont, à mon sens, importants pour comprendre l'état de la communauté villageoise et certaines gestions des risques agricoles.

J'aborde ici le phénomène de changement technique à travers la riziculture. D'un point de vue pratique, mon séjour correspondant à la fin de la culture du riz, mes observations portent majoritairement sur la riziculture. Par ailleurs, les changements techniques que connaît la riziculture, se retrouvent également pour ce qui est des autres cultures. En les étudiant par ce biais, on est donc à même d'appréhender leurs tendances générales.

De nombreux changements techniques sont survenus dans la pratique agricole du village de Nong Bua. Ces changements sont communs à tout le pays et ce n'est donc pas étonnant de les trouver dans ce village. Tout d'abord, le premier changement technique que je souhaite évoquer et qui est maintenant acté depuis longtemps, correspond à l'utilisation de variétés fabriquées en laboratoire et recommandées par les agences étatiques (Trébuil *et al.* 2006 ; Grandstaff *et al.* 2008 ; Poupon 2010). L'adoption de ces variétés à plus hauts rendements

²⁵ La paille est notamment utilisée pour empêcher les mauvaises herbes de pousser lors de la culture du piment. Elle est alors disposée de part et d'autre des pieds de piments.

s'inscrit dans le processus de la révolution verte qui s'est développée à partir des années 1970 en Thaïlande. Localement, les paysans utilisent des variétés de riz bien souvent achetées sur le marché. Ils m'ont confirmé qu'auparavant²⁶, ils avaient à leur disposition de nombreuses variétés qu'ils conservaient et utilisaient en fonction des conditions du champ et de la saison. Suite à l'introduction des nouvelles variétés, les anciennes ont été délaissées, selon un phénomène commun à toute la Thaïlande (Barnaud *et al.* 2006 ; Grandstaff *et al.* 2008). Aujourd'hui, pour le riz gluant, deux variétés sont principalement cultivées : le riz léger et le riz lourd (*khao bao, khao nak*). Selon les villageois, ces variétés ont meilleur goût que celles majoritairement utilisées autrefois. Néanmoins, tous les paysans ne vont pas acheter tous les ans les variétés sur le marché et réutilisent celles qu'ils ont plantées l'année précédente. En revanche, les cultures de rente comme le piment, le maïs ou le tabac, nécessitent l'achat annuel de leurs graines dans les magasins agricoles locaux (Tha Wang Pha, dans la plupart des cas). D'un point de vue concret, ce changement technique a eu pour conséquence d'augmenter les interactions des paysans avec le monde commerçant situé à l'extérieur du village. Ceci implique une dépendance puisque le paysan repose sur des commerces extra-locaux pour s'approvisionner en semences et pratiquer l'agriculture.

Le deuxième changement technique acté survenu à Ban Nong Bua est l'utilisation d'intrants chimiques. Là aussi, c'est une évolution qui fait suite à la révolution verte et qui concerne l'ensemble des régions du pays (Grandstaff et Srisupan 2004 ; Trébuil *et al.* 2006 ; Poupon 2010 ; Panuwet *et al.* 2012) . En 2013, 86,9% des propriétés agricoles en Thaïlande utilisaient des engrais chimiques (National Statistical Office Thailand éd. 2014)²⁷. Concernant Ban Nong Bua, les intrants chimiques sont employés par une large majorité des foyers agricoles du village (80,4%). Premièrement, ils utilisent de l'engrais chimique pour fertiliser leurs terres, que ce soit pour la riziculture ou bien pour les cultures de saison sèche. Les engrais chimiques se présentent sous la forme de petites boules colorées et sont achetés dans des magasins agricoles (dont celui situé dans le village) par sac de 50kg. Les paysans estiment que l'utilisation de cet engrais permet de rendre la plante cultivée plus « belle » (*ngam*). Dans la plupart des cas, l'engrais chimique est dispersé à la main dans le champ. Mais il m'est arrivé de voir un paysan se servir d'une machine projetant ces boules. Par ailleurs, insecticides, pesticides et herbicides, eux aussi achetés dans les magasins agricoles, sont également utilisés quoique de manière moins

²⁶ Il y a probablement une trentaine d'années, puisque les paysans (bien souvent âgés de 60 ans ou plus) se souviennent d'avoir eux-mêmes utilisé ces variétés.

²⁷ Il n'y a pas de chiffre à ma connaissance en ce qui concerne l'usage des autres intrants chimiques (pesticides, herbicides...).

prononcée. Les herbicides sont notamment employés dans les rizières, bien que les paysans soient conscients de leur dangerosité.

Enfin, sur le plan des outils de l'agriculture, on assiste dans le village de Ban Nong Bua à un processus en cours de mécanisation agricole. Là aussi, ce phénomène est commun à l'agriculture du pays (Trébuil *et al.* 2006 ; Poupon 2010 ; Ouyyanont 2016 ; Podhisita 2017). En tout dans le village, 85% des foyers agricoles emploient au moins une machine agricole (motoculteur, tracteur, batteuse, moissonneuse-batteuse...). Les villageois eux-mêmes distinguent plusieurs âges de l'agriculture : l'âge du buffle ; l'âge du buffle de fer (expression désignant le motoculteur) ; l'âge du tracteur. Le buffle n'est plus utilisé depuis longtemps. Je n'ai pas croisé un seul de ces animaux dans tout le bassin de Tha Wang Pha lors de mon séjour. Pour labourer et herser les champs, les paysans utilisent soit le motoculteur soit le tracteur. Le village de Ban Nong Bua se situe donc à mon sens entre l'âge du motoculteur et celui du tracteur. Si tous les paysans utilisent ces machines pour préparer les champs, très peu en possèdent, surtout pour ce qui est des tracteurs. En tout, seuls 6,5% des foyers agricoles sont propriétaires d'un tracteur. Ce chiffre est de 29,9% en ce qui concerne les motoculteurs. Les paysans louent donc ces machines à ceux qui les possèdent contre une somme d'argent déterminée. Si les motoculteurs se louent entre villageois, le faible nombre de tracteurs dans le village force les habitants à faire appel à des propriétaires habitant un autre village, sous-district voire district. Tous les paysans savent se servir d'un motoculteur (du moins les hommes, je n'ai pas vu de femmes conduire un tel engin). La location de ce dernier n'implique que la location de la machine. Par contre, comme les paysans ne savent pas faire fonctionner un tracteur, c'est le propriétaire de celui-ci qui se charge de le conduire : il y a dans ce cas location, et de la machine, et d'un service. Ceci bien évidemment en augmente le coût, et surtout, comme décrit par M. Moerman, instaure une dépendance des paysans envers les propriétaires de ces machines (Moerman 1968).

La mécanisation vaut aussi pour les récoltes. Ci-dessus, j'ai décrit les différentes étapes du cycle rizicole en mentionnant un certain nombre de techniques pratiquées lors des récoltes : utilisation de serpes ; meules de riz ; battage du riz. Bien que ces techniques soient encore relativement présentes, elles ne constituent, à mes yeux, que les résidus d'un modèle agricole aujourd'hui dépassé et sont en train d'être remplacées par le recours aux diverses machines, comme la moissonneuse-batteuse.

En effet, s'il y a des paysans qui récoltent le riz manuellement à l'aide de la serpe, une grande partie d'entre eux utilisent des moissonneuses. Comme pour le tracteur, les paysans ne

possèdent pas un tel engin et l'empruntent donc à quelques-uns des foyers en détenant ou bien font appel à des propriétaires vivant en dehors du village.

De même il existe des batteuses. Elles sont amenées sur le champ grâce à un tracteur et sont positionnées à côté des meules de riz. Les paysans, accompagnés des propriétaires de la batteuse, prennent les gerbes de riz et les posent successivement sur un tapis automatisé qui les emmène à l'intérieur. Là les tiges sont battues. Le battage est réalisé automatiquement et rapidement. Les tiges sont éjectées par le haut depuis une espèce de cheminée. Les grains sortent en continu d'un tuyau en bas de la batteuse. Ils sont récupérés dans des seaux qui sont ensuite versés dans des sacs. Beaucoup de paysans utilisent cette machine. Autant la récolte à la serpe est encore relativement pratiquée, autant le battage à la main est quasiment absent.

Enfin la machine la plus aboutie employée pour les récoltes, est la moissonneuse-batteuse (cf figure 9). Des entreprises japonaises ont mis au point ces machines qui accélèrent et facilitent considérablement la récolte du riz. Aucune moissonneuse-batteuse n'est présente dans le village. Mais j'ai pu observer cette machine à l'œuvre pendant deux journées consécutives. Les propriétaires, qui venaient d'un autre district de Nan, ont assuré la manœuvre. Les paysans n'avaient qu'à observer le spectacle. La moissonneuse-batteuse, comme son nom l'indique, moissonne le riz en coupant les tiges légèrement en dessous des épis. Ceux-ci sont absorbés à l'intérieur de la machine où ils sont directement battus. Elle est dotée d'un réservoir dans lequel ils sont stockés. Une fois ce réservoir plein, les grains sont déversés à l'aide d'un tuyau dans des sacs de riz. Durant les deux journées où la moissonneuse-batteuse était en action, les sacs de riz (ou parfois directement les grains quand il n'y avait plus de sac) étaient chargés sur un petit camion détenu par un des villageois, puis emmenés au domicile du paysan. L'utilisation de la moissonneuse-batteuse nécessite de faire sécher le paddy a posteriori, car, n'ayant pas été laissé sécher à même le champ, il est humide. Ainsi, faut-il que les grains soient éparpillés sur une bâche et laissés au soleil quelques jours. De plus, les paysans doivent à l'aide de râteaux enlever les bouts de tiges qui se sont infiltrés dans le réservoir lorsque la machine moissonnait et qui se retrouvent donc au milieu des grains. Ce travail est effectué individuellement par chaque foyer.



Figure 9 Moissonneuse-batteuse en action (Photo de l'auteur)

La moissonneuse-batteuse est incontestablement efficace. En une journée à peine, presque toutes les rizières situées à l'ouest du village ont été récoltées. Elle fait en quelques minutes les trois étapes de la récolte décrits précédemment qui prennent normalement plusieurs jours. De ce fait, ces étapes que sont la moisson, la formation des meules de riz, et le battage de riz sont autant d'étapes que les paysans ne font plus eux-mêmes.

Les coûts de location de toutes ces machines sont généralement compris entre 500 et 1200 baht par *rai* (1 euro vaut environ 35 baht). Le coût de la moissonneuse-batteuse n'est pas, aussi surprenant que cela puisse paraître, le plus élevé puisqu'il était de 1000 baht/*rai*, ce qui est relativement peu au regard du travail économisé grâce à elle. Cependant, contrairement aux autres machines, celle-ci est très peu disponible. Il faut attendre que son propriétaire soit libre et seules les parcelles dont le riz est mature à ce moment précis, peuvent être récoltées via la moissonneuse-batteuse. Pour le riz arrivé à maturité avant ou après sa venue, les paysans ont dû employer d'autres machines.

Enfin, tous les paysans utilisent les machines contenues dans les trois moulins du village pour décortiquer le riz. Cette mécanisation du dernier procédé rizicole est définitivement actée, et ce probablement depuis longtemps.

Voilà qui conclut cette section sur les techniques de l'agriculture locale et leurs évolutions. Nous allons voir que les changements techniques mentionnés ici ont une incidence sur l'organisation sociale du travail, objet de la section suivante.

3) Organisation sociale du travail agricole : de la coopération à l'individualisation

Jusqu'ici j'ai montré que le système agricole de Ban Nong Bua connaît de profondes mutations sur le plan de la nature des cultures et de leur destination et sur le plan des techniques. Les mutations touchent aussi l'organisation sociale du travail agricole.

À mon sens, les aspects collectifs et communautaires du travail agricole sont en train de se perdre en raison, d'une part, d'une monétarisation des interactions entre paysans et, d'autre part, d'une individualisation des tâches.

Explicitons en premier lieu le caractère collectif et communautaire du travail agricole. Ce caractère est particulièrement visible dans la riziculture, qui je le rappelle, est la principale culture de subsistance, ce qui, selon moi, n'est pas sans lien avec l'aspect communautaire de ce travail. La riziculture est un travail collectif dans la mesure où plusieurs étapes de son procédé ne peuvent pas être réalisées par un foyer seul et encore moins par un seul individu²⁸. Il faut donc avoir recours à la force de travail d'autres foyers pour effectuer ces étapes. Elles sont toutes caractérisées par une importante quantité de travail qui doit être fait en un court laps de temps. L'intensité requise ne peut être atteinte qu'avec l'aide de plusieurs personnes. Les étapes correspondant à ce travail intensif sont le repiquage et tout le processus de la récolte (moisson, meule, battage).

La paysannerie thaïe a mis au point un ensemble de coopérations et d'entraides entre foyers pour répondre aux exigences de la riziculture. Plusieurs auteurs ont documenté ces mécanismes de coopération agricole (Moerman 1968 ; Tanabe 1994 ; Trankell 1995 : 63 ; Chatthip Nartsupha 1999). Il y a notamment une pratique appelée *long khaek*, signifiant faire venir des invités, qui consiste à demander de l'aide aux autres foyers pour la réalisation d'une

²⁸ Nous allons voir que le caractère collectif de la riziculture est en train de diminuer.

tâche précise. Cette aide prend la forme d'un apport de main d'œuvre. En contrepartie, le foyer ayant reçu cette aide devra lui-même fournir de la main d'œuvre quand les autres foyers, venus l'aider, en auront besoin. La réciprocité se calcule en termes de journées de travail fournies. Aucune transaction monétaire n'a lieu. Le foyer recevant l'aide est aussi tenu de nourrir ses « invités ».

Cette pratique spécifique de *long khaek* se retrouve à Ban Nong Bua. Je l'ai observée pour le repiquage du riz et pour l'étape consistant à rassembler le riz en meules. Je choisis ici de décrire cette dernière car c'est elle qui témoigne à mon sens le plus clairement des aspects coopératifs. C'est également la tâche agricole à laquelle j'ai le plus participé et donc sur laquelle j'ai le plus de matériaux ethnographiques. Cette tâche est systématiquement faite en ayant recours au mécanisme de coopération qu'est le *long khaek*. Les paysans emploient d'ailleurs ce terme exact pour décrire ce procédé. Ils disent aussi tout simplement qu'ils s'entraident, *chuey kan*. Un propriétaire d'une parcelle sur laquelle le riz devait être rassemblé en meules, me décrivait ainsi cette entraide : « quand j'ai besoin de faire des meules de riz, je demande aux autres foyers de l'aide et ceux qui veulent venir, viennent. Après, j'irai aider ceux qui sont venus aider ». Ce jour-là 33 personnes vinrent l'aider. Et en effet, lorsque ce fut le tour d'un autre foyer, lui et sa femme allèrent donner un coup de main. De ce que j'ai observé, ces échanges ne se font qu'avec des gens du village.

À Ban Nong Bua, le propriétaire est chargé de fournir la nourriture. Il y a souvent un casse-croûte (biscuits, boissons énergisantes) lors des pauses. Et puis quand le travail est terminé, il y a un véritable repas composé dans la plupart des cas de viande, de légumes, de fruits, de riz, et surtout d'alcool de riz provenant de la petite distillerie du village. Celui-ci est bu en faisant tourner le même verre entre les convives. Tout le monde est d'ailleurs convié à ce repas, mais dans les faits seule une partie reste. Les hommes ont davantage tendance à rester que les femmes qui n'aiment pas boire souvent. Les paysans s'installent dans un coin à l'ombre. Une feuille de bananier est coupée et posée sur le sol pour servir de nappe. Il arrive que le repas dure plus longtemps que la tâche en elle-même. Si je décris tant cette commensalité, c'est qu'elle dénote à mes yeux la convivialité inhérente au travail rizicole dans le village.

À travers l'exemple de l'étape des meules de riz, on voit également que la riziculture est un travail collectif qui rassemble femmes et hommes. Dans la section précédente, j'ai remarqué qu'il y avait une division sexuelle du travail. Le déracinement des plants de riz et la préparation du champ sont uniquement masculins. Le repiquage en revanche est féminin. Femmes et hommes sont présents pour les meules de riz mais exécutent des tâches distinctes. Pour la

moisson quand elle se fait manuellement, femmes et hommes font le même travail. Ainsi, le travail rizicole est organisé de telle sorte qu'il permet tantôt un regroupement de femmes ou d'hommes et tantôt un regroupement des deux sexes.

En réalité, je ne peux m'empêcher de voir dans cette organisation de la riziculture une fonction évidente : celle de contribuer au maintien des interactions sociales. Tout est fait pour que le travail ne soit pas un simple labeur. Il est l'occasion de discussions, de commérages et de rigolades pour les paysans, en somme d'interactions. Mais plus fondamentalement, je crois qu'il est un élément essentiel de la communauté villageoise eu égard aux expériences communes et partagées qu'il implique. Dans le cadre de ce travail, tous les paysans font la même chose, tous participent à cet effort collectif tendu vers le même but : assurer tant que faire se peut une bonne récolte. Il n'y a donc pas de concurrence entre paysans. Il n'y a pas d'ordres ou d'instructions. La riziculture est basée sur une entraide volontaire et le propriétaire du terrain travaille aux côtés des autres. C'est un ensemble d'expériences partagées : les bons moments sont partagés comme les repas, les discussions... mais également les difficultés inhérentes au travail. C'est un labeur physique dur, fait sous un soleil de plomb. Il use. Mais c'est justement parce que le travail rizicole est partagé dans tout ce qu'il implique d'agréable ou de difficile, qu'une communauté est créée et maintenue, et les échanges de travail sont un élément clé de la solidarité communautaire (Rambo 2017 : 233). On peut alors s'interroger sur la relative persistance du *long khaek* localement alors que, comme décrit dans d'autres contextes ruraux, cette pratique est d'ores et déjà devenue largement résiduelle.

Cependant, l'aspect communautaire de l'organisation du travail agricole à Ban Nong Bua a clairement tendance à s'amenuiser, et ce pour deux raisons principales.

Tout d'abord, l'organisation sociale du travail agricole est traversée par un processus de monétarisation des interactions entre paysans. Si pour la riziculture, les mécanismes de coopération entre foyers sont présents, ce n'est pas du tout le cas en ce qui concerne les cultures de rente, celles initiées à la saison sèche²⁹. Cette coopération est donc possible dans le cadre d'une culture liée à la subsistance mais elle devient impossible pour les cultures commerciales qui s'inscrivent dans une quête individuelle d'argent, comme illégitime à recevoir de l'aide. Ainsi, pour ces cultures, quand le propriétaire doit faire appel à des bras supplémentaires, il se doit de les rémunérer en argent. Le travail est donc salarié. En général, dans le village, une

²⁹ Et cela n'a probablement jamais été le cas.

journée de travail donne droit à un salaire de 250 baht (les horaires ne sont pas fixes, on ne compte pas en heure mais en journée ou demi-journée). Pour certaines tâches spécifiques, le salaire peut être un peu plus élevé. De nombreux paysans enchaînent ces emplois journaliers pour compléter leurs revenus. On retrouve ces paysans dans 48,6% des foyers agricoles.

L'emploi agricole salarié se développe donc parallèlement aux cultures de rente à Ban Nong Bua. Cette augmentation du travail salarié dans l'agriculture est une tendance nationale (Tanabe 1994 ; Rigg 2001 ; Poupon 2010 ; Ouyyanont 2016). Ainsi, le village de Nong Bua s'inscrit dans une tendance similaire puisqu'un important nombre de paysans cumulent des emplois occasionnels (à la journée) dans l'agriculture. Ils permettent aux paysans du village d'obtenir un revenu complémentaire. Ces derniers décrivent cette activité par l'expression suivante : *rap chang*, qui signifie littéralement recevoir un emploi. Cette expression désigne les emplois journaliers que les villageois ont à droite à gauche, surtout durant la saison sèche. Cela s'applique aussi bien à l'agriculture qu'aux autres secteurs. Ils sont exclusivement occasionnels dans la mesure où ils sont payés à la journée ou à la demi-journée. Il n'y a aucune forme de contrat.

Le travail rémunéré n'est pas anodin. Il implique une certaine relation entre les paysans. Celle-ci n'est plus basée sur un mode égalitaire comme dans le cas de l'entraide volontaire entre foyers que l'on retrouve dans la riziculture, mais sur un mode hiérarchique³⁰. On est dans une relation de type employeur/employé. Ceci mène à une monétarisation des échanges et des relations entre paysans. On voit alors la logique commerciale et capitaliste pénétrant le système agricole de Ban Nong Bua. Dans le cadre de ce travail salarié et de ces cultures de rente, les paysans n'agissent plus en termes d'entraide et d'interdépendance mais en termes de profit personnel. Il est donc logique que les éléments de coopération soient moins présents dans le travail salarié car la motivation de ce travail n'est pas la même que pour la riziculture. Ainsi, par exemple, si l'employeur est tenu d'apporter un casse-croûte pour ses employés, il n'y a jamais de repas.

Néanmoins, le travail salarié préserve l'aspect collectif du travail agricole (commérages, discussions) et contribue à maintenir les interactions sociales entre paysans. Celles-ci sont cependant menacées par une autre évolution de l'organisation sociale du travail agricole.

³⁰ Elle reste néanmoins une relation proche de personne à personne puisque l'employeur travaille à côtés des employés et effectue généralement les mêmes tâches.

La seconde raison à l'origine de l'affaiblissement des mécanismes de coopération est l'individualisation du travail agricole, qui touche aussi bien la riziculture que les cultures commerciales.

Ce processus d'individualisation s'explique tout d'abord par la diminution du nombre d'agriculteurs. Je n'ai pas d'éléments chronologiques de comparaison pour identifier précisément le degré de cette diminution. Rappelons que le nombre de personnes se disant agriculteur équivaut à 53% de la population active du village. Néanmoins, cette baisse peut se vérifier d'une part grâce aux témoignages des agriculteurs eux-mêmes : selon leurs dires, tout le monde ou presque pratiquait l'agriculture auparavant et ils se remémorent des groupes de travail rassemblant beaucoup de monde. D'autre part, la diminution du nombre d'agriculteurs est visible à travers l'absence de jeunes. Si la part des personnes âgées de 60 ans ou plus concernant la population globale du village est déjà très prononcée (42%), le constat de la vieillesse des agriculteurs l'est encore plus. L'absence de jeunes adultes est frappante : parmi toutes les tâches agricoles auxquelles j'ai participé, je n'ai rencontré que quatre agriculteurs de moins de 40 ans. Le délaissement de l'agriculture par les jeunes générations est un phénomène national, rappelé dans différents contextes par les chercheurs du monde rural thaïlandais (Funahashi 1996 ; Ouyyanont 2016 ; Formoso 2018). Il affecte tout autant le village de Nong Bua, malgré son éloignement des grands centres urbains. Cette fuite du travail agricole est voulue aussi bien par les jeunes générations que par les paysans eux-mêmes qui considèrent le travail agricole comme excessivement dur physiquement et trop incertain et instable quant aux possibilités de revenus. Ainsi, petit à petit, le travail agricole concerne de moins en moins de monde et son organisation sociale doit s'en accommoder. L'absence de jeunes a également des conséquences sur le plan de la nature des relations entre paysans et notamment sur le rôle de transmission qu'avaient les vieilles générations à l'égard des plus jeunes. Du fait donc de ce délaissement de l'agriculture par les jeunes générations, celle-ci devient de moins en moins collective.

Une des conséquences majeures du délaissement de l'agriculture par les jeunes générations, tient aux changements techniques décrits dans la deuxième section de ce chapitre, et plus précisément la mécanisation agricole. En effet, cette dernière intervient pour pallier le manque de main d'œuvre (Rigg 2001 ; Trébuil *et al.* 2006). C'est une solution pour continuer

le travail agricole quand la main d'œuvre est rare³¹. La mécanisation découle donc de l'individualisation du travail agricole mais elle contribue également à l'accentuer.

En effet, la mécanisation de l'agriculture entraîne une diminution du volume de temps passé aux champs dans la mesure où les diverses tâches sont effectuées plus rapidement avec l'aide des tracteurs et autres machines. En effet, à Ban Nong Bua, il est plus fréquent pour les paysans de passer une ou deux heures sur leur champ avant de rentrer chez eux, quitte à faire plusieurs allers et venues dans la journée. Rares sont les tâches nécessitant de rester une journée entière, ou ne serait-ce qu'une demi-journée, aux champs. Qui dit diminution du temps passé aux champs, dit diminution des interactions entre paysans dans le cadre du travail agricole.

Mais le véritable point sur lequel la mécanisation accentue l'individualisation du travail agricole réside dans le fait qu'elle a pour conséquence la suppression d'un certain nombre d'étapes du procédé agricole réalisées collectivement. L'exemple le plus frappant de ce phénomène est celui de la moissonneuse-batteuse, développé ci-dessus. Cette machine réalise en quelques minutes l'équivalent de la moisson et du battage du riz. Ainsi ces deux étapes, auxquelles il faut ajouter celle des meules de riz, sont de plus en plus effectuées par la moissonneuse-batteuse, et non plus par les paysans eux-mêmes. La machine remplace le travail des hommes. Ces trois étapes du processus rizicole, comme nous l'avons vu, sont des moments d'ordinaire collectifs où les paysans de plusieurs foyers du village se regroupent pour s'entraider. Toutes les interactions, les commérages, le partage d'expériences liés à la réalisation de ces tâches agricoles sont donc perdus lorsque la moissonneuse-batteuse est utilisée. La seule interaction restante est celle entre le propriétaire de la machine et le propriétaire de la parcelle (interaction d'ailleurs basée sur un échange monétaire, et non sur une quelconque coopération). Ainsi, alors que les phénomènes d'entraide étaient inhérents au travail agricole, alors que ce dernier était foncièrement collectif, on s'aperçoit que via la mécanisation, il devient de plus en plus individuel. Chacun s'occupe de sa propre parcelle, puisque les mécanismes d'entraide qui incitaient à s'occuper également des parcelles des autres paysans, disparaissent progressivement. Comme le décrivaient M. Moerman et L. Hanks dans d'autres contextes, les tâches agricoles impliquent de moins en moins de personnes et sont ainsi de moins en moins sociales (Moerman 1968 : 141 ; Hanks 1992).

³¹ On se demande par ailleurs pourquoi les paysans n'ont pas opté pour le semis direct du riz, qui permet de faire l'économie des opérations de dépiquage et de repiquage. Ce passage au semis-direct a pourtant été observé dans des contextes où la main d'œuvre manque (Hanks 1992) (l'ethnographie de Hanks date des années 1950).

Il y a de plus une rupture dans la transmission et le partage des compétences agricoles, étant donné que le savoir-faire permettant de piloter les machines agricoles est exclusivement le fait de leurs propriétaires. Les anciennes compétences agricoles ne sont plus transmises puisqu'elles sont obsolètes et puisqu'il y a très peu de jeunes à qui les transmettre. Les nouvelles compétences (principalement le fait de savoir piloter les engins agricoles) sont pour l'instant le propre de leurs propriétaires (qui ne viennent pas du village dans la plupart des cas), qui ne les transmettent pas aux paysans, rendant ainsi ces derniers dépendants.

Pour conclure ce chapitre, je tiens à souligner les sentiments des paysans à l'égard de l'ensemble des mutations qu'ils vivent dans l'exercice de l'agriculture. Ces sentiments sont ambivalents car d'une part, ces évolutions du monde agricole sont voulues par les paysans eux-mêmes, notamment concernant le délaissement de l'agriculture par les jeunes générations. Les paysans sont les premiers à décourager leurs enfants et petits-enfants de devenir agriculteur. Mais ils ne peuvent s'empêcher de ressentir une certaine nostalgie. Ils me racontaient des souvenirs de journées entières passées aux champs en compagnie de nombreuses personnes, vieilles et jeunes. Le travail était certes dur mais il était aussi très amusant. Et bien sûr quand ils comparent leurs souvenirs avec ce qu'ils vivent aujourd'hui, il y a comme un mal-être. Mal-être de ne plus retrouver cet amusement des anciennes moissons, mal-être de ne plus avoir la possibilité de transmettre leurs connaissances et savoir-faire aux jeunes générations, mal-être de voir le nombre de paysans se réduire inexorablement, mal-être de se savoir pertinemment la dernière génération de paysans. Mal-être aussi lié aux pressions d'un système agricole pénétré de logiques commerciales et mercantiles, qui rendent les paysans davantage dépendants de forces économiques insaisissables, que de leurs pairs. M. Moerman expliquait ainsi que les changements techniques dans le système agricole de Ban Ping provoquaient l'émergence d'une dichotomie entre le travail et le loisir (Moerman 1968 : 67). Tout cela créé également des inquiétudes profondes sur ce que sera l'avenir de la paysannerie localement, et plus généralement sur l'avenir de la communauté villageoise de Ban Nong Bua.

Enfin, il y a un malaise concernant l'évolution du travail agricole. Une anecdote est parlante à ce sujet. Un jour que je me promenais dans le village et les champs à la recherche de personnes auxquelles je n'avais pas encore fait passer le questionnaire, j'ai rencontré une paysanne. Il s'avérait que j'avais déjà récolté les informations de son foyer. Elle était toute seule à désherber un champ, qui pourtant n'était pas le sien. Quand je lui ai demandé pourquoi elle était seule dans un champ ne lui appartenant pas, elle me répondit qu'elle était employée mais

que le propriétaire du champ ne pouvait pas venir travailler aujourd'hui puisqu'il devait s'occuper d'autre chose. Cependant elle ne comprenait pas pourquoi il n'avait pas employé d'autres personnes, parce que, selon ses mots : « là, je suis toute seule. Au moins une autre personne. Toute seule, ce n'est pas amusant/marrant du tout (*sanuk*³²) ». Le travail agricole à Ban Nong Bua est donc de plus en plus synonyme de labeur sérieux, individuel, financier et calculateur au détriment de considérations communautaires et de la convivialité qui en découlent. Pour citer Roland Poupon, le paysan thaï : « est passé de l'échange de travail à la commercialisation de produits, au sein de structures agraires initialement communautaires, puis familiales, devenant individualistes » (Poupon 2010 : 352).

³² L'ambiance *sanuk* est très valorisée chez les Thaïs. Toute activité est censée être *sanuk*. Traditionnellement, il n'y a pas vraiment de distinction entre le travail et les loisirs.

Chapitre 3 - Dispersion de la communauté villageoise : des liens qui se desserrent

1) Le temple, dernier centre communautaire

La communauté de Ban Nong Bua s'exprime à travers les diverses activités religieuses, ponctuant la vie villageoise. Il existe toute une série de rites et de cérémonies collectives, durant lesquels une grande part des foyers est présente, via au moins un de leurs membres.

Tout d'abord, un plus ou moins grand nombre de villageois se rendent au temple une fois par semaine pour le jour du Bouddha, *wan phra* (cf figure 10). L'occurrence de ce jour du Bouddha est basée sur le cycle de la Lune. La cérémonie commence à 6h du matin, soit au lever du soleil. Chaque foyer apporte des offrandes de nourriture pour les moines (riz, boissons, gâteaux, sucreries). Toutes les semaines, certains foyers sont désignés pour apporter plus d'offrandes que les autres. Ces offrandes sont déposées dans des bols à aumônes (un par moine et novice) à l'extérieur du *wihan*, édifice dans lequel se déroule la cérémonie. Quand les villageois entrent dans cet édifice, ils se prosternent trois fois devant la statue du Bouddha et récitent une courte prière les mains jointes, avant de déposer dans une coupole des petites bougies (bien souvent 3) et des fleurs. Tous sont vêtus de blanc. Les hommes s'assoient devant, les femmes derrière (à noter que l'assemblée est largement féminine). Avant que la cérémonie ne commence, un discours est prononcé soit par le maire, soit par l'ancien maire, soit par les deux. Puis, le responsable laïc de la pagode entame les premières prières³³, répétées en chœur par toute l'assemblée. La cérémonie est une suite de prières, parfois entonnées par les moines puis par l'assemblée, et parfois par l'assemblée seule, mais toujours en chœur. Elle comporte aussi la présentation des offrandes de nourriture aux moines et à la statue du Bouddha, et un moment de recueillement. De plus, chaque semaine, un moine différent récite une longue prière ou un sermon à l'attention de l'assemblée.

³³ Toutes les prières sont en pali.



Figure 10 Cérémonie du wan phra lors du jour de sortie du carême bouddhique (Photo de l'auteur)

Mon séjour correspondait avec la période de retraite (*phansa*), dite aussi de carême bouddhique, marquée par une plus grande piété (Tambiah 1975). À la fin octobre, la cérémonie de sortie de retraite a lieu. Cette cérémonie se déroule de manière similaire aux autres jours du Bouddha. Néanmoins, avant de rentrer dans l'édifice, une prière est dite dans la salle communautaire en présence d'un moine. Il y a également plus de participants. Après la sortie de la période de retraite, les jours du Bouddha sont toujours célébrés mais très peu de personnes y assistent (surtout des personnes âgées).

Le caractère communautaire du bouddhisme villageois se retrouve aussi dans l'organisation des funérailles. Celles-ci ont pour objectif de transférer des mérites vers le défunt afin de lui assurer que son *winyan* (son âme) aille au paradis et que sa réincarnation soit réussie. Elles sont aussi une source de mérites pour les vivants (Tambiah 1975). Lors de mon séjour, une habitante, âgée, est décédée. Les funérailles ont eu lieu trois jours après son décès. Entretemps, un ensemble de préparations, regroupant de nombreux villageois, s'est effectué au temple où le cadavre avait été entreposé dans un contenant réfrigéré. Chaque soir, des veillées funèbres ont été organisées vers 20h, en présence de moines, de la famille, des personnalités importantes du village et de villageois. La cérémonie consistait essentiellement en un ensemble de prières en l'honneur du défunt, et en des offrandes aux moines (robes et argent). Durant la journée, les villageois se rassemblaient au temple pour discuter, échanger et organiser les funérailles (discussions entre femmes, repas collectifs, construction de la « maison du mort »).

Il est aussi à noter que les villageois participent financièrement à l'organisation des funérailles, en faisant des dons dont le montant est inscrit sur papier. Le partage des dépenses des cérémonies renforce l'interdépendance des habitants et la solidarité communautaire (Ingersoll 1975 : 237). Les funérailles se déroulent au crématorium (cf n°18 figure 4). Le corbillard arrive à la suite d'une procession, emmenée par les moines, qui part du temple. Avant que le corps du défunt ne soit brûlé, se tient une cérémonie, à laquelle participent plusieurs moines et de nombreux villageois vêtus de noir. Elle consiste essentiellement en un ensemble de prières et d'offrandes aux moines et se conclut par un recueillement des villageois devant le cercueil.

Cette brève description des funérailles, des préparations à l'incinération, montre à quel point la mort d'un villageois n'est pas une affaire concernant exclusivement la famille et les proches du défunt. Au contraire, toute la communauté villageoise est concernée par cet évènement, et les habitants se mobilisent pour aider tant aux préparatifs qu'aux funérailles en elles-mêmes. La mort est donc un évènement durant lequel la communauté villageoise se mesure pleinement.

Le transfert de mérites vers les défunts se poursuit longtemps après la mort puisque des cérémonies sont organisées au temple avec toujours pour but de rendre possible une meilleure réincarnation (Tambiah 1975). On retrouve cet aspect dans un rite dédié aux défunts, qui est organisé 100 jours après le décès. Il s'agit du dernier rite funéraire qui sera consacré au défunt. Il a lieu au temple, dans la salle communautaire en présence des moines. Mises à part des prières somme toute classiques, le rite est caractérisé par la mise à feu des cendres du défunt, qui est censée symboliser la montée au ciel de l'âme du défunt.

La participation des villageois à ces cérémonies bouddhiques s'inscrit dans la logique de recherche de mérites. Cette quête est au cœur de la pratique bouddhique qui vise à l'amélioration du karma. Elle est avant tout personnelle mais elle est organisée collectivement (Tambiah 1975). La participation de nombreux villageois à la cérémonie des jours du Bouddha par exemple, contribue à une certaine émulation collective qui bénéficiera à tous les habitants, et au village dans sa globalité. C'est donc notamment autour des cérémonies que les villageois se retrouvent et s'unissent. J. Ingersoll écrivait : « Even as individuals create a significant facet of themselves by making merit, so they create a significant facet of their community life by making merit together » (Ingersoll 1975 : 227).

Par ailleurs, signalons brièvement l'aspect proprement communautaire du rite dédié au Chao Luang, mentionné dans le premier chapitre. Il est communautaire parce qu'il regroupe tous les villageois, y compris ceux qui en temps normal habitent ailleurs. C'est une des rares occasions où ils reviennent (Baba 2017). La communauté villageoise est en outre symbolisée par la clôture du village lors des trois jours de la cérémonie. En théorie, personne n'est censée pouvoir rentrer ou sortir du village durant cette période. S'isolant temporairement du monde, la communauté s'affirme ainsi comme unité (Formoso 2000 : 89).

L'attachement à la communauté villageoise est également souligné dans le rituel du *sukhwan*. Ce rituel est commun à tout le pays (mais également aux pays voisins) et consiste à rappeler les composants spirituels, les *khwan*, dans le corps de l'individu. Ceux-ci ont tendance à s'extirper de l'enveloppe corporelle dans des moments clés de la vie : mariage, naissance, mort d'un proche, avant et après un long voyage. Ce rituel contribue, entre autres, à ramener symboliquement l'individu vers la société, à lui rappeler ses attaches avec elle et ses devoirs envers elle (Tambiah 1975 : 243 ; Formoso 2000 : 88). Métaphoriquement, ces liens prennent la forme de fils de coton liés aux poignets à la fin de la cérémonie, qui marquent l'emprisonnement des composants spirituels au sein du corps et donc aussi l'intégration de l'individu au corps social. Ce rituel est fréquemment pratiqué dans le village de Nong Bua, notamment avec les enfants de villageois quand ils s'appêtent à quitter le village pour rentrer dans leur foyer après une visite. Il implique une assemblée de villageois plus ou moins large qui lie aux poignets de l'individu en question les fils de coton en lui souhaitant santé et réussite. Ce faisant, l'intégration de l'individu à la communauté de Ban Nong Bua est rappelée.

Sur le plan d'activités communautaires non-religieuses, on peut rappeler le rôle de l'agriculture, et plus précisément de la riziculture, tel que développé dans le chapitre précédent. Il y a également un ensemble de pratiques collectives qui ont lieu, la plupart du temps au temple afin de l'embellir. Il est aussi le lieu de toutes les réunions importantes du village, qu'elles soient liées au développement de projets (OTOP, tourisme), ou encore à la vie du village (orientation, information), comme par exemple la réunion mensuelle durant laquelle les habitants viennent écouter et discuter avec le maire des problèmes et des actualités du village.

Nous voyons qu'une grande partie des activités communautaires rassemblant les villageois sont organisées dans l'enceinte du temple qui constitue concrètement le centre de la

communauté et en est le symbole, et ce, à mon sens, bien plus que le Chao Luang³⁴. C'est le temple, symbole de la communauté de Ban Nong Bua, qui est présenté aux touristes s'arrêtant dans le village. C'est à partir de lui que tous les efforts de mise en avant de la communauté, liés aux projets touristiques, sur lesquels je m'attarderai en profondeur dans la seconde partie, sont organisés. Cependant, malgré la persistance de ces éléments communautaires, il me semble que la communauté de Ban Nong Bua a connu et continue de connaître de forts bouleversements, marqués par un desserrement des liens unissant les villageois, et qui ne sont pas sans danger pour son avenir.

2) La hausse des interactions avec le monde extra-communautaire

Le village thaïlandais n'a jamais été un monde en soi, isolé du reste de la société. Même à l'époque des royaumes thaïs prémodernes (le Siam, le Lanna...), les villages thaïlandais entretenaient des relations régulières avec le monde extérieur (Moerman 1975 ; Kemp 1989). L'idée d'un espace villageois clos, imperméable aux influences extérieures, découle d'une vision idéalisée de la société villageoise passée et a peut-être été le résultat des descriptions des monographies réalisées par les ethnologues, qui ne présentaient que la vie villageoise sans se soucier véritablement des liens avec le reste de la société. Néanmoins, si le village n'était pas isolé comme le laissent entendre des études, il était tout de même centré sur lui-même (Moerman 1968 ; Chatthip Nartsupha 1999 : 122 ; Poupon 2010 : 41). La large majorité des interactions qu'entretenaient les villageois, s'effectuaient avec leurs pairs. Bien évidemment des liens existaient avec le reste de la société, que ce soit politiquement, socialement, culturellement ou commercialement. Mais ils ne constituaient que des aspects minoritaires de la vie du village. Les fortes évolutions du monde rural thaïlandais à partir des années 1980 ont totalement bouleversé la vie villageoise qui était jusque-là essentiellement introvertie. Pour reprendre G. Condominas, l'« espace social » des villages thaïlandais s'est étendu (Condominas 2006). Désormais, l'économie rurale est de moins en moins basée localement, la

³⁴ Sa statue se situe d'ailleurs non au centre du village mais à l'interface entre les habitations et l'espace rizicole (cf n° 9 figure 2).

vie villageoise est pénétrée par des éléments politiques, économiques et culturels externes. Les habitants du village interagissent fréquemment avec d'autres lieux, et particulièrement avec les centres urbains, que ce soit pour le travail, le divertissement, la santé, etc. Cet état de faits exige plus que jamais d'examiner le monde rural thaïlandais non plus sous le prisme d'un village isolé, mais en tenant compte des dynamiques générales de la société dans laquelle il s'inscrit, des façons dont elles se développent et sont vécues localement, et en réinterprétant ce qu'est la société rurale (Rigg 2001 : 6).

Similairement aux évolutions globales observées pour le monde rural thaïlandais, la vie de Ban Nong Bua est marquée par des interactions fréquentes avec des éléments extérieurs, au sens géographique du terme. Il est impossible de comprendre la vie des habitants sans s'intéresser aux liens entretenus avec des agents et institutions non-locaux.

En premier lieu, les évolutions du système agricole de Ban Nong Bua caractérisées notamment par une pénétration des logiques commerciales et capitalistes, se traduisent concrètement par des interactions fréquentes des paysans avec le marché et ses agents. Le développement des cultures de rente implique une dépendance du paysan envers des intermédiaires extérieurs et des produits fabriqués et distribués par des acteurs non-locaux. Pour pratiquer de telles cultures, les paysans doivent au préalable acheter les semences et graines dans un magasin agricole, bien souvent à Tha Wang Pha. Alors que les paysans réutilisent dans bien des cas les graines de riz de l'année précédente, les cultures de rente passent par l'achat annuel de semences auprès d'un commerçant. Ces graines sont d'ailleurs fabriquées et distribuées par de grands groupes agro-industriels. De même, la vente implique de faire affaire avec des commerçants, là aussi principalement à Tha Wang Pha. De plus, l'ensemble des changements techniques décrits dans le chapitre 2, suppose l'interaction des paysans avec des produits confectionnés et distribués par un système économique dépassant l'échelle villageoise. Tout comme les semences des cultures de rente, les agriculteurs se fournissent dans des magasins agricoles divers intrants chimiques (engrais chimiques, insecticide, pesticide, herbicide...) produits par le monde de l'agro-industrie. Similairement, les machines de plus en plus employées (tracteur, moissonneuse-batteuse) non seulement sont détenues et conduites bien souvent par des gens venant d'ailleurs, mais elles sont des productions étrangères. Tout cela participe à créer une réelle dépendance des paysans à l'égard d'acteurs non-locaux, comme décrit par plusieurs auteurs (Moerman 1968 : 191 ; Barnaud *et al.* 2006).

Par ailleurs, l'inscription de l'agriculture de Ban Nong Bua dans une logique de marché a des conséquences plus profondes que la simple interaction avec des commerçants de Tha

Wang Pha. Ces orientations mercantiles guident les pratiques des paysans, les soumettent à des pressions nouvelles et changent les objectifs même du travail agricole. Ainsi, loin d'être simplement une pratique locale, l'agriculture de Ban Nong Bua est traversée par les logiques d'un système économique mondialisé.

La croissance des interactions des villageois avec des éléments non-locaux ne découle pas uniquement des bouleversements agricoles mais également des données socio-économiques du village de Nong Bua.

Tout d'abord, on assiste à Ban Nong Bua à une dispersion géographique des membres de la famille. Le nombre d'enfants de chefs de foyer du village vivant à l'extérieur de celui-ci s'élève à 210 personnes, soit l'équivalent de 40,7% de la population permanente du village. En raison de cet éclatement géographique, il y a une reconfiguration de l'univers familial, qu'on retrouve à l'échelle nationale (Knodel et Saengtienchai 2007 ; Rigg *et al.* 2012 ; Rigg et Salamanca 2013 : 64 ; Formoso 2018). Elle se traduit par une plus grande ouverture des villageois vers le reste de la société thaïlandaise via leurs enfants délocalisés. La faible part des 18-59 ans s'explique par cet exode massif des jeunes adultes qui, dans la plupart des cas, partent travailler ou étudier dans les villes du pays, Bangkok en premier lieu. Cet exode n'est pas provisoire puisque ces personnes s'installent et fondent une famille dans leur nouveau lieu de résidence presque systématiquement. Ces enfants du village constituent un lien avec le monde extérieur pour les villageois. C'est notamment par le biais de ces enfants qu'un certain nombre de produits, de connaissances et de modes de vie de la modernité s'implantent localement (Mills 2013). Rappelons par ailleurs que 29,5% des foyers dépendent en partie des versements d'argent que leur font ces enfants vivant hors du village.

En outre, de nombreux villageois eux-mêmes, surtout ceux âgés entre 18 et 59 ans, travaillent à l'extérieur du village dans les petites villes à proximité (Tha Wang Pha, Pua, Nan). Ils correspondent à 35,7% de la population active du village. Ils tiennent des commerces, sont employés de l'administration, des écoles ou encore de l'hôpital. Toujours est-il qu'une grande partie de leur temps est passé en dehors du village avec des collègues, des clients, des patrons venant de plusieurs endroits de la province de Nan, et non nécessairement avec d'autres villageois de Ban Nong Bua. Ils effectuent des mouvements pendulaires puisqu'ils reviennent le soir dans leur foyer pour dormir et repartent le lendemain matin.

Les habitants ont aussi adopté les logiques de la société capitaliste. Cela se voit à travers des tendances consuméristes de plus en plus prononcées, notamment chez les plus jeunes générations. Il y a un engouement pour des modes de vie urbains et pour certaines commodités, symboles de la modernité pour les Thaïlandais : voiture, climatisation, ordinateurs, téléphones portables, villas de plein pied, etc (Rigg 2001 : 44 ; Formoso 2016 ; Ouyyanont 2016). Ces habitudes consuméristes sont facilitées par des politiques de crédit souples, permettant aux habitants de s'endetter. C'est donc naturellement qu'une grande partie des foyers du village sont endettés. La quasi-totalité de ces dettes sont contractées auprès, là aussi, d'agents et d'institutions étrangères au village : BACA, banques, coopératives, etc.

La connexion des habitants de Ban Nong Bua avec le reste de la société se réalise également à travers les nombreux moyens de communication qu'ils possèdent : télévisions, radios, ordinateurs, téléphones portables... Si la détention d'ordinateur est assez rare (elle reste limitée essentiellement aux foyers jeunes ou aisés du village), presque tous les villageois, à part les vieillards, possèdent un téléphone portable. Beaucoup d'entre eux ont même des smartphones connectés à internet puisque le réseau 4G fonctionne parfaitement. Les réseaux sociaux sont particulièrement populaires en Thaïlande et les villageois ne dérogent pas à cette règle puisque nombreux sont ceux disposant d'un compte sur l'un d'entre eux (line, facebook...). Ces réseaux constituent une source d'informations et une plateforme de partage non-négligeable. C'est de plus en plus par le biais d'internet que les villageois sont intégrés à un ensemble bien plus vaste que les limites géographiques de Ban Nong Bua.

Ce sont également les éléments extérieurs qui s'immiscent dans la vie villageoise. L'État thaïlandais, par ses antennes provinciales et locales, intervient régulièrement, et témoigne ainsi de sa nouvelle relation avec la paysannerie (Poupon 2010 ; Walker 2012 : 8-9). Tout un ensemble de projets touristiques et de développement local sont initiés par des agents de l'administration. Dans le cadre des projets OTOP³⁵ sur lesquels j'aurai l'occasion de revenir en profondeur dans la seconde partie, ces interventions sont fréquentes. De nombreuses réunions ont lieu dans la salle communautaire du temple, notamment pour présenter la communauté villageoise. La présence de l'État se retrouve également lors des diverses aides et subventions distribuées aux habitants du village. Lorsque d'importants dégâts surviennent dans les champs, les habitants reçoivent de l'aide sous la forme de sacs de riz ou encore de subventions

³⁵ « One Tambon (sous-district) One Product » est un projet gouvernemental lancé dans le début des années 2000 visant à redynamiser les économies locales en encourageant la spécialisation dans un produit ou un service par sous-district.

monétaires pour compenser les pertes engendrées. C'est aussi le versement des pensions mensuelles aux personnes âgées de plus de 65ans³⁶.

Enfin le tourisme est relativement développé à Ban Nong Bua. Tous les jours, et surtout les weekends, de nombreux cars et vans de touristes viennent visiter le temple de Nong Bua et achètent des produits locaux aux boutiques du village. Ils ne restent pas bien longtemps mais cela permet une rencontre des villageois avec d'autres membres de la société thaïlandaise. Dans de nombreux cas, ces derniers font partie des classes moyennes, voire aisées de la société et proviennent des grandes villes du pays (Chiang Mai, Bangkok et ses environs). Le fossé culturel entre ces deux populations, pourtant du même pays, est flagrant.

Ainsi loin de n'interagir qu'entre eux, les villageois de Nong Bua passent une grande partie de leur temps à être en relation avec des agents et des institutions supra-villageois. La prégnance des interactions avec le monde extérieur au village se situe aussi bien sur le plan social qu'économique. L'économie locale est de plus en plus basée sur un modèle de type commercial qui dépend d'éléments non-locaux. Cela se retrouve tant au niveau des cultures de rente, du tourisme que de l'emploi dans les commerces des petites villes à proximité. Il y a ainsi une complexification de l'économie locale qui est « multi-functional and multi-sited » (Walker 2012 : 75). La vie des habitants relève de moins en moins du village en tant que tel. Celui-ci n'est plus le centre de leur vie quotidienne, de la majorité de leurs interactions sociales. La communauté est désormais extravertie.

3) L'augmentation de la distance sociale entre villageois

Au sein de la communauté villageoise de Ban Nong Bua, on assiste à une relative distanciation des relations entre habitants. Les liens unissant les villageois sont, à mes yeux, de moins en moins forts. La remise en question des liens villageois s'explique, en premier lieu, par les divisions apparues entre les habitants. Ces divisions sont le résultat des bouleversements socio-économiques de ces dernières décennies et sont donc, à mon avis, relativement récentes.

³⁶ Le montant de ces pensions est très faible.

Tout d'abord, avec la diversification de l'économie rurale, l'augmentation de l'éducation scolaire et la régression de l'agriculture, les différences de richesse économique se sont accentuées à Ban Nong Bua. La hausse des inégalités est commune au monde rural thaïlandais (Barnaud *et al.* 2006 ; Trébuil *et al.* 2006 ; Walker 2012 : 8). Dans le village de Nong Bua, on trouve des foyers très modestes, qui habitent dans des maisons de style traditionnel, ont peu de revenus et consomment presque rien. À côté de cela, il y a des foyers relativement aisés habitant des villas neuves dotées de tout le confort moderne, possédant une ou plusieurs voitures et dont les enfants étudient dans les écoles réputées de la province et dans les universités des grandes villes du pays. Cette différence économique crée une certaine tension, alimentée par des sentiments de jalousie et d'envie d'un côté, et une méfiance de l'autre. Ces sentiments viennent accroître encore plus la distance séparant les foyers.

Par ailleurs, la diversification de l'économie du village implique une différenciation au niveau des professions exercées par les villageois, en particulier concernant le gros de la population active, celle comprise entre 18 et 59 ans. Les personnes âgées sont dans la grande majorité des paysans ou d'anciens agriculteurs. La différence de professions participe à distancier les relations entre villageois pour plusieurs raisons. D'une part, elle implique une formation et des compétences différentes et plus généralement des expériences contrastées. Alors que le travail agricole repose sur le partage d'un labeur, de tâches communes, de joies et de peines, ces éléments sont de plus en plus absents dans le cadre de professions distinctes. Un professeur, une infirmière, un commerçant et un agriculteur n'éprouvent pas les mêmes soucis et ne font pas face aux mêmes problèmes. D'autre part, la multitude des professions entraîne une diminution du temps et des lieux partagés par les villageois. Comme évoqué dans la section précédente, une part importante d'habitants (35,7% de la population active) ne travaillent pas à Ban Nong Bua mais ailleurs, dans les villes environnantes. Il y a donc une diversité des lieux fréquentés par les villageois diminuant ainsi les possibilités d'interactions entre eux, au profit de personnes provenant d'autres endroits. Le spectre social, l'horizon de sociabilité des habitants sont élargis. Ils ne sont pas confinés au village en tant que tel. C'est aussi, notamment pour les salariés, une soumission à des emplois du temps stricts qui réduisent le temps passé dans le village en compagnie des autres villageois. Et puis, bien évidemment, ils sont amenés à développer dans le cadre de leur profession, un autre réseau de sociabilité qu'ils fréquenteront au détriment de leurs voisins. Par ailleurs, les professions qui ont tendance à être exercées de plus en plus par les villageois revêtent bien moins le caractère collectif présent dans le travail rizicole. Le travail est plus individuel.

En outre, la distance sociale peut se mesurer à l'aune de l'écart culturel intergénérationnel existant. Cet écart est marqué par des modes de vie, des professions, et des aspirations totalement différents. Ce sont deux époques qui se font face. Sur ce point, il y a clairement une reconfiguration des liens familiaux, notamment en raison de l'exode des jeunes générations qui sont donc de moins en moins présentes aux côtés de leurs aînés. Comme évoqué par des auteurs, cette dispersion des membres de la famille ne signifie pas pour autant la fin totale des mécanismes d'entraide intra-familiale (Funahashi 1996 ; Rigg 2001 : 91 ; Knodel et Saengtienchai 2007 ; Formoso 2016). Les modalités en sont simplement modifiées. Les enfants vivant en ville effectuent des versements d'argent et parfois, les petits-enfants viennent vivre avec leurs grands-parents au village. Néanmoins, les liens sont tout de même affaiblis dans la mesure où peu de temps est concrètement passé ensemble. Les enfants ne reviennent que très rarement durant l'année (essentiellement lors de *Songkran*, le nouvel an thaï en avril ; ou encore pour le rite au Chao Luang lorsqu'il a lieu). S'ils sont encore attachés à leur village natal, on peut s'interroger sur le caractère durable de cet attachement dans le temps et pour les prochaines générations, puisque leurs liens à la communauté ne sont pas exprimés quotidiennement. De plus, le versement d'argent est loin d'être systématique puisque seuls 41% des foyers ayant des enfants vivant à l'extérieur du village en reçoivent. Enfin, 27,8% des foyers du village sont composés de personnes âgées vivant seules ou en couple. L'augmentation de ce type de foyers n'est pas limitée à Ban Nong Bua (Formoso 2016 ; Yuko et Rambo 2017). La migration massive des jeunes générations affaiblit ainsi la communauté villageoise (Rambo 2017 : 234-235).

Le desserrement des liens communautaires est également lié à la diminution des activités collectives, au premier rang desquelles l'agriculture. La taille des groupes travaillant aux champs est réduite et il n'y a presque aucun jeune. Cette tendance ne risque pas de s'inverser. De plus, l'agriculture en elle-même devient de moins en moins collective puisqu'elle est traversée par des visées commerciales individualistes et que sa pratique même est de plus en plus individualisée en raison de la mécanisation.

Deuxièmement, les activités communautaires décrites dans la première section de ce chapitre, sont loin de rassembler tous les villageois, ni même ne serait-ce que tous les foyers. Que ce soient des activités religieuses, politiques ou autres, une part importante des foyers du village en est absente. Il s'agit notamment des foyers aisés ou du moins ceux travaillant à l'extérieur pour qui le village est synonyme avant tout de dortoir (du moins c'est ce que laissent

entrevoir leurs actions). Ce phénomène est présent et souligné dans d'autres villages du pays (Singhanetra-Renard 1999 ; Tubtim Tubtim 2013 ; Formoso 2016), mais les exemples jusqu'ici faisaient mention, dans la plupart des cas, de villages péri-urbains. Pour ce qui est de ces foyers, leur présence est très discrète. On ne les voit jamais prendre part à quelque activité au sein du village, ils rentrent tard dans leur maison et ferment la grille d'entrée. Pour une bonne partie d'entre eux, je n'ai pu les rencontrer que dans le cadre de mon questionnaire. Cette non-participation s'explique par un manque de temps étant donné les emplois du temps fixes associés aux professions de plus en plus pratiquées. Mais c'est aussi un manque d'envie. Les divertissements de ces foyers sont généralement autres. Ils préfèrent sur leur temps libre, rester chez eux ou bien faire des excursions dans les centres urbains, plutôt que prendre part aux activités communautaires. Il y a de plus en plus de foyers entre lesquels aucun n'échange ne se fait. Comme le disait M. Moerman, les villageois : « have begun to treat their fellows as they used to treat only strangers » (Moerman 1968 : 16).

On assiste donc, selon moi, à une individualisation des relations entre villageois. Elle se manifeste tant au niveau des façons de vivre et des aspirations des habitants qu'à propos des tâches et professions occupées. Dans plusieurs de ses écrits, J. Rigg affirmait que ces évolutions sociales, économiques et culturelles provoquaient une dissociation de la communauté villageoise (Rigg et Salamanca 2009, 2013 : 71 ; Rigg *et al.* 2012).

Les bouleversements que connaît la communauté villageoise de Ban Nong Bua provoquent un certain mal-être chez une bonne partie de la population, à l'instar des mutations du système agricole. De même que les paysans sont navrés de voir la taille des groupes de travail se réduire inexorablement, et le travail agricole devenir plus morne, les villageois regrettent cette distanciation qui survient entre les foyers, et les modes de vie individualistes s'immisçant parmi les habitants. Ce malaise social est lui aussi commun à de nombreux villages du pays (Hanks 1992 ; Singhanetra-Renard 1999 ; Barnaud *et al.* 2006 ; Poupon 2010 ; Formoso 2016).

Les personnes âgées sont particulièrement affectées car elles sont les témoins de la fin d'un certain mode de vie, sans pour autant pouvoir adopter les nouvelles données du contexte contemporain. Le décalage est trop important. Le rôle de transmission de cette tranche d'âge envers les jeunes générations a été fortement amputé. Ceci s'explique par le fait que les jeunes sont de moins en moins nombreux à vivre dans le village. Il y a certes des foyers à saut

générationnel mais, comme nous l'avons vu, ils restent assez peu nombreux (seulement 8,2% des foyers). C'est dû aussi à une diminution des connaissances à transmettre aux jeunes, comme par exemple les savoir-faire agricoles. Yuji Baba faisait déjà mention du malaise des personnes âgées il y a quelques années de cela (Baba 2006). Il évoquait une transformation de la signification à l'échelle villageoise de cette catégorie de population, de personnes ayant un rôle de transmission, à des réceptacles de subventions du système de sécurité sociale de l'État thaïlandais, aussi faible soit-il.

De manière plus profonde, l'ensemble des bouleversements que connaît le village de Nong Bua est à l'origine d'un sentiment d'incertitude généralisé sur le devenir de la communauté villageoise. Compte tenu du net vieillissement de la population, de l'absence de jeunes, de l'attrait croissant des centres urbains et de la baisse démographique qui s'ensuit, la question de la pérennité du village se pose pour les habitants. Il y a aussi le fait que la base de l'économie villageoise qu'est l'agriculture va subir de profondes transformations du fait de son délaissement massif par les nouvelles générations. Quel sera l'avenir des petits exploitants ? Quel sera le nouveau secteur qui permettra au village de vivre ? L'incertitude porte tant sur les aspects sociaux qu'économiques. La communauté résistera-t-elle aux logiques individualistes de plus en plus présentes ?

Ceci met un terme à la première partie de ce travail. Elle avait pour but de présenter les nombreux bouleversements traversant ce village du nord de la Thaïlande. Ces bouleversements jouent tant sur le plan économique que social et agricole, et sont à l'origine d'un certain nombre de risques et d'incertitudes. Ces derniers entraînent des réponses de la part des habitants et de la communauté villageoise, démontrant ainsi la capacité d'action dont ils peuvent faire preuve. C'est l'objet de la seconde partie de ce mémoire.

Deuxième partie – Vieilles et nouvelles menaces : entre impuissance locale et adaptation au contexte contemporain

Chapitre 4 - État des risques : du local vers le global

1) Les risques habituels locaux

Le village de Nong Bua est soumis à un ensemble de risques que l'on peut qualifier d'habituels, dans la mesure où ils ont toujours été présents et sont récurrents. Les habitants y sont donc habitués car ces risques sont liés à des éléments ou des phénomènes naturels (terme employé par les villageois eux-mêmes, *thammachat*) et font ainsi partie du cycle naturel (Mekong Wetlands Biodiversity Conservation and Sustainable Use Programme 2005). Je les qualifie en outre de risques locaux car ils sont associés au contexte géographique, environnemental et climatique local, celui du bassin de Tha Wang Pha. Leur survenance et leur récurrence s'expliquent par les particularités de l'écosystème dans lequel le village s'insère. Ces risques locaux affectent bien évidemment tous les habitants, mais ils concernent surtout les agriculteurs puisqu'ils causent des dégâts matériels essentiellement envers les cultures. Ces risques expliquent le fait que l'agriculture soit une activité intrinsèquement incertaine. R. Poupon écrivait ainsi que, face aux caractéristiques de l'environnement général : « entre sécheresse et inondation, les paysans vont donc devoir s'adapter » (Poupon 2010 : 25).

Au questionnaire présenté dans l'annexe n°2, j'ai ajouté la question suivante portant sur les risques : « quel est, selon vous, le(s) risque(s) le plus important(s) pour les paysans du village ? ». Incontestablement, le risque le plus important aux yeux des villageois est l'inondation puisqu'elle est évoquée dans 45,7% des réponses³⁷. La région est en effet particulièrement inondable. Des inondations ont lieu fréquemment, jusqu'à trois fois par an.

³⁷ 117 foyers ont répondu à cette question (beaucoup ne savait ou n'osait pas répondre car ils ne se considéraient pas comme paysans). Les répondants indiquaient souvent plusieurs risques, ce qui m'a permis de collecter 153 réponses en tout.

Elles se produisent surtout lors de la saison des pluies, et selon les villageois, les mois de juillet et d'août sont les plus souvent touchés. D'ailleurs, deux semaines avant mon arrivée, à la mi-août, d'importantes inondations se sont produites dans la province de Nan, y compris dans le district de Tha Wang Pha et à Ban Nong Bua³⁸. La rivière Nan entra en crues et submergea une grande partie des champs du village. Les rues furent aussi inondées. Cependant, les maisons à la faveur des pilotis ou de leur surélévation par rapport au niveau des rues, ont dans l'ensemble été épargnées. L'inondation dura en tout deux jours avant que l'eau ne se retire et que la rivière reprenne son cours normal. Mais il y eut très peu de dégâts. Le riz est en effet capable de survivre jusqu'à trois jours en étant submergé. L'eau s'est donc rétractée avant qu'il ne soit trop tard. Les parcelles ayant subi des dégâts étaient celles situées à un niveau trop bas pour drainer l'eau à temps. C'étaient aussi les quelques parcelles où des cultures de rente avaient été plantées. À mon arrivée, des signes de l'inondation subsistaient : des champs encore inondés avec du maïs mort. Plus tard vers la fin du mois de septembre, une faible tempête mais accompagnée de fortes précipitations, frappa le village et entraîna des inondations dans certaines parcelles (cf figure 11). Le risque était d'autant plus important que le riz de ces parcelles venait d'être replanté (le riz avait dû être replanté à cause justement d'une inondation précédente). Ce dernier était donc encore jeune et petit en taille. Il a fallu attendre que l'eau se retire pour voir si le riz avait survécu ou non. Au final, aucun dégât ne fut à signaler.

En fait, l'inondation n'est pas nécessairement un phénomène négatif. Le système agricole du village est non seulement adapté à mais il s'appuie sur une inondation maîtrisée. Une inondation régulée permet au riz, céréale requérant une grande quantité d'eau, de fructifier. L'inondation étant un phénomène récurrent, les paysans ont adapté leur pratique de la riziculture à cette donnée en développant des techniques pour réduire ces risques³⁹. L'inondation peut même s'avérer utile, dans quelques cas. La plupart des inondations surviennent à cause d'une crue de la rivière, et de ce fait, de nombreux nutriments alluvionnaires sont charriés et contribuent à fertiliser la terre. Il y a d'ailleurs peu de soucis de fertilité des sols dans le bassin de Tha Wang Pha.

³⁸ Cf l'article suivant : <https://www.bangkokpost.com/news/general/1524222/nan-hit-by-severe-flooding>

³⁹ Cf le chapitre suivant sur la prévention des risques locaux.



Figure 11 Inondation dans des parcelles (Photo de l'auteur)

Si les inondations constituent un risque, c'est qu'elles peuvent être excessives, à la fois dans leur puissance et dans leur durée. Le riz peut certes survivre quelques jours à une inondation qui le submerge, mais passé ce cap, il meurt. Par ailleurs, l'inondation est un risque constant pour les autres cultures, non-dotées de cette capacité de résistance qu'a le riz. Ce sont surtout des cultures de rente, tels que le maïs, le piment ou le tabac.

De fortes inondations sont à l'origine de l'épisode catastrophique le plus récent ayant frappé le village. Cet événement est bien présent dans les mémoires puisque, sachant que ma recherche portait sur les risques, il m'a été raconté par les paysans à plusieurs reprises. En 2006, de graves inondations se produisirent. Si aucun dégât humain ne fut à signaler, de nombreux dégâts matériels eurent lieu, surtout pour les cultures. Ces inondations durèrent quatre jours et détruisirent toutes les cultures de riz entamées. Les habitants furent par ailleurs évacués du village, parfois à l'aide d'hélicoptères et trouvèrent refuge dans le lycée situé sur la colline à l'ouest du village.

Parallèlement aux inondations, les répondants ont mentionné divers risques auxquels les paysans sont confrontés. Là aussi, les risques sont d'ordre naturel et sont liés aux conditions environnementales et écologiques du village.

Parmi ces risques, il y a tout d'abord les tempêtes et vents violents qui surviennent assez régulièrement (risque évoqué dans 2,6% des réponses). Les rafales de vent peuvent endommager un certain nombre de cultures, y compris le riz. Pour ce qui est de ce dernier, le risque est d'autant plus élevé que les vents violents se produisent surtout en saison des pluies. Ils peuvent provoquer la mort des plantes de riz car quand elles sont frappées par des rafales de vent, elles peuvent être aplaties au sol, parfois en grande quantité (cf figure 12). Les paysans disent que le riz se couche (*khao non*). Il ne peut plus croître ainsi. Néanmoins, les dégâts restent dans la plupart des cas limités à une partie seulement des plantes de riz.



Figure 12 Dégâts à la suite de vents violents (Photo de l'auteur)

Autre évènement climatique susceptible d'endommager les cultures : la sécheresse (évoquée dans 5,9% des réponses). Le risque reste faible à Ban Nong Bua, notamment lors de la saison des pluies. Il peut arriver qu'il ne pleuve pas pendant longtemps lors de cette saison, mais la riziculture ne dépend pas ici des précipitations. L'irrigation est assurée par les deux moyens principaux évoqués antérieurement. Ce risque existe surtout lors de la saison sèche durant laquelle les précipitations sont quasi-nulles et le flot s'écoulant dans les canaux d'irrigation est faible. Ce sont donc les cultures développées lors de cette saison, c'est-à-dire des cultures commerciales, qui sont exposées au risque de sécheresse.

Certains villageois (5,2% des réponses) ont mentionné des risques liés aux divers animaux nuisibles aux cultures. Le riz, surtout au début de sa phase de croissance, est une proie pour les rongeurs, les crabes et des oiseaux qui aiment se nourrir des pousses. Mais ce sont surtout les insectes auxquels les villageois font référence.

Un risque, peu récurrent mais assez grave, est celui des changements du lit de la rivière Nan. J'ai déjà expliqué qu'elle a un débit important et que son courant est fort. De ce fait, son lit change régulièrement de place. Les étangs de Nong Bua et de Nong Luang sont d'anciens lieux de passage de la rivière. La région est parsemée d'étangs de ce type. Le déplacement du lit de la rivière se fait progressivement mais il arrive qu'il soit nettement accéléré par des crues ou un débit extrême. Un déplacement soudain du lit de la rivière s'est produit il y a une vingtaine d'années. Le lit s'est déplacé vers l'ouest, engloutissant une partie des terres du village. Les villages situés sur la rive opposée au contraire gagnèrent des terres. Ce phénomène força un certain nombre de foyers du village voisin de Don Kaew à déménager pour s'installer au niveau des collines à l'ouest, car leur maison risquait d'être emportée par les flots. Le village de Nong Bua fut relativement épargné dans la mesure où les terrains aux bords de la rivière n'ont pas été aménagés en habitations ou champs. Peu de champs se situent près des berges. Seul le terrain de l'école fut amputé (mais pas les bâtiments qui sont assez éloignés de l'eau).

Pour rester dans le thème des risques liés à la rivière Nan, évoquons celui de l'érosion. Il s'agit bien évidemment de l'implication directe et plus quotidienne du fort débit de la rivière et du risque de déplacement de son lit. Les terrains situés sur les berges voient souvent des gros morceaux de terre emportés par le courant, surtout lorsque le niveau de la rivière est élevé. Là encore, Ban Nong Bua est peu exposé à ce phénomène d'érosion car situé en retrait, y compris pour ce qui est de la grande majorité de ses champs. En revanche, les champs de la rive opposée subissent une érosion importante.

Voilà l'étendue des risques dits classiques auxquels les villageois sont confrontés. Ces risques sont ceux qui ont été mentionnés le plus souvent par les villageois puisqu'ils équivalent à 66% des réponses. Ils y sont exposés depuis leur installation dans cette région car ces risques sont le produit du contexte environnemental et climatique local. Ils y sont donc habitués et ont su développer au fil du temps, un ensemble de moyens préventifs pour y répondre. Ce sera notamment l'objet du chapitre 5.

2) Les nouveaux risques globaux

Parallèlement aux risques habituels que je viens de décrire, les villageois de Ban Nong Bua sont exposés à un ensemble de risques relativement récents. Ils découlent, pour la plupart, des bouleversements socio-économiques et agricoles qu'a connus le village. Ces risques ont la particularité d'être non plus locaux, mais liés au contexte global dans lequel le village s'inscrit désormais.

Il y a tout d'abord des risques économiques et financiers. Ils ont été évoqués dans 18,3% des réponses à la question sur les risques. Ils sont liés aux évolutions de l'économie villageoise, marquée, rappelons-le, par une pénétration des logiques commerciales et de marché. Ce sont probablement les problèmes auxquels les villageois sont le plus confrontés au quotidien. En ce qui concerne l'agriculture, ils sont très présents. Premièrement, selon une partie des répondants (13,7% des réponses), l'incertitude des prix des denrées agricoles est un risque économique important pour les paysans, puisqu'elle a des répercussions majeures sur les revenus des foyers agricoles. Les paysans se plaignent de la fluctuation des prix, qui sont souvent considérés comme étant trop bas. Même si le riz y est exposé, ce risque concerne avant tout les cultures de rente, celles destinées à être vendues. Il est donc le résultat de l'insertion du système agricole du village dans l'économie de marché. Il s'agit d'un risque réel pour les paysans car au niveau local, aucune action ne peut être enclenchée pour influencer la détermination des prix des denrées agricoles, fixés sur les cours mondiaux (Barnaud *et al.* 2006 : 173). C'est un phénomène complètement opaque et aléatoire aux yeux des paysans, et donc impossible à anticiper. Les revenus des foyers agricoles dépendent fortement de cette fluctuation des prix. D'une année à l'autre, les revenus peuvent être prolifiques ou désastreux, sans réelle logique apparente.

Le deuxième risque de nature économique mentionné par les répondants est le manque de capital financier. L'agriculture demande de plus en plus d'investissements. Ses coûts de production augmentent en raison de la main-d'œuvre agricole qu'il faut désormais payer monétairement, des machines qu'il faut acheter ou louer, et de tous les produits nécessaires à la réalisation des travaux agricoles (achat des semences, engrais chimique, pesticide, herbicide...). S'ajoute à ces coûts, celui de la location de terres agricoles pour certains agriculteurs, nécessaire afin d'obtenir suffisamment de revenus des cultures de rente. Avec les

faibles et aléatoires revenus obtenus, le capital requis pour payer tous les coûts de production vient à manquer.

Cette situation financière précaire explique l'endettement de nombreux foyers du village. Selon les résultats du questionnaire, 53% des foyers sont endettés. En réalité, l'endettement n'est pas vu d'un mauvais œil par les villageois. Il permet au contraire d'acquérir les commodités propres à la modernité et d'accéder ainsi à la catégorie sociale et économique des consommateurs (Formoso 2018). Les motifs de l'endettement sont révélateurs à ce sujet. 48,3% de ces foyers sont endettés suite à la construction d'une maison de type villa ou à des travaux d'amélioration du logement. Le recours au crédit est d'ailleurs plus fréquent chez les foyers les plus aisés financièrement. Un autre motif d'endettement (12,3% des foyers endettés) est l'acquisition d'une voiture. Il s'agit là aussi d'un objet associé à la modernité, recherché par les Thaïlandais. Mais, dans bien des cas, la voiture en question est un véhicule de type pick-up et sert donc également à l'agriculture, principalement pour le transport de divers produits agricoles (semences, engrais, équipements et outillage en tout genre...). Il y aussi des foyers qui ont recours au crédit à des fins proprement agricoles, recours qui s'explique par le manque de fonds, évoqué ci-dessus. Cela correspond à 27% des foyers endettés. Il s'agit alors de s'endetter pour l'achat des divers produits requis pour le travail agricole, les intrants chimiques par exemple. Les quelques villageois possédant des tracteurs ou autres machines se sont bien évidemment endettés. Il existe des cas d'endettement dus à une mauvaise récolte, aux prix trop bas d'une année, ou encore à des inondations ayant dévasté les cultures entamées. Il s'ensuit un réel risque de surendettement parce que, d'une part, les coûts de production du travail agricole ont nettement augmenté, l'équipement requis étant de plus en plus important, et d'autre part, les revenus agricoles ont peine à suivre. Ils restent dans la majorité des cas faibles⁴⁰, surtout pour les petits exploitants, qui constituent, je le rappelle, la quasi-totalité des agriculteurs du village. Les revenus fluctuent aussi beaucoup d'une année sur l'autre en fonction de la qualité de la récolte et du niveau des prix. Si on ajoute à ce contexte, les risques inhérents évoqués dans la section précédente, on comprend pourquoi le métier d'agriculteur comporte de fortes difficultés financières.

Ainsi, pour conclure sur les risques économiques, si les revenus des paysans ont probablement augmenté, notamment en raison de la commercialisation de l'agriculture, comme le suggère Andrew Walker quand il parle de l'avènement des « middle-income peasant »

⁴⁰ Des quelques chiffres évoqués par les paysans concernant leurs revenus agricoles, il apparaît qu'ils sont pour la plupart très faibles (ils dépassent rarement les 50 000 baht par an).

(Walker 2012), il ne faut pas éluder le fait que les besoins modernes sont drastiquement plus nombreux que par le passé. Les tendances consuméristes sont présentes chez les villageois, surtout chez les jeunes. La commercialisation de l'agriculture a sans aucun doute participé à améliorer les revenus des foyers agricoles. Mais pour dresser un tableau juste des effets de cette commercialisation sur le plan financier, encore faut-il mentionner les investissements toujours plus importants qu'elle requiert de la part des paysans, qui les mènent à l'endettement et à terme au surendettement (Formoso 2016, 2018 ; Poupon 2010 ; Yuko et Rambo 2017). La pratique de l'agriculture exige désormais l'achat ou du moins la location, d'équipement divers (pompes motorisées, pick-up, machines agricoles...), l'approvisionnement en engrais, semences et intrants chimiques (dont les prix ont significativement augmenté ces dernières années). Ces exigences obligent, nous l'avons vu, les agriculteurs à s'endetter de plus en plus : j'ai rencontré plusieurs foyers qui cumulaient des crédits à long-terme et des crédits qu'ils renouvelaient annuellement. À la lumière de ces développements, il convient de relativiser la proposition faite par A. Walker du « middle-income peasant ». Comme le souligne B. Formoso, si on prend en compte les coûts de production et la dette des foyers agricoles, on s'aperçoit que leur situation économique est précaire⁴¹ : « for a majority of Isan peasants [...] the challenge remains to avoid subsistence disruption whether caused by climatic hazards, market prices' fluctuations, or overindebtedness » (Formoso 2016 : 58).

À travers cette description des risques économiques, on s'aperçoit de l'impossibilité grandissante, dans le contexte contemporain, pour les paysans de vivre uniquement de l'agriculture. Ce constat est particulièrement avéré pour les petits exploitants. Les évolutions du système agricole, marquées par l'augmentation des coûts de production et un recours au crédit de plus en plus nécessaire, rendent la survie économique du petit exploitant de plus en plus difficile (Barnaud *et al.* 2006). Seuls les paysans possédant de nombreuses terres et mettant en place d'importantes cultures de rente sont capables de faire face aux nouvelles exigences financières du métier d'agriculteur. J'ai bien peur que l'avenir du petit exploitant soit compromis, pour ce qui est de Ban Nong Bua.

⁴¹ Même si je ne puis l'affirmer avec certitude, plusieurs personnes, y compris des gens extérieurs au village, m'ont dit que Ban Nong Bua était plutôt bien loti économiquement comparé aux autres villages du coin. Ceci est confirmé par Y. Baba quand il évoque le sort plus malheureux de Ban Don Mun comparé à Ban Nong Bua (Baba 2017). La situation des paysans de Tha Wang Pha est donc sans doute encore plus difficile que ne le laissent supposer les matériaux à ma disposition.

Le deuxième type de risques apparus récemment correspond aux risques environnementaux et sanitaires. Ils ont été mentionnés dans 7,8% des réponses. Ils sont essentiellement le fait de l'usage d'intrants chimiques, que ce soit les engrais, les pesticides, les insecticides, et herbicides, massivement utilisés par les paysans du village. Il s'agit donc d'un risque apparu à la suite des changements techniques connus par l'agriculture du village. Un villageois qui travaille à l'hôpital de Tha Wang Pha m'a raconté qu'il rencontrait fréquemment des cas de blessures survenues à la suite de la manipulation d'intrants chimiques. Plusieurs auteurs ont documenté des cas d'intoxication ailleurs (Grandstaff et Srisupan 2004 ; Panuwet *et al.* 2012). On retrouve les mêmes effets : brûlures, évanouissement... Les intrants chimiques présentent un risque grave pour les paysans de Ban Nong Bua, étant donné qu'ils utilisent presque tous ces produits (80,4% des foyers agricoles en font usage), en particulier les engrais chimiques.

Ces produits sont par ailleurs dangereux à plus long-terme. Ils le sont pour les hommes puisque plusieurs études ont avéré leurs effets cancérigènes, entre autres (Aktar *et al.* 2009). Ce risque concerne à la fois les consommateurs mais aussi et surtout, les producteurs, ceux au contact direct des intrants chimiques, à savoir les paysans.

Enfin, ils sont la cause de pollutions des sols et des eaux, puisque des résidus plus ou moins élevés s'y trouvent suite à un effet de ruissellement (Trébuil *et al.* 2006 ; Aktar *et al.* 2009 ; Poupon 2010 ; Panuwet *et al.* 2012). À Ban Nong Bua, l'usage des intrants chimiques provoque la pollution des nappes phréatiques et de la rivière Nan, qui amène toutes les pollutions en aval et ensuite dans le Chao Phraya. Cela a bien évidemment des conséquences néfastes pour les espèces aquatiques. Les villageois sont dans l'ensemble conscients des risques associés à l'usage de ces produits, et un certain nombre des répondants ont mentionné leur toxicité (*san phit*) comme étant le risque le plus important pour les paysans.

Pour finir, je souhaite revenir sur les risques climatiques abordés dans la première section. En effet, s'ils ne sont pas récents, l'exposition des paysans à ces risques a augmenté à du fait des évolutions globales qui se répercutent localement. Je veux parler des premiers effets du changement climatique. Plusieurs études empiriques et prospectives, affirment, dans le contexte de la Thaïlande et plus généralement en Asie du Sud-est, que le changement climatique aura et commence à avoir pour conséquences, entre autres, une augmentation des phénomènes climatiques extrêmes tels que les inondations, les tempêtes et les sécheresses, tant dans leur

ampleur que dans leur fréquence (Lasco *et al.* 2011 ; Marks 2011 ; Bhaktikul 2012 ; Jitsuchon 2013 ; Hijioka *et al.* 2014 ; Naruchaikusol 2016). Elles évoquent aussi un dérèglement des saisons et un bouleversement des régimes de précipitations. Il apparaît donc que les paysans de la région seront les premiers impactés par cette série de changements. À Ban Nong Bua, les observations de ces études trouvent un écho. Les inondations sont plus violentes et plus fréquentes. L'épisode de 2006 fut le plus désastreux que le village ait connu aussi loin que les mémoires des habitants remontent. Par ailleurs, les inondations sont amplifiées par la déforestation des collines à l'ouest du village. La forêt y a été presque entièrement rasée pour laisser place à diverses plantations (hévéa, arbres fruitiers, bambou, teck...). Or, des travaux ont montré que les forêts jouent un rôle important dans l'absorption de l'eau et limitent ainsi l'écoulement des eaux (Flaherty et Filipchuk 1993). La déforestation accentue donc les risques d'inondation. Il est d'ailleurs intéressant de voir que cette corrélation entre déforestation et inondation est connue des villageois. L'ancien maire du village, quand il me décrivit l'évènement de 2006, me raconta que des habitants interprétèrent ce désastre comme une punition de la Nature pour avoir coupé toutes les forêts des collines.

Je n'ai pas vraiment de donnée pour affirmer avec certitude que ce constat est le même pour les sécheresses mais ce qui semble sûr, c'est que le pays dans son ensemble, et en particulier la région nord, est frappé de plus en plus par des vagues de chaleur extrêmes lors de la saison chaude, à partir de la fin février, ce qui engendre par ailleurs des pollutions atmosphériques importantes (nuages de pollution), y compris dans la province de Nan⁴².

Notons aussi que les paysans sont logiquement plus exposés aux risques de sécheresse depuis l'intensification de l'agriculture et la mise en œuvre de cultures lors de la saison sèche. De plus, l'intensification agricole a logiquement entraîné une augmentation de la consommation des ressources hydrauliques et donc des risques de manque d'eau (Walker 2003). La captation de l'eau des nappes phréatiques témoigne du fait qu'à la suite à cette intensification, l'eau de surface ne suffit plus. Plusieurs agriculteurs dépendent des nappes phréatiques pour les cultures de la saison sèche, créant ainsi un risque d'épuisement à long terme.

Par ailleurs, la plantation d'hévéa augmente les risques de sécheresse puisque cet arbre n'est pas adapté au climat sud-est asiatique. Il provient d'Amérique du Sud et la période où ses

⁴² <https://www.bangkokpost.com/news/general/1658244/haze-causes-thousands-to-fall-ill-in-north>

feuilles poussent, correspond à la saison sèche en Asie du Sud-Est. Il pompe l'eau au moment même où elle se fait rare, aggravant ainsi d'éventuelles sécheresses (Fox *et al.* 2014).

On assiste en outre à un léger dérèglement des saisons et des régimes de précipitations. Lors du mois de novembre, alors que la saison sèche était censée avoir débuté depuis un mois, la pluie s'abattit sur le village plusieurs jours de suite. Ceci empêcha le déroulé des récoltes pour certaines parcelles, à un stade où le riz est susceptible de subir des dégâts en raison des précipitations.

Pour conclure ce chapitre, nous voyons que Ban Nong Bua est confronté à la fois à des risques que j'ai qualifiés de locaux, car inhérents aux propriétés de l'environnement et du climat du bassin de Tha Wang Pha, et à des risques décrits comme globaux car résultant d'un ensemble d'évolutions socio-économiques dépassant l'échelle villageoise. En réalité, les risques qui prévalent de plus en plus pour les villageois ne sont pas locaux mais globaux. On est passé ainsi d'une dépendance envers les conditions naturelles locales à une dépendance envers des phénomènes relevant de l'échelle nationale voire mondiale, en ce qui concerne le changement climatique par exemple. Ces risques sont le fruit d'actions humaines, qu'ils relèvent d'un système économique particulier adopté par la Thaïlande, ou qu'ils soient le résultat de dégradations environnementales (les deux étant bien évidemment liés). S'ils relèvent d'actions humaines, ces risques demeurent tout autant hors de prise pour les villageois que les phénomènes climatiques. Rigg écrivait ainsi très justement : « just as the farmers of the early 1980's were held hostage by the vagaries of climate and the marginality of their environment, so the farmers-cum-workers of the 2000's are held hostage by the dependencies linked to Thailand's thorough-going and enthusiastic engagement with the world economy » (Rigg et Salamanca 2009 : 262).

Nous allons voir que ce passage de risques locaux à des risques globaux a des répercussions sur les moyens développés par les villageois pour les réduire et plus généralement sur la capacité d'action locale des individus et de la communauté.

Chapitre 5 - La prévention des risques : des pratiques locales à la dépendance envers des éléments extra-communautaires

1) L'affaiblissement des pratiques locales de prévention des risques

Face aux risques habituels affectant l'agriculture, les paysans de Ban Nong Bua ont su développer des techniques agricoles permettant d'en réduire les effets néfastes.

Tout d'abord, je souhaite aborder le rôle des systèmes d'irrigation dans la prévention des risques d'inondation et de sécheresse. Que l'irrigation provienne du système *muang fai* ou des nappes phréatiques, elle permet avant tout de limiter les risques de sécheresse. Ces moyens d'irrigation permettent d'alimenter en eau les différentes parcelles cultivées par les villageois, sans dépendre des précipitations. Ainsi, à moins d'une très longue sécheresse, les paysans sont capables d'irriguer leurs champs. Le système *muang fai* est particulièrement efficace pour alimenter suffisamment les rizières, exigeantes en eau. Si l'eau est abondante à la saison des pluies, ce système permet de l'exploiter pour les besoins humains agricoles, en l'acheminant vers les parcelles.

Cependant, le système *muang fai* n'est pas utile uniquement contre les risques de sécheresse. Il permet également de lutter contre les inondations dévastatrices. L'objectif de cette technique d'irrigation est d'assurer une irrigation qui soit maîtrisée, régulée. Elle contribue à diminuer le risque d'inondation via les nombreuses possibilités de drainage qu'elle offre. Dans toutes les parcelles, à plusieurs endroits, l'eau peut être évacuée via des petites ouvertures (des trous dans le sol, des tuyaux en plastique, etc). L'eau est alors drainée vers une autre parcelle, un fossé en contrebas, un canal, une rigole, un étang à proximité, ou encore vers la rivière Nan. Cette dernière est le principal moyen de drainage puisqu'une grande partie des canaux, rigoles, fossés s'y jettent. Ainsi, lors d'une inondation qui submerge les plantes de riz et qui donc les menace, l'existence de ces nombreuses possibilités d'évacuation accélère le reflux de l'eau. Le système *muang fai* contribue fortement à réduire les conséquences néfastes des inondations en permettant de drainer l'eau avant que le riz ne commence à subir des dégâts. Ce système d'irrigation est donc le résultat d'observations méticuleuses des propriétés du terrain, des

conditions climatiques et environnementales. C'est l'exemple d'une adaptation humaine à son environnement, la prise en compte des risques qui le caractérisent afin de les atténuer au maximum et d'assurer ainsi une riziculture productive.

Concernant les autres risques inhérents au travail agricole, il existe un ensemble de techniques mises en œuvre par les paysans pour les prévenir. Les risques liés aux animaux nuisibles sont essentiellement gérés via l'usage des pesticides, insecticides et autres. Mais conjointement à cela, les paysans disposent divers pièges à travers les parcelles pour attraper ou tuer les nuisibles. Les crabes sont bien souvent attrapés car ils sont consommés. Ils servent notamment à confectionner une sauce piquante très appréciée des villageois. Les rongeurs sont par contre tués.

J'ai évoqué précédemment les risques de vents violents qui entraînent des dégâts dans les champs de riz. Les vents violents détruisent aussi d'autres cultures. C'est le cas des piments. Pour diminuer ce risque, les paysans plantent des piquets en bambou dans chaque rangée de pieds de piments. Une cordelette est attachée à tous les piquets et passent à travers tous les plants de piments qui sont ainsi fixés. De cette façon, ils peuvent résister aux bourrasques de vent.

Par ailleurs, les villageois développent une gestion des risques à travers les arrangements fonciers qu'ils concluent. La location de terres est un phénomène relativement présent à Ban Nong Bua. 13,1% des foyers agricoles travaillent (au moins en partie) sur des terres qui ne leur appartiennent pas et 19,1% des foyers du village louent (au moins en partie) les terres qu'ils possèdent. Le propriétaire est bien souvent quelqu'un qui n'est pas ou plus actif dans l'agriculture, soit qu'il ne puisse plus travailler en raison de son âge, soit qu'il travaille à temps plein dans un autre secteur. Cette pratique de transfert de l'usufruit de la terre, appelée en thaï *hai tham kin* – donner pour faire à manger (Shigetomi 2004), permet alors de combler les besoins des deux parties. D'une part, le propriétaire a besoin de riz pour sa consommation propre. D'autre part, le locataire a besoin de terres pour cultiver le riz mais surtout pour mettre en place des cultures de rente lors de la saison sèche. L'arrangement est informel et la contrepartie se fait dans la plupart des cas en nature (seul un quart des foyers louant des terres en tirent un revenu pécunier) : la récolte de riz est partagée. Le propriétaire reçoit selon les cas entre 30 et 50% de la récolte. Ce type d'arrangement foncier est réalisé dans la plupart des cas entre des personnes âgées, incapables de travailler, et dont les enfants ne sont pas paysans, et des paysans, qui ont besoin de beaucoup de terres pour développer des cultures de manière rentable et ainsi vivre de l'agriculture. Ces arrangements répondent ainsi à deux problèmes

touchant les villageois. Ils permettent à une population vieillissante d'obtenir son propre riz, sans avoir à dépenser de l'argent pour en acheter. Ils contribuent aussi à résoudre l'exigence accrue de terres dans le contexte agricole contemporain en rendant accessibles les champs à ceux qui en ont besoin. En ce sens, il s'agit d'une nouvelle coopération entre villageois qui permet d'atténuer les risques de subsistance touchant les foyers du village. Si dans la majorité des cas, le propriétaire et le locataire sont parents, cette coopération se fait également entre villageois sans lien de parenté. Une telle gestion des risques par le biais d'arrangements fonciers n'est pas sans rappeler le travail de G. Promsopha (Promsopha 2013). Dans un village du Nord-Est, elle notait que malgré des conditions optimales (titrisation et pression foncières, exode rural), il y avait peu de ventes et d'achats de propriétés foncières. Les arrangements fonciers étaient dans la plupart des cas des locations ou des prêts et constituaient, selon elle, un mécanisme de partage des risques au sein des réseaux de parenté et de voisinage.

Cependant, malgré l'existence de pratiques locales de gestion des risques, dans l'ensemble, on assiste selon moi, à leur recul plus ou moins prononcé en fonction des cas. Une grande partie d'entre elles ont d'ores et déjà été abandonnées et les autres sont en perte. La perte des pratiques locales s'explique essentiellement, à mes yeux, par les mutations du système agricole. Je donne ci-après quelques exemples.

Une des pratiques locales de gestion des risques aujourd'hui disparue, consistait à jouer sur le calendrier agricole, afin d'éviter au mieux certaines menaces, notamment les inondations. Par le passé, les paysans de Ban Nong Bua faisaient en sorte de planter le riz à une période permettant au riz de ne pas être trop affecté par les inondations. Celles-ci survenant la plupart du temps les mois de juillet et août, il arrivait que les paysans débutent le semis soit après, soit longtemps avant de telle sorte que le riz ait bien poussé, permettant ainsi de réduire les risques d'immersion complète. La modification du calendrier rizicole était rendue possible par le système *muang fai* qui assurait une irrigation correcte même en dehors de la période forte de la saison des pluies. Néanmoins, bien que toujours techniquement possible, le jeu sur le calendrier agricole n'est plus pratiqué par les paysans pour réduire les risques d'inondation. Les nouvelles contraintes du système agricole du village découragent une telle pratique. En effet, commercialisation et intensification obligent, les paysans se voient contraints de commencer la riziculture à une certaine période de manière à enchaîner plus rapidement sur des cultures de saison sèche. Le riz est alors en pleine phase de croissance lors des mois de juillet et d'août et est ainsi davantage exposé aux inondations violentes.

Par ailleurs, les nouvelles variétés de riz introduites avec la révolution verte ont entraîné l'abandon du processus d'auto-sélection des variétés que pratiquaient les paysans. Ils disposaient par le passé d'une grande diversité de variétés qu'ils avaient hérité d'un long travail de croisements au fil des générations. Chaque variété possédait des caractéristiques propres qui lui permettait d'être plus ou moins adaptée à telle ou telle condition environnementale. Ainsi, certaines variétés résistaient particulièrement aux inondations, d'autres à des conditions arides. La diversité et le processus de sélection des variétés en fonction des propriétés du terrain agricole et des conditions climatiques constituaient un moyen de gestion des risques important pour les paysans thaïs, comme mentionné par plusieurs auteurs (Tanabe 1994 : 182 ; Barnaud *et al.* 2006 : 161-162 ; Rigg et Salamanca 2009). À Ban Nong Bua, les villageois employaient une variété locale très résistante aux inondations, le risque principal auquel le riz est confronté. Cette variété était longue à mûrir, et selon les villageois, elle était « dure ». Désormais, cette variété et toutes les autres ont laissé place à deux variétés, à ma connaissance. Les variétés actuelles ont l'avantage d'avoir un meilleur rendement et un meilleur goût (elles sont plus tendres). Cependant, elles sont moins aptes à résister aux risques locaux. À la suite de ce changement technique, le processus d'auto-sélection des variétés, pratique locale de prévention des risques, a été complètement abandonné.

Les changements techniques qu'a connus l'agriculture de Ban Nong Bua semblent être, selon moi, à l'origine de la diminution d'une pratique locale spécifique de protection contre les risques, à savoir les rites agraires. J'envisage ici ces rites sous le prisme d'une fonction visant à réduire les risques touchant les cultures par le biais d'un échange avec des êtres surnaturels. Le but n'est pas de dire que ces rites n'ont que cette fonction, ni de les réduire uniquement à leur(s) fonction(s). Ils signifient bien plus que cela. Néanmoins, dans l'optique de ce travail, je les considère à l'aune de leur fonction de protection face aux risques auxquels sont exposés les paysans du village, fonction qu'évoque Tambiah (Tambiah 1975 : 346).

Le premier exemple de rite agraire est celui dédié à l'esprit du barrage du système d'irrigation *muang fai*. Je l'avais mentionné dans le chapitre 2, et S. Tanabe l'a longuement décrit comme permettant de réduire les risques persistants en dépit de l'emploi de ce système d'irrigation (Tanabe 1994 : 155). Il est organisé par le groupe associé à ce système, le *mu fai*. Il a lieu deux fois par an : une fois avant d'entamer la riziculture ; une seconde fois lorsque tous les paysans ont récolté et décortiqué leur riz. Je n'ai pas pu observer de mes propres yeux la tenue de ce rituel, étant parti avant sa seconde occurrence. Il m'a été brièvement décrit par

l'ancien maire du village. Il consiste essentiellement en des offrandes de nourriture, d'alcool, de bougies et de fleurs à l'esprit du barrage. Lors du rite se déroulant juste avant le début de la culture du riz, les paysans informent l'esprit que la culture va commencer et que donc l'eau passant par le barrage va être utilisée pour irriguer les rizières. Ils lui demandent sa bienveillance et sa protection afin que l'eau soit abondante mais pas excessive. Enfin, de secondes offrandes plus fastes lui sont promises si les récoltes sont bonnes. C'est donc l'objet du second rite dédié à cet esprit. Une fois les récoltes terminées, les paysans retournent au barrage et font don des offrandes promises. Là aussi, elles consistent en de la nourriture de l'alcool, des bougies et des fleurs. L'esprit est ainsi remercié de sa protection lors du cycle rizicole qui vient de se terminer. Le déroulé en deux temps de ce rite à l'esprit du barrage est assez classique et se retrouve classiquement dans les rites aux esprits. Comme souligné par Tambiah, ces rites s'apparentent à des négociations avec ces entités, où des offrandes fastes sont promises en échange de leur protection (Tambiah 1975). Ce rite à l'esprit du barrage correspond à la recherche d'une protection contre les risques liés à la ressource aquatique (sécheresse et inondation). La communication et l'échange avec cette entité surnaturelle contribuent pour le paysan de Ban Nong Bua à diminuer les risques de la riziculture. Selon l'ancien maire du village, ce rite est encore pratiqué systématiquement et il est censé impliquer tous les bénéficiaires du système d'irrigation (en réalité, tous n'y participent pas mais le rite est tout de même collectif).

Cependant, alors que le rite à l'esprit du barrage s'effectue tous les ans, ce n'est plus le cas pour un certain nombre d'autres rites agraires qui n'ont pratiquement plus lieu. Seuls quelques paysans les pratiquent encore, de manière résiduelle. Il s'agit tout d'abord des rites à l'esprit du lieu. Dans le système de croyances thaïes, les lieux peuvent être habités par un esprit dont il faut prendre soin (*liang*) sans quoi il pourrait devenir maléfique. Les champs agricoles font évidemment partie de ces lieux. Suivant la même logique de négociation des rites à l'esprit du barrage, les rites à l'esprit du lieu (*chao thi*) ont pour objectif d'obtenir la protection de l'esprit en lui présentant des offrandes (nourriture, alcool, bougie). À Ban Nong Bua, il n'y a pas de petit autel, sous la forme de maison, dans les champs devant lesquels sont présentées les offrandes. Une feuille de bananier est posée au sol et les offrandes sont disposées dessus (cf figure 13). Durant mon séjour, j'ai observé par deux fois ce rite. La première fois s'est déroulée lors de l'étape consistant à former des meules de riz. Le propriétaire m'a expliqué que l'objectif de ces offrandes à l'esprit du lieu, était pour que ce dernier empêche la pluie de tomber ce qui, à cette période, peut endommager les grains de riz. La fonction de gestion du risque du rite

paraît alors évidente. La seconde offrande observée a été présentée peu avant la récolte du riz par une moissonneuse-batteuse. Le paysan m'a expliqué qu'il souhaitait informer ainsi l'esprit de la récolte.



Figure 13 Offrande à l'esprit du lieu (Photo de l'auteur)

Malgré ces deux exemples, les rites à l'esprit du lieu des champs agricoles (aussi appelé *phi na*) sont très peu pratiqués par les paysans du village. Seuls quelques cas comme ces deux derniers sont à signaler. Beaucoup de paysans m'ont confirmé qu'ils ne présentaient pas de telles offrandes. De même, les rites dédiés à la mère du riz, *Mae Phosop*, ne sont pas pratiqués par les villageois. La croyance en la mère du riz se retrouve dans tout le monde thaï. L. Hanks la décrivait ainsi : « Just as mothers give their food and bodies to nourish children, so *Mae Phosop*, the Rice Mother, gives her body and soul to make the body of mankind » (Hanks 1992 : 22). Plusieurs rites lui sont dédiés, notamment après le battage du riz pour se faire pardonner. Cependant à Ban Nong Bua, je n'ai observé aucun rite lié à la mère du riz. Les paysans m'ont eux-mêmes confirmé que ces rites n'étaient plus pratiqués. Ils m'ont dit cependant qu'ils avaient le souvenir de pratiquer ces rites jadis, y compris ceux dédiés aux esprits du lieu⁴³. Un d'entre eux m'affirma même qu'ils n'étaient désormais plus capables de

⁴³ Néanmoins, il convient sans doute de relativiser, malgré les dires des villageois, la pratique par le passé de ces rites. En effet, M. Moerman, qui étudia un village de Tai Lue dans la province de Chiang Rai dans les années 1960, alors que la mécanisation agricole émergeait à peine, expliquait que les nombreux rites agraires, présents partout

prendre soin de la mère du riz, qu'ils ne savaient plus l'entretenir (*liang*). Le contexte actuel de l'agriculture est donc bien moins marqué par les gestions religieuses des risques et la pratique des rites agraires a été largement abandonnée, alors même que les croyances sont encore prégnantes. Tous les paysans croient aux esprits du lieu, à la mère du riz. Mais c'est comme si le contexte contemporain de l'agriculture villageoise n'était plus propice à la pratique de ces rites. L'abandon de ces pratiques religieuses n'est pas sans regrets. Un paysan me confirmait en effet que ce genre de rites n'était plus vraiment pratiqué par les villageois et il déplorait cet état des faits car pour lui, c'était un manque de respect.

Comment expliquer alors l'abandon de telles pratiques alors même que les croyances sont encore vivantes ? Comment expliquer aussi le fait que le rite à l'esprit du barrage soit lui en revanche, systématiquement pratiqué ? Selon moi, les changements techniques de l'agriculture ont joué un rôle dans la perte de ces pratiques religieuses de prévention des risques. Les raisons évoquées par les villageois eux-mêmes pour expliquer l'abandon de ces pratiques sont toutes liées à des évolutions techniques. L'ancien maire du village, qui travailla dans les champs dans sa jeunesse, m'indiqua que l'abandon des rites aux esprits du lieu était lié à la diminution du temps passé dans les champs. Auparavant, les paysans restaient bien plus longtemps aux champs, souvent des journées entières. Maintenant, dans la plupart des cas, les tâches sont effectuées plus rapidement, notamment en raison de la mécanisation. Ainsi, il arrive rarement que les paysans soient dans les champs toute la journée. Ils font plutôt plusieurs aller-retours s'il faut, mais généralement, ils ne sont sur le champ que deux-trois heures maximum d'affilée. Selon lui, les paysans ne se sentent donc pas obligés de saluer l'esprit du lieu pour une si courte période de temps. Par ailleurs, il expliquait l'abandon du rite à la mère du riz après le battage par le fait que désormais, il est très rare que les paysans eux-mêmes battent le riz. C'est une machine agricole qui le fait, que ce soit une batteuse, ou une moissonneuse-batteuse. La mécanisation de l'agriculture de Ban Nong Bua a rendu accessoire ou optionnel des rites agraires qui avaient pourtant lieu de manière récurrente. Au contraire, le système d'irrigation *muang fai* n'a pas, quant à lui, connu de réels changements techniques. Seuls les piquets en bambou ont été remplacés par du ciment. Mais la technique d'irrigation en elle-même n'a pas évolué et le rite à l'esprit du barrage a été maintenu⁴⁴. Il faut néanmoins noter que l'influence

ailleurs en Thaïlande, ne se pratiquaient que très peu dans ce village (Moerman 1968 : 59). Peut-être sommes-nous alors en face d'une particularité des Tai Lue.

⁴⁴ Cependant des auteurs ont observé l'abandon de ces rites à la suite du remplacement des bambous par le ciment et de l'affaiblissement de la dimension collective et communautaire de ce système d'irrigation (Lando 1983 ; Cohen et Pearson 1998). Le rite dédié à l'esprit du barrage à Ban Nong Bua est donc peut-être menacé au vu des mutations de l'organisation sociale du travail agricole sur laquelle repose le système *muang fai*.

de l'esprit du barrage est plus importante que celle des esprits des rizières car de lui dépend l'apport d'eau. C'est sans doute une autre raison pour laquelle ce culte a été maintenu, dans un contexte d'une économie des moyens rituels. En revanche, aucun rite n'est mis en œuvre pour l'irrigation faite grâce au pompage à moteur des nappes phréatiques.

Il est certes difficile pour moi d'affirmer avec certitude que les changements techniques sont la cause de l'abandon de ces gestions religieuses des risques. Mais il me semble qu'il y a au moins un lien entre les deux phénomènes. En outre, je dirais que plus fondamentalement, les changements techniques de l'agriculture à Ban Nong Bua ont modifié les rapports qu'entretiennent les paysans avec la terre, avec les esprits qui y résident, et en général avec l'environnement et les forces naturelles. Le développement des machines, l'emploi massif des intrants chimiques ont entraîné une distanciation avec la terre et les esprits et peut-être aussi un sentiment de meilleure maîtrise par l'homme des facteurs naturels. R. Lando mentionnait des évolutions similaires dans le contexte de la province septentrionale de Phrae. Il observait que pour les locaux, l'influence des esprits sur les forces naturelles avait diminué et leur puissance s'était affaiblie (Lando 1983). Alors que S. Tanabe expliquait que les systèmes agricoles paysans en Asie du Sud-Est n'étaient pas basés sur un divorce entre les hommes et leur environnement (Tanabe 1994 : 2), la relation entre ces derniers semble s'effriter. Dans le contexte agricole actuel, les paysans dépendent moins de la terre, des esprits et des conditions naturelles locales que de la machine et de l'intrant chimique, et donc du système économique mondialisé qui les produit et les distribue. Les paysans de Ban Nong Bua sont pragmatiques dans leurs manières de cultiver la terre. Les nouvelles techniques ne font pas l'objet de nouveaux rites, comme si elles n'étaient pas vraiment intégrées au système local de croyances et pas encore domestiquées par les villageois. La terre et les esprits ne sont plus les facteurs déterminants de la réussite du travail agricole. Ce sont la moissonneuse-batteuse, fabriquée par une marque japonaise et opérée par son propriétaire venant de l'extérieur du village, l'engrais chimique et l'herbicide, produits par des groupes agro-industriels et achetés aux commerces de Tha Wang Pha.

Ainsi, les pratiques locales de prévention des risques sont de moins en moins prégnantes à Ban Nong Bua, au profit d'une gestion des risques qui s'appuient davantage sur des éléments extérieurs au village.

2) Une prévention des risques dépendante d'éléments extra-communautaires

Dans la section précédente, j'ai tenté de montrer que les pratiques locales de prévention des risques avaient diminué. Présentement, il s'agit de décrire le fait que la gestion des risques s'effectue de plus en plus via le recours à des agents et/ou des éléments extérieurs à la communauté de Ban Nong Bua, particulièrement en ce qui concerne les nouveaux risques liés au contexte global dans lequel s'inscrit le village.

Je souhaite, dans un premier temps, évoquer le sentiment d'impuissance qui s'empare des paysans face aux nouveaux risques auxquels ils sont confrontés. Aucune action locale ne semble possible pour réduire ces risques.

Ce sentiment d'impuissance concerne, en premier lieu, les risques économiques, notamment ceux liés aux fluctuations des prix des produits agricoles. Les forces du marché à l'origine de ces fluctuations sont totalement opaques, surtout pour les paysans qui y sont soumis (Barnaud *et al.* 2006 : 173 ; Rigg et Salamanca 2009 : 262). Pour eux, il n'y a aucune logique apparente dans la détermination des prix telle qu'elle se fait actuellement, car si les paysans sont intégrés à l'économie globalisée, ils restent marginaux concernant l'accès à l'information économique et aux données du marché. Il est alors très difficile pour les paysans d'anticiper le niveau des prix et donc d'adapter les cultures en fonction. Il y avait bien un paysan du village qui avait planté une variété de riz à cycle court dans le but de pouvoir enchaîner rapidement sur la culture du tabac et du maïs et ainsi de vendre à une période où il estimait que les prix seraient élevés. Mais ce genre de pratiques est plus un pari qu'autre chose tant il est compliqué de prévoir le niveau des prix. Il n'y a surtout aucun responsable. Aucune action ne peut être réellement mise en place localement pour limiter les risques économiques liés au niveau des prix, d'où une forte vulnérabilité. Les paysans sont donc totalement dépendants financièrement de l'économie de marché, sur laquelle ils n'ont aucune prise possible. S'ajoute parfois à cette impuissance, un sentiment d'injustice. Un paysan me disait qu'il ne comprenait pas pourquoi les producteurs gagnaient si peu de revenus, au vu du travail fourni, alors que le milieu du commerce arrivait à s'enrichir grassement. Ces sentiments d'impuissance et d'injustice accentuent les difficultés associées au travail agricole.

L'impuissance est aussi remarquable en ce qui concerne les risques de type sanitaires et environnementaux liés à l'emploi des intrants chimiques. Bien que les paysans soient conscients des risques pour leur santé et pour leur environnement, l'utilisation de ces produits est pour eux une nécessité. Dans le contexte contemporain de l'agriculture de Ban Nong Bua, marqué par l'impératif de production maximale de cultures de rente afin d'obtenir des revenus corrects, il leur est difficile de s'abstenir des intrants chimiques. Quelques cas isolés refusent d'utiliser de tels produits, par peur d'intoxication. Cependant ce sont souvent des personnes qui ne dépendent pas de l'agriculture pour leurs revenus. Ils ont donc la possibilité de s'en passer. Par ailleurs, les protections portées par les paysans lors de l'emploi de ces produits sont très faibles. Pour l'engrais chimique, ou encore pour les graines de maïs enrobées de pesticides, de simples gants en tissu ou en latex sont portés. Il arrive que certains paysans n'en portent pas. Lors de l'épandage d'herbicides, des bottes longues sont certes chaussées mais les paysans ne mettent pas nécessairement d'habits à manche longue, ni de masque, ni de lunettes de protection. La faiblesse des protections face aux risques liés à l'usage de tels produits semble être généralisée à travers le pays, au vu des travaux de plusieurs auteurs (Grandstaff et Srisupan 2004 ; Panuwet *et al.* 2012).

Ces quelques exemples montrent la relative faiblesse des capacités d'action locale à disposition des paysans pour se prémunir des risques nouveaux de l'activité agricole. Alors ils dépendent de plus en plus de l'extérieur afin de réduire ces risques.

Plusieurs stratégies sont mises en place par les paysans afin de réduire les risques économiques liés à l'activité agricole. Elles consistent en une diversification des sources de revenus, pratique courante chez les foyers ruraux thaïlandais, comme décrit par diverses études (Barnaud *et al.* 2006 ; Rigg et Salamanca 2009 ; Formoso 2016 ; Yuko et Rambo 2017). La réussite de cette diversification repose sur l'existence d'opportunités financières dans d'autres secteurs de l'économie à l'extérieur du village. À Ban Nong Bua, la diversification des sources de revenus est visible par le fait que très peu de foyers (12,6%) n'ont pour source de revenus que le secteur agricole.

La première autre source de revenus pour les foyers agricoles provient de leurs enfants. Le délaissement de l'agriculture par les jeunes générations, encouragées par les paysans eux-mêmes, correspond à une volonté de ne pas subir les difficultés du métier d'agriculteur dans le contexte contemporain. Mais cela permet également d'assurer une source de revenus plus

stables aux parents paysans (Knodel et Saengtienchai 2007 ; Formoso 2016). Cela vaut pour les jeunes adultes qui vivent encore dans le village, voire dans la même maison que leurs parents ou celle mitoyenne, mais qui travaillent dans les commerces, les administrations, les écoles, les hôpitaux environnants. Cela vaut aussi pour ceux qui sont partis travailler et vivre de manière permanente dans d'autres coins du pays, principalement dans les villes. Les parents reçoivent alors des revenus grâce aux versements plus ou moins réguliers et importants que leur font leurs enfants (c'est le cas de 29,5% des foyers). Pour certains foyers du village, ces versements constituent leur seule source de revenus. La stratégie de diversification des revenus à travers les enfants se manifeste également par des investissements importants pour l'éducation des enfants (Rigg et Salamanca 2009), que ce soit aux niveaux primaire et secondaire ou pour l'enseignement supérieur. Les foyers s'endettent parfois pour pouvoir permettre à leurs enfants de suivre les formations auxquelles ils aspirent (7,8% des foyers endettés). Dans le village, plusieurs foyers ont vu cette stratégie s'avérer gagnante puisque leurs enfants, à la faveur d'études supérieures, ont pu accéder à un niveau de vie aisé qui assure aux parents un confort certain.

Les autres sources de revenus proviennent des paysans eux-mêmes. Un grand nombre d'entre eux (56,3%) exercent, en parallèle avec le travail agricole, des emplois journaliers dans l'agriculture mais surtout dans d'autres secteurs. Ces emplois sont trouvés majoritairement dans le district de Tha Wang Pha, ou sinon dans les limites de la province. Les paysans sont souvent employés pour des tâches commerciales, artisanales ou de construction. Cela leur permet de compléter leurs revenus et de ne pas dépendre donc entièrement du succès des récoltes. Ce faisant, ils répondent à la difficulté de vivre uniquement de l'agriculture pour les petits exploitants. De plus, les paysans développent de manière indépendante de modestes activités commerciales et artisanales (vente de vêtements, confection de produits de vannerie, restaurants de rue...). Il existe aussi des cas où les paysans transforment des produits agricoles particuliers issus de leurs champs en aliments qu'ils vendent ensuite au marché de Tha Wang Pha, comme par exemple *nam phak*, une sauce faite à partir de légumes et riz laissés fermentés.

Ces exemples de diversification des sources de revenus via la dépendance envers les secteurs économiques non-agricoles et situés à l'extérieur du village, montrent que les paysans résolvent les risques économiques de l'agriculture, marquée par des revenus instables, en s'échappant du secteur agricole. De manière croissante, les foyers du village dépendent d'activités non-agricoles et non-locales pour leurs revenus (Rigg 2001 ; Barnaud *et al.* 2006 ; Walker 2012 ; Formoso 2016).

La prévention des risques dépend aussi et surtout d'acteurs et d'institutions supra-villageois, qui sont pour la plupart sous le contrôle de l'État thaïlandais.

Tout d'abord, le village et les paysans peuvent recevoir des subventions et aides monétaires ou autres de la part de l'administration. Il arrive qu'après de fortes inondations, l'État distribue des fonds ou des vivres pour aider les habitants à faire face à cette situation difficile. Ces aides permettent ainsi de réduire les conséquences négatives sur le plan financier, de la perte des récoltes. C'est ce qui se passa lors de l'épisode de 2006 où toutes les cultures de riz entamées furent détruites par les inondations. Le village et les habitants ont alors pu bénéficier soit de subventions soit de sacs de riz, pour compenser leurs pertes. En outre, des aides sont parfois distribuées par la coopérative agricole. Mais seule une partie des paysans en est membre et les aides sont relativement faibles et de courte durée. Bien évidemment, l'aide de l'État sur ce point n'est pas automatique. Elle est réservée aux grandes catastrophes qui touchent tout le village. Mais elle est précieuse à ces moments-là.

Par ailleurs, l'État est intervenu localement concernant les risques d'érosion et de déplacements du lit de la rivière Nan. Il y a une douzaine d'années, il fit creuser le sol au fond de la rivière afin de faire baisser son niveau, devenu trop élevé à la suite de l'accumulation de sédiments. Dans le même temps, des berges en pierre furent érigées sur une certaine longueur afin de limiter l'érosion (cf figure 14).



Figure 14 Berges de la rivière Nan aménagées par l'État (Photo de l'auteur)

La dépendance envers les institutions sous contrôle de l'État se manifeste également à travers le recours au crédit. Les villageois ont fortement recours au crédit et ce pour plusieurs motifs. Je rappelle que 53% des foyers du village sont endettés, ce qui correspond au même ordre de grandeur que les chiffres au niveau national puisque, selon la NSO, 50,7% des foyers thaïlandais étaient endettés en 2017 (National Statistical Office Thailand 2018b). L'emballement national du crédit fait suite à des politiques de facilitation de l'accès aux crédits par les gouvernements successifs (Poupon 2010 ; Formoso 2018). Dans la plupart des cas, l'endettement est un moyen de faire face à un manque de capital propre. Il permet de pallier le problème des coûts de production élevés de l'agriculture afin de pouvoir développer des cultures apportant des revenus suffisants. Il permet aussi d'éviter, en cas de destruction des récoltes, un risque pour la subsistance des agriculteurs en débloquant des fonds leur permettant d'acheter les produits de première nécessité. Enfin, il permet de mettre en place la stratégie de diversification des risques qui consiste à investir dans l'éducation des enfants. Bien évidemment, il ne s'agit que d'une solution temporaire, qui en elle-même comporte un risque supplémentaire, celui du surendettement. Mais à court-terme, les villageois ont recours au crédit pour pouvoir gérer des risques auxquels ils font face. Or, le recours au crédit passe presque exclusivement par des institutions étatiques. Selon les résultats du questionnaire, 77,1% des créanciers envers lesquels les foyers sont endettés sont des institutions étatiques. Seuls 3,1% des foyers sont endettés auprès d'autres foyers du village. B. Formoso remarque similairement la dépendance envers les institutions étatiques pour le recours au crédit dans des villages du Nord-Est (Formoso 2018). À Ban Nong Bua, la moitié des crédits sont contractés auprès de la Banque pour l'Agriculture et les Coopératives Agricoles (BACA). De nombreux villageois y sont adhérents. Comme le rappelle Formoso, cet organe sous contrôle du gouvernement thaïlandais a mis en place des politiques facilitant le recours au crédit, ce qui explique la forte propension des villageois à s'endetter auprès de la BACA. En second rang (27,1% des créanciers) viennent les banques d'État, en particulier la banque d'épargne Omsin. Enfin, des foyers passent par des coopératives propres à des professions pour obtenir des crédits (7,3% des créanciers). Ce sont essentiellement des professions de la fonction publique : professeurs, policiers, employés d'hôpital, etc. Ils bénéficient alors de taux d'intérêt très faibles.

En dernier lieu, l'action de l'État contre les risques se traduit par des politiques et des recommandations adressées aux paysans. Régulièrement durant mon séjour, le Premier

ministre, Prayut Chan-o-cha, faisait des allocutions télévisées juste après le bulletin d'informations du palais royal qui est programmé tous les soirs à 20h. Durant ces discours, il abordait plusieurs sujets dont l'agriculture. Un soir, il évoqua notamment les risques liés au changement climatique, qui affectent en premier lieu les agriculteurs du pays. Il insista sur la mise en place d'une politique « Thailand 4.0 » qui a pour objectif de moderniser le pays dans tous les domaines, notamment à travers des investissements dans la recherche sur les nouvelles technologies. Il mentionna alors que plusieurs recherches étaient en cours dans le domaine agricole pour développer de nouvelles technologies visant à aider les agriculteurs à faire face au changement climatique et améliorer les rendements agricoles. Lors de cette intervention télévisée, il parla aussi de la situation de l'année agricole en cours. Comme la fin du cycle rizicole approchait, il recommanda aux agriculteurs du pays de ne pas entamer de nouvelles cultures de riz sous peine de voir les prix s'effondrer. Il conseilla à la place de cultiver du maïs dont la demande était très forte, notamment pour la nourriture animale. Les agriculteurs n'auraient ainsi aucune difficulté à vendre le maïs, et ce à bon prix.

Plus tard pour l'anniversaire de la mort du roi Rama IX, le Premier ministre s'exprima lors d'une nouvelle allocution télévisée, toujours au même horaire. Afin de rendre hommage au défunt souverain, il décida de parler de la théorie agricole dite « 30/30/30/10 » développée par le roi afin d'aider les agriculteurs, notamment ceux ne possédant que peu de terres. Elle consiste à diviser le terrain à sa disposition en quatre : 30% devraient être alloués à la riziculture, 30% pour d'autres cultures, 30% pour un réservoir d'eau et 10% pour la maison. L'usage d'intrants chimiques est strictement prohibé car ils polluent la terre et l'eau et sont dangereux pour la santé. Les avantages de cette méthode d'utilisation des terres étaient présentés à travers l'exemple d'une paysanne détenant seulement un *rai* de terres et qui après avoir mis en place cette division avait atteint une bonne qualité de vie. Néanmoins, cette stratégie royale relève de l'utopie car elle se heurte au morcellement excessif des terres et fait fi des exigences pécuniaires auxquelles sont confrontées les familles thaïlandaises dans la société de consommation actuelle.

On voit donc que l'État thaïlandais intervient régulièrement dans le domaine de l'agriculture, notamment sur le plan des risques touchant la paysannerie. Il est actif en ce qui concerne la gestion des risques et prend des mesures pour les réduire à plus ou moins long terme. Plus généralement, la présence de l'État est importante localement et sa relation avec la paysannerie a changé de modèle comme l'affirme A. Walker : de taxations aux subventions envers le monde paysan (Walker 2012 : 9).

Ce chapitre visait à montrer que, de la même manière que les risques auxquels sont confrontés les habitants de Ban Nong Bua sont de plus en plus globaux, les moyens d'action mis en place par eux sont de moins en moins locaux et dépendent d'éléments extra-communautaires. D'un côté, les pratiques locales de gestion des risques, développées pour atténuer ceux liés au contexte local, ont diminué en particulier à cause des changements techniques survenus dans l'agriculture de Ban Nong Bua. De l'autre, il y a une certaine impuissance face aux nouveaux risques globaux. Ces derniers sont hors de portée de toute action possible à l'échelle locale. La capacité d'action locale est réduite. Conséquemment, les habitants s'appuient sur des agents et des institutions supra-villageois pour gérer les risques.

Cependant, la communauté villageoise maintient des moyens d'action non plus face aux risques mais pour réduire les incertitudes, notamment celles liées au contexte contemporain, démontrant ainsi une certaine capacité d'adaptation à celui-ci.

Chapitre 6 - Faire face aux incertitudes : continuités et adaptation au contexte contemporain

1) Les réponses religieuses aux contingences de l'existence

La communauté villageoise de Ban Nong Bua mobilise des moyens religieux pour se protéger des contingences de l'existence et apaiser les sentiments d'incertitude. Ces moyens religieux sont issus de l'ensemble divers de croyances thaïes.

Il existe de nombreux rites bouddhiques permettant de lutter contre l'incertitude en expulsant toutes les infortunes pouvant frapper les individus et/ou le collectif. Avant d'évoquer quelques exemples, il convient de rappeler brièvement des éléments importants de l'idéologie bouddhique que l'on retrouve à Ban Nong Bua. Les villageois, comme tout bouddhiste, croient au karma, c'est-à-dire à l'idée d'une balance entre les mérites (*bun*) et les démérites (*ban*). L'état de cette balance influence voire détermine le destin d'un individu. Comme les bouddhistes croient aux vies antérieures, l'état du karma d'un individu dépend tout autant des actions perpétrées dans ses vies antérieures, dont il n'a aucun souvenir, que de celles qu'il réalise dans sa vie présente (Ingersoll 1975 : 224 ; Lindberg Falk 2014 : 197). Le corollaire de la croyance dans les vies antérieures, est la croyance en la réincarnation des âmes. L'idéal bouddhique est de briser, le *samsara*, la roue infinie des réincarnations, en atteignant le nirvana. Mais, pour les laïcs, l'accumulation des mérites vise plutôt à obtenir une bonne réincarnation. Elle doit se faire constamment, car comme le disait une villageoise, on ne peut savoir la date de notre mort. Elle peut survenir du jour au lendemain. Il est donc important de faire le plus de mérites possible. Ainsi, loin de prêter au fatalisme, les notions de karma et de mérites incitent à l'action (Coderey 2015). Si le karma est attaché à chaque individu, les mérites se font essentiellement de manière collective, comme nous avons pu le voir dans la description des activités religieuses communautaires dans le chapitre 3. Par ailleurs, l'acquisition de mérites ne se fait pas uniquement dans l'optique d'une meilleure réincarnation, mais aussi et surtout pour cette vie présente (Tambiah 1975) : elle permet d'attirer à soi la chance et de faire fuir les infortunes. Ainsi, dans l'élément central de tout rite bouddhique et de toute vie bouddhiste,

qu'est la recherche de mérites, l'un des buts est de se protéger des contingences de l'existence, de la malchance, de l'infortune.

La première cérémonie que je souhaite évoquer est celle dite de *tham bun ban*, littéralement faire des mérites pour la maison. Elle vise à expulser les mauvaises choses et les infortunes d'un foyer, tout en permettant aux participants d'acquérir des mérites, et contribue ainsi à limiter l'incertitude propre à l'existence. Elle est organisée plus ou moins régulièrement. Chaque foyer est libre de décider quand il souhaite la faire : certains foyers la font tous les ans, d'autres attendent plusieurs années. Si un quelconque malheur a frappé le foyer, comme par exemple la mort d'un de ses membres, la cérémonie a lieu. Ce fut notamment le cas après les funérailles auxquelles j'ai assisté⁴⁵. C'est une cérémonie collective rassemblant des villageois, et des parents du foyer en question. En soi, elle ne dure que 1h30-2h mais la préparation commence la veille. Elle se fait en présence de moines, en l'occurrence cinq, l'abbé du temple du village et quatre moines d'autres temples, et d'experts religieux laïcs. Un fil de coton sacré est déroulé tout autour de la maison, puis enroulé autour d'un petit autel de Bouddha. Il est tenu par les moines et par le couple du foyer. Des offrandes de riz, des bougies, de l'encens et des fleurs sont déposées devant l'autel du Bouddha. Les moines sont assis en face du couple du foyer, lui-même assis en dessous du *seupchata* (cf figure 15). Il s'agit d'un trépied, fait à partir de trois longs bambous, liés ensemble à leur intersection. À chaque pied, est collée une multitude de petits sachets contenant du riz cru, du tabac, des cigarettes, des centimes, des coquillages, etc. Des figures humaines découpées dans du papier sont pendues au sommet du trépied, recouvert d'un tissu rouge et blanc. Les autres participants sont assis dans la maison et devant celle-ci. La cérémonie en elle-même consiste en un ensemble de prières, dont certaines sont identiques à celles que l'on retrouve durant les jours du Bouddha, *wan phra*. Néanmoins, les moines récitent une prière en pali durant plus de 20 minutes, probablement le *sayanto*, la victoire du Bouddha sur les forces du mal. Vers la fin de la cérémonie, un des moines prend une coupole en métal remplie d'eau et saisit un objet fait de fins bouts de bois liés ensemble. Tout en récitant une formule, il tourne cet objet dans l'eau plusieurs fois, se lève et bénit les participants. La cérémonie se conclut par la bénédiction du couple du foyer. Les moines leur lient aux poignets des parties du fil de coton sacré. Des repas sont ensuite servis aux invités et aux moines.

⁴⁵ Ce n'est pas cette cérémonie précise sur laquelle la description qui va suivre se base, mais sur une organisée plus tard par un autre foyer.

Cette cérémonie vise à acquérir des mérites pour le foyer en question et à le protéger de tout type d'infortune, en expulsant les mauvaises choses. Il a aussi des fins thérapeutiques (Kaufman 1960). Selon les villageois, cette cérémonie pourrait aider la femme du foyer en question, souffrante depuis longtemps, à guérir. Il est à noter que cette cérémonie peut aussi être organisée à l'échelle du village (*ban* en thaïlandais désigne aussi bien la maison que le village).



Figure 15 Le seupchata (Photo de l'auteur)

Lors du jour de *loy kratong* en novembre, se déroule une cérémonie bouddhique le long de la rivière, le *chilo*. Elle n'a rien à voir avec ce qui est fait d'habitude ailleurs lors de cette journée et qui consiste à déposer des couronnes de fleurs sur les cours d'eau, servant d'offrandes aux mânes des ancêtres et aux morts errants (mis à part les enfants à l'école, aucun villageois ne s'adonne à cette pratique). En revanche un petit groupe de personnes (essentiellement âgées) se rassemblent près de la rivière où un bûcher a été installé. Celui-ci est fait à partir de morceaux de bois disposés en carré au bout desquels de petites offrandes de fleurs et de bougies sont attachées. Un moine et deux novices sont présents. Un autel au Bouddha est apporté. La cérémonie consiste en un ensemble de prières, certaines similaires au jour du Bouddha, d'autres non. Vers la fin de la cérémonie, le bûcher est allumé. Un homme est chargé de le maintenir allumé en le ravivant régulièrement en y jetant des herbes. Une fois la cérémonie terminée, le

bûcher a presque cessé de brûler. Un aspect de ce rituel est d'expulser les malheurs et infortunes par le feu.

Lors de *Songkran*, le nouvel an thaï, qui se déroule en avril, un rituel est organisé au temple. Il s'appelle *phiti song khro ban*, ce qui signifie cérémonie pour envoyer de la chance au village. À cette occasion, les villageois confectionnent des paniers carrés en bambou, nommés *satuang*, dans lesquels ils déposent de la nourriture, et qui sont par la suite donnés en offrande aux moines. Comme son nom l'indique, le rituel vise à attirer vers le village et ses habitants la chance et la fortune et au contraire à chasser les malheurs.

Le système religieux du village ne se limite pas uniquement aux rites bouddhiques. Les croyances proviennent également d'un fonds religieux de type animiste que l'on retrouve dans toutes les sociétés thaïes et plus largement dans toute l'Asie du Sud-Est. Elles ont été parfaitement intégrées par le bouddhisme, de telle sorte qu'il n'y a pas de concurrence entre ces croyances diverses mais au contraire un syncrétisme plutôt harmonieux.

Une de ces croyances est celle des *khwan*. Les *khwan* correspondent aux composants spirituels d'un être (Rajadhon 1962). Certains animaux (ceux dont dépend l'homme au premier chef comme l'éléphant, le buffle ou encore le cheval), et le riz sont dotés de ces entités vitales au même titre que les hommes. Chaque homme en possède 32, réparties dans plusieurs parties du corps. Comme évoqué précédemment, les *khwan* peuvent sortir de l'enveloppe corporelle à des moments clés de la vie. Le rite du *sukhwan* consiste alors à les rappeler vers le corps de l'individu via des offrandes et des récitations et à les enfermer symboliquement avec des fils de coton. J'ai mentionné l'utilité sociale de ce rite servant à rappeler les liens et l'appartenance de l'individu au collectif. Mais le *sukhwan* sert aussi à protéger l'individu. Le rite peut être prophylactique et/ou thérapeutique (Formoso 2000 : 88). Sur le plan de la prophylaxie, il permet de protéger l'individu concerné des afflictions (maladies, malheurs, anémie) qui peuvent s'abattre sur lui du fait de la fuite de ses entités vitales. Le rite a aussi des effets thérapeutiques, puisqu'il peut être pratiqué lorsqu'une maladie ou une souffrance s'est déclarée. Cette dernière est alors imputée à la fuite des *khwan* du corps de la victime (Kaufman 1960 : 202). Une villageoise, qui avait des fils de coton aux poignets, me raconta ainsi qu'elle avait organisé ce rite du *sukhwan* afin de guérir ses yeux qui la faisaient souffrir.

Les villageois possèdent par ailleurs plusieurs types de protections sacrées qui les défendent des infortunes en tout genre. Le culte des amulettes est populaire chez les Thaïlandais (Kaufman 1960 ; Lindberg Falk 2014) et nombreux sont les villageois qui en portent. Ils ont

aussi souvent des statuettes et des images chez eux et dans leur voiture. Elles représentent un moine connu, le Bouddha, le Chao Luang ou encore le roi. Il y a en outre de nombreux tissus sur lesquels des motifs sacrés sont dessinés. Enfin, les hommes ont parfois des tatouages aux motifs sacrés qui leur assurent chance, réussite et les protègent des infortunes.

Les autres croyances de ce fonds animiste thaï sont celles liées à l'existence des esprits, qui peuplent tous les lieux (forêts, champs, maisons, village...). Ces esprits peuvent être tantôt maléfiques, tantôt protecteurs. Ces croyances sont présentes à Ban Nong Bua. Quand il m'arrivait de me promener dans les environs du village, en passant par des routes entourées de bois, les villageois me demandaient, en rigolant à moitié, si je n'avais pas vu ou rencontré de *phi*, des esprits maléfiques. Ces esprits peuvent attaquer les hommes et être la source d'infortunes diverses. Cependant, dans le village, il n'y a pas d'esprits maléfiques. Une des premières choses que l'on m'a demandée lorsque je suis arrivé sur place fut ceci : « As-tu peur des esprits maléfiques ? De toute façon, ici il n'y en a pas ! ». La raison de cette absence est le Chao Luang Muang La, dont j'ai déjà parlé à plusieurs reprises. Ce dernier est un des ancêtres des villageois, érigé en héros et régnant sur une juridiction plus vaste que le village. Il fut un grand chef des Tai Lue du Muang La, dans le royaume du Sipsong Panna. Il est l'esprit protecteur, le génie tutélaire du village. Les villageois le désignent à la fois comme un *thewada*, une divinité de l'empyrée céleste dans la cosmologie thaïe et indienne, et comme le *phi ban*, l'esprit du village. Il protège le village des infortunes et des mauvais esprits. Comme décrit par Tambiah, les *thewada* et les esprits maléfiques sont deux agents surnaturels opposés, et les premiers sont souvent employés pour exorciser les seconds (Tambiah 1975 : 60). Néanmoins, l'intrusion d'esprits maléfiques constitue une menace permanente, d'où l'importance de la pratique du culte, décrit ci-après. Comme le rappelle G. Condominas, les cultes au *phi ban* sont une donnée courante dans des sociétés d'Asie du Sud-Est (Condominas 1975 : 252).

L'absence d'esprit maléfique dans le village fait suite à un événement qui se déroula peu de temps après sa fondation par les ancêtres des habitants⁴⁶. L'histoire qui va suivre m'a été racontée par l'ancien maire du village et elle est confirmée par Y. Baba (Baba 2009 : 55). À cette époque, l'étang au lotus, Nong Bua, ne s'appelait pas ainsi. Il avait pour nom, Nong Yip (*yip* signifie saisir). Un ou plusieurs esprits maléfiques y résidaient. Ils avaient l'habitude de s'attaquer aux habitants, notamment aux femmes qu'ils saisissaient et ramenaient vers

⁴⁶ Je n'ai pas pu savoir la date précise, les villageois eux-mêmes l'ignorant.

l'étang. Pour résoudre ce problème, les habitants organisèrent une cérémonie pour chasser ces mauvais esprits. L'aide des moines et du Chao Luang fut nécessaire pour expulser les mauvais esprits. La cérémonie fut un succès et les habitants changèrent le nom de l'étang en Nong Bua, l'étang aux lotus, procédé de guérison par le nom, classique dans le contexte thaïlandais. Le village prit alors le nom de Ban Nong Bua et fut protégé des esprits maléfiques grâce à cette intervention du Chao Luang.

J'en viens maintenant au culte dédié au Chao Luang. Il se déroule tous les trois ans en décembre. Il dure en tout trois jours. Je n'ai pas pu observer directement ce culte puisqu'il venait d'être fait l'année précédente. Les descriptions qui suivent s'appuient sur des discussions avec l'ancien maire du village et sur les travaux de Yuji Baba (Baba 2009, 2011, 2014, 2017). Durant le temps de la cérémonie, le village est clôturé par des barrières. Personne n'est censée pouvoir y entrer ou en sortir. Cette cérémonie est une des rares occasions où les enfants des habitants du village qui vivent et travaillent dans le reste du pays reviennent. Les villageois désignent cette cérémonie sous le nom de *khammuang* ou encore *liang thewada*. En thaï standard, cependant, elle est appelée *buang suang*. Elle se déroule devant la statue du Chao Luang⁴⁷. Les moines ne participent pas à ce rituel. Durant le premier jour, les offrandes sont préparées. Elles sont nombreuses : fruits, fleurs, riz, alcool, buffle, porc, poulet, etc. Le deuxième jour au matin, les offrandes sont présentées au Chao Luang. Le buffle et les porcs sont tués. L'après-midi, un certain nombre d'activités et de performances joyeuses sont organisées : musique, danse, théâtre, etc. Le dernier jour, d'autres offrandes sont faites le matin. Les performances continuent durant le reste de la journée. Au coucher du soleil à 18h, le village est ouvert et la cérémonie prend fin. Le rituel vise explicitement à protéger le village de toutes les infortunes qui pourraient s'abattre sur lui pendant les trois ans le séparant du prochain rituel, et à éviter l'intrusion des forces surnaturelles maléfiques présentes dans les zones en marge du village. Le texte de la récitation prononcé par l'expert religieux laïc chargé de présenter les offrandes au Chao Luang est clair sur ce point : « we fully hope that you will protect us, protect our monastery and our village, and protect us from all kinds of danger. Even if we travel somewhere we want you to please come protect us from accidents » (Baba 2009 : 57).

Ce large éventail de pratiques religieuses visant à se protéger des contingences de l'existence et à réduire les incertitudes témoigne de la pluralité des interprétations des malheurs

⁴⁷ Avant la construction de la statue en 1984, un simple autel en forme de maison abritait le Chao Luang.

accessibles aux villageois. Ainsi, parlant du villageois thaïlandais, Tambiah affirmait : « there are many strings to his religious bow, and furthermore, the different theories of mystical causation are not mutually exclusive in operation » (Tambiah 1975 : 340).

Par ailleurs, nous pouvons voir que le traitement de l'incertitude, de l'infortune, que ce soit par des rites proprement bouddhiques ou provenant de croyances de type animiste, se fait pour l'essentiel collectivement et communautairement. Il s'agit rarement de chasser l'infortune frappant un individu isolé, mais plutôt la communauté villageoise dans son ensemble. Même quand le rite est organisé pour un individu, comme pour le *sukhwan*, on voit aussi que l'objectif est de préserver la communauté. Par ailleurs, l'expulsion des malheurs et infortunes ne fait jamais référence à des événements précis, une inondation par exemple, mais au contraire concerne toutes les contingences de l'existence, et c'est en ce sens que ces rites constituent une gestion de l'incertitude (cf la définition donnée dans l'introduction). Ce sont aussi des rites qui agissent de manière préventive. Il n'y a visiblement pas de rites collectifs avec un objectif thérapeutique lorsqu'un malheur particulier a frappé le village, mais cela reste à vérifier. Par exemple, aucune cérémonie collective ne fut organisée après les fortes inondations de 2006⁴⁸.

Dans la dernière section de ce mémoire, nous verrons que la communauté villageoise agit aussi face aux incertitudes liées à son avenir, non plus de manière religieuse, mais en s'adaptant aux données du contexte contemporain. Cela passe par le développement du tourisme.

2) La communauté face à un avenir incertain : tourisme et adaptation au monde contemporain.

J'ai conclu la première partie en évoquant le malaise et le sentiment d'incertitude qui habitent les villageois de Ban Nong Bua du fait des profonds bouleversements socio-économiques en cours. Dans la dernière section de ce mémoire, l'objectif est de montrer que la

⁴⁸ Peut-être est-ce dû au fait que les causes ne furent pas identifiées comme locales, les inondations ayant touché de nombreuses zones du pays.

communauté villageoise ne reste pas inactive. Elle sait que d'ici quelques décennies, le village ne sera plus le même. Mais elle essaye en tenant compte des données du contexte contemporain, de trouver de nouvelles orientations qui lui permettront de survivre.

Avant d'évoquer ces nouvelles orientations, je souhaite revenir sur les évolutions qui expliquent l'état d'incertitude dans lequel la communauté de Ban Nong Bua est plongée.

Les mutations de l'agriculture sont un facteur important de cet état d'incertitude. L'agriculture n'est pas simplement une activité économique. C'est aussi une activité sociale, fédératrice, et sur laquelle la communauté de Ban Nong Bua était jusqu'à présent basée. Or, désormais, et la tendance risque de s'accroître, la vie villageoise est de plus en plus détachée du travail agricole. En ce sens, J. Rigg a raison de dire qu'il faut dissocier agriculture et monde rural si l'on veut comprendre ce dernier au XXI^{ème} siècle (Rigg 2005). Ce détachement est à étudier car les mutations de l'agriculture signifient une mutation du village en lui-même. Cet état des faits suscite chez les villageois des questionnements, pour ne pas dire des inquiétudes, à propos de l'avenir. Le délaissement de l'agriculture par les jeunes générations amène à se poser la question de ce que sera la base de l'économie locale demain. Grâce à quelle activité économique les habitants du village pourront-ils vivre ? Cet abandon de l'agriculture interroge également sur ce que sera la pratique agricole. Étant donné l'âge des paysans, les changements techniques, l'individualisation et la commercialisation du travail agricole, l'avenir de l'agriculture vivrière et des petits exploitants est plus qu'incertain. Des bouleversements profonds sont encore à venir pour le système agricole qui sera sans doute totalement différent de ce qu'il a pu être jusqu'à présent. L'évolution de l'organisation sociale du travail agricole coïncide avec la perte progressive d'une activité proprement communautaire. Y aura-t-il une autre activité capable de suppléer l'agriculture sur ce point ?

Les mutations agricoles contribuent ainsi aux incertitudes ressenties par les villageois quant à l'avenir de leur communauté. Ces incertitudes sont renforcées par le vieillissement de la population du village dû à l'exode rural des jeunes, et qui pose des questions tant sur le rôle des vieilles générations que sur leur survie économique et celle du village. Par ailleurs, l'avenir de la communauté est incertain au regard de l'individualisation de la vie villageoise et de la distanciation des relations entre foyers. La diminution de l'agriculture en tant qu'activité communautaire, et l'emploi des jeunes générations à l'extérieur du village sont des facteurs d'une baisse des interactions entre villageois. Le fait que le village soit de plus en plus tourné vers l'extérieur, le fait que pour une part grandissante de ses habitants, il soit devenu un simple

dortoir, et non plus un lieu de vie, aggravent l'incertitude sur l'état futur de la communauté villageoise.

Les inquiétudes concernant l'avenir de la communauté se traduisent, à mon sens, dans les changements survenus dans le rituel dédié au Chao Luang. Ces changements ont été décrits par Yuji Baba dans plusieurs articles (Baba 2006, 2011, 2014).

Il montre qu'un des aspects du rite était initialement de célébrer et commémorer leur appartenance avec le pays des Tai Lue, le Sipsong Panna, ainsi que l'histoire de leur migration. L'accent était alors mis sur la communauté tai lue qui dépassait le cadre de Ban Nong Bua puisqu'étaient intégrés à ce culte les autres villages tai lue de Tha Wang Pha, à savoir Ban Don Mun et Ban Ton Hang. Ceux-ci jouaient même un rôle important dans l'organisation du rite, notamment Ban Don Mun étant donné que l'esprit du chef qui mena cette communauté lors de sa migration à Tha Wang Pha, y réside. Cependant, à la suite d'un conflit opposant Ban Nong Bua et Ban Don Mun, ce dernier décida de ne plus participer au rite à Ban Nong Bua et commença à organiser le sien chez lui⁴⁹. Le village de Don Mun estimait que Ban Nong Bua monopolisait les profits symboliques et économiques d'un culte partagé par les trois villages tai lue du bassin de Tha Wang Pha. Dès lors, Y. Baba observe que cet aspect du rite (la commémoration de l'héritage tai lue et de l'histoire de la migration) n'est plus aussi pertinent (Baba 2011 : 3). Cela se traduit dans la modification des performances artistiques, notamment musicales, jouées lors du rite. Elles font de moins en moins référence à des éléments proprement lue, mais intègrent, au contraire, des musiques, des danses, et des pratiques thaïlandaises, particulièrement originaires de la région nord. Ceci atteste sans doute de l'intégration croissante des Tai Lue à la nation thaïlandaise, notamment par le biais des jeunes adultes ayant migré vers les centres urbains. Par ailleurs, l'accent n'est plus mis sur la communauté tai lue de Tha Wang Pha, mais bien sur l'appartenance à une communauté villageoise. Y. Baba analyse d'ailleurs le retour systématique des enfants travaillant et vivant à l'extérieur du village, comme un désir de montrer son appartenance à Ban Nong Bua (Baba 2017). Le passage de la commémoration d'une histoire particulière, à l'affirmation d'une communauté villageoise est peut-être lié à l'incertitude de plus en plus importante concernant son avenir. En ce sens, le besoin récent d'insister sur la communauté villageoise dans le rite au Chao Luang constitue sans doute une réponse à cette incertitude.

⁴⁹ Reste à savoir si Ban Don Mun organise le culte la même année que Ban Nong Bua ou non.

Le rite au Chao Luang a connu des changements en raison de la nouvelle orientation du village de Nong Bua, à savoir le tourisme. La stratégie de développement du tourisme à Ban Nong Bua est à l'origine d'une mise en avant du rite au Chao Luang comme élément central de la culture locale. Cela fait suite aux politiques de développement mises en œuvre par le gouvernement thaïlandais visant à promouvoir les cultures locales, vues comme participant à la richesse de la culture thaïlandaise dans son ensemble. Ce changement de paradigme a donc poussé le village de Ban Nong Bua à exhiber ses particularités locales, notamment le rite au Chao Luang. Yuji Baba raconte que celui-ci fut même ouvert à la présence de touristes alors que le village est censé être clos. Dans le même temps, Ban Nong Bua instrumentalisa la figure du Chao Luang à travers une imagerie qui l'érigea en symbole de la communauté et de la culture locale. La construction de sa statue en 1984 répond à cette volonté de développer le tourisme. Cette nouvelle orientation de Ban Nong Bua est d'ailleurs la cause du conflit avec Ban Don Mun qui amena ce dernier à ne plus prendre part au rite, et à en créer sa propre version. Pour Baba, le rite au Chao Luang est devenu le levier utilisé par Ban Nong Bua pour se démarquer dans la course aux projets de développement alloués par l'État, qui met en place une véritable compétition inter-villageoise.

Le village de Nong Bua mise depuis un certain temps sur le développement du tourisme, via l'exhibition de sa culture locale. Baba explique que cette orientation débuta avec le travail du maire et chef du sous-district qui fut élu meilleur *kamnan* du pays, et honoré par le roi lui-même en 1979 (Baba 2009 : 54). Ce personnage fut l'initiateur des projets touristiques à Ban Nong Bua. Dès lors, une réelle politique axée sur la mise en avant des caractéristiques de la culture locale fut instaurée. La statue du Chao Luang fut érigée en 1984. Des maisons traditionnelles tai lue furent transformées en musée, présentant l'habitat et les artefacts tai lue. L'emphase sur l'identité tai lue est au cœur de ces politiques de développement touristique car elle constitue un atout important de démarcation par rapport aux autres villages. Elle est donc fortement mise en avant que ce soit dans la présentation du village et de son histoire, dans les vêtements et les danses tai lue. Même les polices d'écriture en thaï employées pour la description des attractions touristiques rappellent le script tai lue, alors même qu'il n'est pas compris par les villageois. Le temple du village est aussi un élément clef du développement du tourisme au niveau local, puisque c'est lui que les touristes viennent visiter avant tout, notamment pour voir les peintures murales. C'est autour du temple que tous les éléments touristiques sont présents. Des maisons tai lue transformées en musée sont présentes dans

l'enceinte du temple. En dessous d'elles, des métiers à tisser sont installés pour montrer comment les vêtements sont fabriqués. Un parking a été aménagé devant le temple pour que les bus et les vans de touristes puissent s'y garer. Des musiciens jouent de la musique traditionnelle (essentiellement du nord de la Thaïlande) juste à l'entrée du temple. Enfin, plusieurs boutiques sont situées à côté du temple. Il y a un véritable travail du village, une réflexion sur son histoire, son identité avec pour objectif d'être le plus attractif possible pour les touristes et l'administration qui décerne les projets, les subventions et titres honorifiques. L'ensemble de ces projets sont lancés et pilotés par le pouvoir politique local (le maire et son équipe, l'ancien maire). Avec le soutien du bureau provincial du développement communautaire, ce sont eux qui décident de l'orientation des projets, et qui rencontrent les officiels de l'administration pour les développer. Néanmoins, ces projets sont aussi discutés collectivement, lors des réunions mensuelles, regroupant les villageois.

Le développement du tourisme est une activité importante à laquelle les villageois consacrent du temps et autour de laquelle ils se rassemblent fréquemment.

Peu de temps après mon arrivée, une journée de présentation du village a eu lieu (cf figure 16). Elle était destinée à un jury de Bangkok venant spécialement pour cette occasion. Cette journée s'inscrivait dans le cadre des projets de la politique OTOP (one Tambon one Product). Cette politique fut lancée au début des années 2000 par le Premier Ministre Thaksin Shinawatra. Elle avait pour objectif de redynamiser l'économie rurale en aidant chaque sous-district (*tambon*) à se concentrer sur le développement d'un produit économique. Cette politique fut maintenue même après l'éviction de T. Shinawatra. Le sous-district de Pa kha où se situe Ban Nong Bua opta pour le tourisme.



Figure 16 Journée de présentation du village dans le cadre du projet OTOP (Photo de l'auteur)

L'évènement était organisé dans le cadre d'une compétition en cours visant à sélectionner le meilleur village du point de vue touristique. Dès la veille, de nombreux villageois, y compris les moines, se rassemblèrent pour préparer l'évènement. Il fallait construire des panneaux et des stands en bambou, disposer les chaises, les tables, et revoir le programme de la journée. Le matin de la journée de présentation, les villageois se regroupèrent au temple. Ils portaient des vêtements traditionnels tai lue de couleur bleue, les enfants y compris. Un groupe de femmes se chargea de préparer le repas qui fut servi le midi aux membres du jury. Il comportait des spécialités locales, notamment les algues produites par le petit atelier du village et était servi sur des plateaux en osier dans la salle communautaire du temple. Entretemps, des villageois s'installèrent aux différents stands qui avaient été montés la veille. Quelques femmes présentaient les étapes du travail du fil, et il y avait même un métier à tisser. Des hommes étaient assis sur des nattes et fabriquaient quelques produits de vannerie : chapeaux, balais, panier, etc. Des femmes avaient apporté de la nourriture, essentiellement des mise-en-bouche et des gâteaux, dont la recette était affichée. Il y avait par ailleurs un stand présentant des engrais biologiques mis au point par un villageois. Il y eut aussi une courte performance de danse et de musique devant le temple par des jeunes des villages environnants. Eux aussi étaient en habits traditionnels. Les membres du jury firent le tour du village. Enfin, des discours furent prononcés par le maire et l'ancien maire à l'attention du jury.

Cette journée n'est qu'un exemple des nombreux efforts fournis par les villageois pour le développement du tourisme à Ban Nong Bua. Tout au long de mon enquête, des réunions ont eu lieu au temple dans le cadre des projets touristiques. Elles concernaient tantôt l'avancement d'un projet en particulier, tantôt des discussions entre les habitants sur l'histoire du village et la culture tai lue.

Par ailleurs, fort de cette longue expérience dans le domaine du tourisme, le village a su mettre au point des produits et des services en faveur des touristes. Une réelle compétence a été acquise sur ce point. Les villageois ont compris les codes et les critères recherchés et valorisés par les touristes et l'administration et savent désormais répondre à leurs attentes. Cela se traduit par l'exposition et la présence de produits et de services spécifiques. Des termes clés reviennent constamment : authenticité, tradition, culture tai lue, localité, communauté. Ainsi les divers produits (vêtements, accessoire, biscuits et nourriture, babioles) vendus dans les boutiques du village sont présentés comme locaux et proprement tai lue. Les infrastructures et le champ lexical liés au tourisme sont aussi présents dans le village : les boutiques, le parking devant le temple, les toilettes publiques au temple, les musées, le monument au Chao Luang. Plusieurs livrets et brochures sur le village ont en outre été réalisées (cf figure 17). Elles présentent le village, son histoire et ses caractéristiques. Sont particulièrement mis en avant, le Chao Luang et le rite qui lui est dédié, le temple et ses peintures murales, les vêtements tai lue, les algues.



Figure 17 Livrets de présentation du village (Photo de l'auteur)

De plus, tous les jours, quelques villageois viennent jouer de la musique juste à l'entrée du temple sous un abri aménagé. Tous les touristes doivent passer devant eux pour visiter le temple. Ils sont en habits traditionnels et jouent un répertoire musical provenant essentiellement du nord de la Thaïlande. Les instruments sont les suivants : le *phin*, un luth de la région nord (plusieurs tailles existent et il peut être accordé différemment *luk sam* et *luk si*), le *salo* (ressemblant à un violon), un tambour et une flûte. Il n'y a pas de chant. Plusieurs villageois se relayent. En tout, ils sont environ une dizaine à venir régulièrement. Ils essayent d'être au moins trois à être présents en même temps. Ils sont en moyenne plus nombreux le weekend car les touristes sont nombreux. Une boîte est posée devant les musiciens pour récolter les dons des touristes, qu'ils se partagent à la fin de la journée. Ils restent toute la journée de 8h à 16h, en se relayant pour rentrer chez eux déjeuner le midi. Parfois, des enfants de l'école du village viennent jouer avec eux, ce qui leur sert de cours de musique. Pendant les vacances scolaires d'octobre, des enfants venaient jouer tous les jours avec les musiciens pour passer le temps. Enfin, une autre personne, en habits traditionnels, est chargée de présenter l'intérieur du *wihan*. Elle montre les peintures murales aux touristes en leur expliquant l'histoire qu'elles racontent et les incite ensuite à faire un tour dans la boutique située à l'arrière du temple. À noter qu'à l'intérieur du *wihan* se trouvent des urnes pour les dons.

Des touristes viennent visiter le temple du village tous les jours. Mais l'affluence est particulièrement importante le weekend (cf figure 18) : ce sont essentiellement des touristes thaïlandais mais il arrive que quelques rares cars de touristes occidentaux ou chinois s'arrêtent dans le village. De nombreux groupes de touristes débarquant en bus ou en vans, visitent le temple, s'arrêtent devant les musiciens et vont acheter des produits, bien souvent des vêtements ou de la nourriture dans les boutiques du village. En tout, ils ne restent jamais bien longtemps (une heure grand maximum) et s'écartent rarement de l'enceinte du temple. Ils appartiennent pour la plupart à la classe moyenne thaïe et sont originaires des centres urbains du royaume (Bangkok et ses environs, et Chiang Mai notamment). Ce sont de courtes excursions organisées et ils visitent généralement plusieurs temples de la province. Ban Nong Bua est une de ces étapes. Le village s'inscrit donc dans un circuit de tour-opérateurs



Figure 18 Jour d'affluence touristique au temple (Photo de l'auteur)

Lors de mon séjour, le village travaillait sur le lancement de maison d'hôtes (homestays), comme nouvelle étape du développement touristique. En tout, 15 foyers ont été sélectionnés pour être des maisons d'hôte, dont celui où je logeais. Une des maisons tai lue transformée en musée, est aussi destinée à accueillir des touristes. Chaque maison d'hôte pouvant héberger quatre personnes, il y a donc en tout 64 lits de disponible. Les foyers ont reçu des équipements neufs, payés avec le budget du village, afin d'améliorer le confort des touristes : couvertures, oreillers, moustiquaires... Le village a établi des règles à respecter par les touristes. Chaque maison d'hôte en a reçu un exemplaire. Ce projet de maison d'hôte est soutenu par le comité du développement communautaire de l'administration de la province de Nan.

Deux journées/nuitées de lancement furent organisées lors de mon séjour (une fin octobre et l'autre début novembre). Concrètement des fonctionnaires de l'administration, des journalistes et des personnes d'autres villages misant également sur le développement du tourisme, vinrent passer une nuit dans les différentes maisons d'hôtes. Les deux fois, une soirée organisée au temple eut lieu. Les villageois y assistèrent, là aussi en habits traditionnels. Une cérémonie collective de *sukhwan* fut organisée pour les touristes les deux fois. Certaines personnes furent chargées de prendre des photos et des vidéos de l'évènement. Un repas du même style que celui servi au jury de Bangkok, fut servi aux convives. Vers la fin du repas, des musiciens jouèrent de la musique et des femmes dansèrent pour divertir les invités. Entre les

deux soirées de lancement, des petites filles du village s'étaient entraînées tous les jours avec des danseuses pour apprendre à danser sur plusieurs musiques. Lors de la deuxième journée de lancement qui eut lieu une quinzaine de jours après la première, elles dansèrent devant les touristes. Le matin, à 6h, les touristes accompagnèrent les villageois pour donner l'aumône aux moines qui passaient dans les rues⁵⁰. Enfin, les touristes se rendirent une dernière fois au temple pour faire le bilan de la journée et donner leurs recommandations.

Le village de Nong Bua réalise donc de nombreux efforts pour mettre en place des projets visant à améliorer son attractivité touristique. Toutes les activités liées au tourisme sont une part importante du travail engagé par les villageois. À mes yeux, le développement du tourisme à Ban Nong Bua est une tentative par la communauté villageoise de répondre aux incertitudes liées à son avenir.

Tout d'abord, il s'agit de proposer une nouvelle orientation économique pour le village. Alors qu'il est de plus en plus difficile de vivre de l'agriculture pour les petits exploitants du village, le tourisme constitue une alternative économique non-négligeable pour les habitants. Mais plus fondamentalement, le développement du tourisme est l'occasion pour la communauté villageoise de retisser les liens unissant ses habitants et de réaffirmer son existence et sa pérennité. Les activités liées au tourisme sont toutes collectives et communautaires au même titre que l'est (ou qu'a pu l'être) le travail rizicole. Elles regroupent un nombre important de villageois, y compris une part non-négligeable d'adultes entre 18 et 59 ans. Comme dans l'organisation sociale coopérative du travail rizicole, on retrouve, dans ces activités touristiques, l'idée d'un travail collaboratif où tous tirent dans le même sens et cherchent à atteindre un même objectif : l'attraction des touristes et leur satisfaction. Alors que les mutations de l'agriculture diminuent le caractère communautaire de cette activité, les nombreux projets touristiques recréent une activité communautaire. Cela se traduit par exemple, dans la transmission du savoir musical entre les musiciens relativement âgés et les jeunes enfants, alors même que le rôle classique de transmission des aînés envers les jeunes générations se trouve mis à mal, notamment par le délaissement de l'agriculture par les jeunes (Baba 2006).

Ce faisant, la communauté villageoise agit pour répondre aux incertitudes liées à son avenir. La manière dont elle le fait est particulièrement intéressante. Le tourisme sur lequel mise Ban Nong Bua, est un tourisme mettant en avant la communauté elle-même via sa culture et ses

⁵⁰ Je rappelle que d'ordinaire, cette coutume n'est pas pratiquée à Ban Nong Bua.

produits. La communauté villageoise a su, à la suite d'un travail de réflexion, mobiliser certains éléments de son identité (vêtements, travail de la soie, temple, produits locaux, histoire taï lue...), et les instrumentaliser pour pouvoir en tirer des bénéfices aussi bien économiques que sociaux. Elle a su puiser dans des ressources internes, tout en s'adaptant au contexte contemporain, pour mettre en place tous ces projets. Elle a su comprendre les critères recherchés dans les projets gouvernementaux, et profiter des nouveaux loisirs de la classe moyenne thaïlandaise en développant le tourisme, en jouant sur les codes et le champ lexical valorisés. De ce fait, elle a développé une véritable compétence dans ce domaine. C'est l'exemple d'une communauté qui comprend et utilise la nouvelle donne de la société thaïe en ce XXIème siècle à son profit. Elle s'appuie sur l'extérieur (projets gouvernementaux et touristes) pour préserver son existence et réduire les profonds sentiments d'incertitude qui l'habitent du fait justement des bouleversements socio-économiques qui ont frappé et frappent encore le monde rural thaïlandais. Elle a pris en compte ces évolutions et essaye maintenant de s'y adapter pour préserver son essence propre. Comme l'affirme E. Cohen, la marchandisation des cultures locales dans le cadre du tourisme n'est pas nécessairement synonyme de destruction des significations initiales des éléments culturels locaux (Cohen 1988 : 383).

Je rejoins ainsi, les propos de S. Hoffman lorsqu'elle explique que les situations de crise motivent les sociétés à s'adapter, à changer (Hoffman 2016). De même, A. Faas parle ainsi des crises : « they compel affected people to take stock of their personal and cultural identities in ways they may not have in the past » (Faas 2016 : 7). C'est exactement ce qui se déroule pour la communauté de Ban Nong Bua qui instrumentalise et vend les propriétés de sa culture afin de se sauvegarder.

Ainsi, Ban Nong Bua est à mes yeux l'illustration que même dans le contexte contemporain où le village est de plus en plus tourné vers l'extérieur et dépendant du reste de la société, une communauté villageoise peut maintenir une certaine capacité d'action locale et se réinventer. En somme, alors que les incertitudes frappant la communauté villageoise de Ban Nong Bua à propos de son avenir, sont le résultat du contexte contemporain dans lequel elle s'inscrit, elle a su utiliser les données de ce même contexte pour répondre à ces incertitudes, via le développement du tourisme.

Conclusion

Ce travail consista à décrire et analyser les bouleversements que connaît le village de Nong Bua. Tout d'abord, j'ai examiné les différentes évolutions socio-économiques affectant le village ainsi que leurs conséquences sur la communauté. Dans un second temps, j'ai analysé les répercussions de ces évolutions concernant les risques et les incertitudes auxquels les villageois font face, ainsi que sur les moyens mis en œuvre ou non par ces derniers pour s'en prémunir.

J'ai montré que le système agricole du village est en pleine mutation. Les pratiques et l'organisation sociale traditionnelles sont en train de disparaître progressivement. L'agriculture de Ban Nong Bua est de plus en plus commerciale et pénétrée d'une logique capitaliste de recherche des rendements maximums. La commercialisation se manifeste par des processus de diversification et d'intensification. De nombreuses cultures de rente (piments, maïs, tabac...) sont mises en place lors de la saison sèche. On assiste par ailleurs à des changements techniques importants. Certains sont actés depuis longtemps, comme par exemple l'usage de variétés fabriquées en laboratoire ou encore l'emploi d'intrants chimiques (engrais, pesticide, herbicide...). D'autres sont en cours. C'est notamment le cas de la mécanisation agricole qui intervient à plusieurs instants du procédé agricole. Lors des labours, le motoculteur, qui avait remplacé les buffles, est en train d'être remplacé à son tour par les tracteurs (à quatre roues). Lors des récoltes de riz, le travail manuel et collectif (fauchage, meule, battage) laisse place à celui des machines (moissonneuse, batteuse, moissonneuse-batteuse). Aussi, ai-je montré que les changements techniques ne doivent pas seulement être envisagés à l'aune de leur efficacité technique mais aussi en fonction de ce qu'ils exigent et provoquent socialement, économiquement et ontologiquement. L'organisation sociale du travail agricole évolue elle-même en conséquence. Le délaissement de l'agriculture par les jeunes générations ainsi que les mutations que je viens de mentionner, entraînent une monétarisation (hausse de l'emploi salarié au détriment des mécanismes d'entraide) et une individualisation du travail agricole. Ce dernier est donc de plus en plus synonyme de labeur austère, individuel et commercial. L'organisation collective et communautaire du travail agricole est à mon sens en phase de disparaître. L'ensemble de ces mutations interroge sur l'avenir du petit exploitant. Au vu du vieillissement généralisé des paysans, des changements techniques et de la difficulté grandissante de vivre de

ce travail, de forts bouleversements sont à prévoir dans les prochaines décennies en ce qui concerne le système agricole du village.

Outre les mutations agricoles, c'est la communauté villageoise dans son ensemble qui évolue, tant socialement qu'économiquement. Les habitants interagissent de plus en plus avec le reste de la société. Le vieillissement net de la population du village s'explique en grande partie par l'exode rural des jeunes générations. Celles-ci partent travailler et vivre de manière permanente à l'extérieur du village, le plus souvent dans les grands centres urbains du pays, et ne reviennent qu'à de rares occasions. Il y a donc une reconfiguration des structures familiales : les membres des familles sont de plus en plus éclatés géographiquement et les mécanismes d'entraide intra-familiale se transforment (versements monétaires, présence de foyers à saut générationnel). Cependant, on assiste aussi à l'émergence de foyers composés de personnes âgées vivant seules. Si une partie des jeunes générations part vivre ailleurs, l'autre partie restée au village travaille dans bien des cas en dehors de Ban Nong Bua, dans des secteurs non-agricoles. L'économie du village est ainsi fortement dépendante de l'extérieur. Ceci a des répercussions sur le plan de l'unité sociale. En effet, les liens communautaires sont à mon sens en train de s'effriter. Hormis les événements religieux, peu d'activités communautaires existent. De plus, certains foyers ne participent pas à ce genre d'activités. Ce sont souvent des foyers dont les membres travaillent en dehors du village, et pour qui ce dernier n'est pas un lieu de vie mais un simple dortoir. Il y a donc une distanciation des relations entre les foyers de Ban Nong Bua.

Cet ensemble de bouleversements suscite des inquiétudes et des incertitudes de la part des villageois quant à l'avenir de la communauté. Le contexte socio-économique contemporain dans lequel s'inscrit Ban Nong Bua comporte un certain nombre de nouveaux risques pour les habitants. Ces risques sont à la fois économiques, sanitaires et environnementaux et touchent en premier lieu les agriculteurs. Je les ai qualifiés de globaux car ils résultent des caractéristiques d'un contexte sociétal dépassant largement l'échelle villageoise. Ils viennent s'ajouter (et parfois amplifier) aux risques naturels inhérents à la situation locale du village. Mais, contrairement à ces derniers, les villageois font preuve d'impuissance pour se protéger localement de ces nouveaux risques. La gestion des risques est donc de moins en moins locale. Elle dépend désormais d'agents et d'institutions supra-villageois et plus généralement d'éléments extra-communautaires. Cette dépendance est d'autant plus forte que les structures de solidarité communautaire s'effritent. Ainsi, de la même manière que la vie villageoise est de

plus en plus imbriquée dans le reste de la société, la nature des risques et leur gestion sont de moins en moins locales.

Néanmoins, la communauté villageoise maintient une capacité d'action locale en ce qui concerne les incertitudes. D'une part, elle dispose d'un vaste ensemble de moyens religieux (bouddhiques et provenant d'un fonds de croyances animistes) par lesquels elle se protège des contingences de l'existence et des infortunes en général. Ces menaces sont souvent considérées comme affectant la communauté et leur résolution s'effectue donc collectivement.

D'autre part, si la communauté a su maintenir cette gestion locale des incertitudes, elle a aussi su s'adapter aux enjeux du contexte contemporain pour trouver des réponses aux inquiétudes liées à son avenir. Cela s'est traduit par le développement de nombreux projets touristiques locaux, en collaboration avec les instances administratives provinciales. Grâce à cette orientation, la communauté villageoise a créé des nouvelles opportunités économiques et a donné ainsi d'autres sources de revenus possibles pour les habitants. Mais surtout, elle a formé une activité communautaire regroupant les villageois et les faisant collaborer vers un but commun. Elle s'efforce ainsi à retisser des liens entre ses membres dans un contexte pénétré de logiques individualistes. En profitant des données de ce contexte et en patrimonialisant certains éléments de sa propre culture, la communauté villageoise tente de préserver son existence et sa pertinence contre les incertitudes pesant sur son futur. C'est donc l'illustration qu'une communauté villageoise peut, malgré les évolutions contemporaines, garder une relative capacité d'action locale, s'adapter et se réinventer face aux enjeux de la société thaïlandaise de ce début de XXIème siècle.

Le travail entamé dans ce mémoire pose un certain nombre de questions de recherches qu'il conviendra d'approfondir par de nouvelles enquêtes ethnographiques, toujours à Ban Nong Bua, dans le cadre d'une thèse.

L'objectif de ces enquêtes sera, en premier lieu, de procéder à une meilleure contextualisation historique du village, peut-être sur la base d'entretiens semi-directifs avec des habitants à propos du passé plus ou moins récent du village. Cela permettra de comprendre les évolutions survenues en ce qui concerne la vie sociale et communautaire et le développement des projets touristiques. Par ailleurs, cela aura pour intérêt d'obtenir des matériaux sur le système agricole de jadis et sur la façon dont sont intervenus les changements qui ont mené à l'état actuel de l'agriculture.

Pour ce qui est du système agricole justement, il sera intéressant de poursuivre la collecte d'informations précises sur ses modalités (infrastructures, irrigation, processus de vente, achat des produits...) et d'examiner comment l'agriculture va se reconfigurer au regard des données actuelles (absence de jeunes, changements techniques, individualisation et monétarisation du travail agricole). Quel sera l'avenir du petit exploitant et aussi des cultures de subsistance qui persistent encore aujourd'hui ? Une attention particulière sera portée sur les changements techniques, notamment la mécanisation, et sur leurs répercussions sur l'organisation sociale du travail agricole mais également sur la nature des relations que les paysans entretiennent avec la terre, les plantes, les esprits et plus généralement l'environnement et les événements naturels.

Par ailleurs, il conviendra d'approfondir la recherche sur les risques affectant les paysans et en particulier, comment ceux liés au changement climatique et aux dégradations environnementales (notamment en raison de l'usage d'intrants chimiques) vont se développer. Le travail consistera à récolter le point de vue des paysans sur ces menaces et à observer s'ils mettent en œuvre, s'ils inventent ou non des actions locales pour y remédier, et si le cadre contemporain dans lequel ils vivent leur permet de développer de telles actions. Sur ce point, l'examen des interprétations et des réponses religieuses aux risques et incertitudes sera poursuivi à travers l'observation de cérémonies qui n'ont pas pu être observées lors du premier terrain (cérémonies de Songkran, rites au Chao Luang et l'esprit du système d'irrigation, entre autres).

Il sera aussi question d'étudier si la communauté villageoise préservera ces solutions locales ou si, au contraire, elle sera de plus en plus dépendante envers des éléments extra-communautaires, et en particulier envers les interventions étatiques. Cela se traduira par une étude plus aboutie des relations entre les paysans et l'État, en collectant notamment l'avis des premiers sur les politiques gouvernementales. Je m'intéresserai également aux projets touristiques développés et sur la pérennité de leurs bénéfices économiques et sociaux pour la communauté villageoise. Il faudra récolter des matériaux sur l'organisation et les modalités du tourisme dans le village (pilotage des projets, réseaux de tour-opérateurs, retombées pour qui ? quelle redistribution ?).

Plus fondamentalement, j'essaierai de récolter des matériaux sur les façons dont les habitants de Ban Nong Bua interprètent et vivent cette période charnière dans laquelle de profonds bouleversements et changements sociaux, marqués par une rupture radicale avec l'organisation communautaire villageoise traditionnelle, se produisent. Je crois que l'étude des

risques a un intérêt heuristique fort pour comprendre cette période que connaît le monde rural thaïlandais.

Enfin, l'enquête pourra être élargie aux villages environnants afin d'obtenir des éléments de comparaison et avoir une meilleure vue d'ensemble de la situation des paysans dans le bassin de Tha Wang Pha.

Ces différents axes de recherche pourront guider un travail ethnographique mené dans le cadre d'un doctorat.

Annexe 1 : Table des illustrations

Figure 1 Carte du nord de la Thaïlande (Source : Carto GIS Services, College of Asia and the Pacific, The Australian National University)	19
Figure 2 Vue aérienne du bassin de Tha Wang Pha (Courtoisie d'Onkamon Nilanon)	22
Figure 3 La statue du Chao Luang Muang La (Photo de l'auteur).	25
Figure 4 Photo d'une carte du village (Photo de l'auteur).	27
Figure 5 L'édifice du wihan (Photo de l'auteur)	29
Figure 6 Séparation des rigoles du système d'irrigation (Photo de l'auteur)	39
Figure 7 Forage pour atteindre une nappe phréatique (Photo de l'auteur)	41
Figure 8 Formation des meules de riz (Photo de l'auteur).....	43
Figure 9 Moissonneuse-batteuse en action (Photo de l'auteur)	48
Figure 10 Cérémonie du wan phra lors du jour de sortie du carême bouddhique (Photo de l'auteur).....	58
Figure 11 Inondation dans des parcelles (Photo de l'auteur).....	72
Figure 12 Dégâts à la suite de vents violents (Photo de l'auteur).....	73
Figure 13 Offrande à l'esprit du lieu (Photo de l'auteur)	86
Figure 14 Berges de la rivière Nan aménagées par l'État (Photo de l'auteur)	92
Figure 15 Le seupchata (Photo de l'auteur)	98
Figure 16 Journée de présentation du village dans le cadre du projet OTOP (Photo de l'auteur)	107
Figure 17 Livrets de présentation du village (Photo de l'auteur)	108
Figure 18 Jour d'affluence touristique au temple (Photo de l'auteur).....	110

Annexe 2 : Exemple de questionnaire

Village :
หมู่บ้าน

Household :
บ้าน เลข ที่

Family members สมาชิกในครอบครัว ชื่อ นามสกุล	Age อายุ	Sex เพศ	Place of birth สถานที่เกิด	Rel. to the HH. Head ความสัมพันธ์กับ หัวหน้าครัวเรือน	marital status สถานภาพ สมรส	Level of education ระดับการศึกษา	Main occupation อาชีพหลัก	Place of work สถานที่ทำงาน	Secondary Occupation อาชีพรอง	Place of work สถานที่ทำงาน
1.										
2.										
3.										
4.										
5.										
6.										
7.										
8.										
9.										

ให้ใช้สัญลักษณ์ต่อไปนี้: เพศ : ชาย :♂ ; หญิง :♀ ■ ความสัมพันธ์กับหัวหน้าครัวเรือน : 1. หัวหน้าครัวเรือน ; 2. ภรรยา ; 3. ลูก ; 4. ลูกเขย/สะใภ้ ; 5. หลาน ; 6. พ่อ/แม่ ; 7. พ่อตา/แม่ยาย ; 8. พี่น้อง ; 9. อื่นๆ ■ สถานภาพ สมรส : A แต่งงานแล้ว ; B เป็นโสด ; C เป็นหย่า ; D แยกกันอยู่ ■ ระดับการศึกษา : 1. อ่านไม่ออกเขียนไม่ได้ ; 2. โรงเรียนประถมศึกษา ๑-๔ ; 3. โรงเรียนประถมศึกษา ๕-๗ (ม.ศ ๑-๓) ; 4. โรงเรียนมัธยมศึกษา ; 5. โรงเรียนมัธยมศึกษาตอนปลายมัธยม ๑-๕ ; 6. อุดมศึกษา ; 7. อาชีวศึกษา ■ สถานที่ทำงาน : 1. อยู่ในหมู่บ้านที่อยู่ปัจจุบันนี้ ; 2. อยู่ในตำบลที่อยู่ปัจจุบันนี้ ; 3. อยู่ในอำเภอเดียวกัน ; 4. อยู่ในจังหวัดเดียวกัน ; 5. อยู่ภาคเหนือ ; 6. อยู่ภาคกลาง ; 7. อยู่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ; 8. อยู่ภาคใต้ ; 9. อยู่ในพระนคร-ธนบุรี ; 10. อยู่ต่างประเทศ

Children of the household head who live permanently away from home/บุตรของหัวหน้าครัวเรือนซึ่งออกจากบ้านไปเป็นการถาวร

Name Surname ชื่อ นามสกุล	Age อายุ	Sex เพศ	marital status สถานภาพสมรส	Level of education ระดับ การศึกษา	Main occupation อาชีพหลัก	work status สถานะการทำงาน	Place of residence ที่อยู่ปัจจุบัน	Reason for living home สาเหตุที่ออกจากบ้าน
1.								
2.								
3.								
4.								
5.								
6.								
7.								

ให้ใช้สัญลักษณ์ต่อไปนี้: **สถานภาพสมรส** : A แต่งงานแล้ว ; B เป็นโสด ; C เป็นม่าย ; D แยกกันอยู่ ■ **ระดับการศึกษา** : 1. อ่านไม่ออกเขียนไม่ได้ ; 2. โรงเรียนประถมศึกษา ๑-๔3.โรงเรียนประถมศึกษา ๕-๗ (ม.ศ ๑-๓) ; 4. โรงเรียนมัธยมศึกษา ; 5. โรงเรียนมัธยมศึกษาตอนปลายมัธยม ๑-๕ ; 6. อุดมศึกษา ; 7. อาชีวศึกษา ■ **สถานะการทำงาน** : A นายจ้าง ;B. ลูกจ้าง ; C. ทำงาน ส่วนตัว ; D. ทำงานให้แก่ครอบครัวโดยไม่มีค่าจ้าง ■ **ที่อยู่ปัจจุบัน** : 1. อยู่ในหมู่บ้านที่อยู่ปัจจุบันนี้ ; 2. อยู่ในตำบลที่อยู่ปัจจุบันนี้ ; 3. อยู่ในอำเภอเดียวกัน 4. อยู่ในจังหวัดเดียวกัน ; 5. อยู่ภาคเหนือ ; 6. อยู่ภาคกลาง ; 7. อยู่ภาคตะวันออกเฉียงเหนือ ; 8. อยู่ภาคใต้ ; 9. อยู่ในพระนคร-ธนบุรี ; 10. อยู่ต่างประเทศ ■ **สาเหตุที่ออกจากบ้าน** : A. ไปอยู่กับครอบครัวของสามีหรือภรรยา ; B. ไปตั้งครัวเรือนใหม่เป็นอิสระ ; C. ไปทำเกษตรกรรมใหม่ในที่ที่คิดว่า ; D. ไปรับจ้างทำงาน (ระบุ); E. ไปเพื่อใช้ความรู้ที่เรียนมา ; F. ไปเป็นข้าราชการหรือทหารอย่างถาวร ; G. ไปบวชเป็นพระอย่างถาวร ; H. อื่นๆ (ระบุ)

Farm size and land use ขนาดของที่ดินและการใช้ที่ดิน

	Total operated agricultural land ที่ดินที่ใช้ทำการเกษตรทั้งหมด				Land rented out ที่ดินให้เช่า				Land rented in ที่ดินที่เช่า			Non operated land ที่ดินของตนเอง
	surface เนื้อที่/ไร่	Title กรรมสิทธิ์ ที่ดิน	Mode of acquisition กานได้มา	prod. of last agr. year ผลิตผลระหว่าง พ.ศ.๕๖-๕๗	surface เนื้อที่/ไร่	total rent ค่าเช่า (฿)	free use ให้ใช้ เปล่า/ไร่	prod. of last agr. year ผลิตผลระหว่าง พ.ศ.๕๖-๕๗	surface เนื้อที่/ไร่	total rent ค่าเช่า (฿)	free use ให้ใช้ เปล่า/ไร่	surface เนื้อที่/ไร่
rainfall rice land นาฤดูฝน												
irrigated rice land/wet season นาชลประทาน/ฤดูฝน												
irrigated rice land/dry season นาชลประทาน/ฤดูแล้ง												
orchard (sugar cane, other, specify) สวนอ้อย, ปอ, อื่นๆ (ระบุ)												
kitchen garden สวนครัว												
land under tree crop สวนผลไม้ (ระบุ)												
fish pond/farm system) บ่อเลี้ยงปลา/ระบบฟาร์ม												
dry land ray ทำไร่												
grazing land ทุ่งหญ้าเลี้ยงสัตว์												

ให้ใช้สัญลักษณ์ต่อไปนี้: กรรมสิทธิ์ที่ดิน: 1. โฉนด ; 2. ตราจอง ; 3. ส.ค. ๑ ; 4. น.ส.๓ ; 5. อื่นๆ (ระบุ) ■ กานได้มา: A. ได้รับมรดกที่ดิน ; B. ได้รับที่ดินให้ใช้เป็นประโยชน์โดยไม่คิดมูลค่า ; C. จ้างจางที่ดิน ; D. ซื้อที่ดินเพิ่ม ; E. อื่นๆ (ระบุ)

Structure of incomes of the household during the most recent year โครงสร้างรายได้ของครัวเรือนปีที่แล้ว

	quantity sold จำนวน ที่ขาย	price per unit ราคาต่อ หน่วย	where sold สถานที่ขาย	to whom sold ผู้รับซื้อ
Agriculture การเพาะปลูก				
rice ข้าว		/กิโล		
cash crops พืชผลต่างๆ (ระบุ)		/ตัน		
cattle/poultry การเลี้ยงสัตว์ (ระบุ)				
other อื่นๆ (ระบุ)				
craftmanship งานฝีมือ (ระบุ)				
other incomes รายได้อื่น ๆ	nb. of days worked จำนวนวันที่ใช้ในการทำงาน	cash/ day ค่าจ้างที่ได้รับต่อวัน	place สถานที่	
hired labor in agriculture ลูกจ้างทำการเกษตร				
hired labor out of agriculture ลูกจ้างอื่นๆ นอกเหนือจากการเกษตร(ระบุ)				
wage/pension per month เงินเดือน/เงินบำนาญต่อเดือน				
trade (% of total incomes) การค้าขายของ (%ของรายได้ทั้งหมด)				
money received from parents รายได้ทั้งหมดที่ได้รับจากญาติที่ทำงานที่อื่นๆ				
land sold out ขายที่ดิน				

ให้ใช้สัญลักษณ์ต่อไปนี้: สถานที่ขาย: 1. อยู่ในหมู่บ้านที่อยู่ปัจจุบันนี้ ; 2. อยู่ในตำบลที่อยู่ปัจจุบันนี้ ; 3. อยู่ในอำเภอเดียวกัน 4. อยู่ในจังหวัดเดียวกัน ■ ผู้รับซื้อ: A. พ่อค้าหรือคนกลางในท้องถิ่น ; B. พ่อค้าหรือคนกลางที่มาจากตลาดอำเภอหรือที่อื่นๆ (ระบุ) ; C. สหกรณ์ ; D. ผู้ผลิตนำไปขายโดยตรงให้กับพ่อค้าที่ตลาดใหญ่

Farm and domestic equipment เครื่องใช้ในฟาร์มและในครัวเรือน

เครื่องมือที่ใช้ - equipment	bought / ซื้อ		hired/ จ้าง		borrowed/ ขอยืม		given/มีคนให้
	จำนวน	ราคาต่อหน่วย	จำนวน	ราคาต่อวัน	จำนวน	ระยะเวลาที่ยืม	
tractor รถไถสี่ล้อ							
hand tractor ควายเหล็ก							
power pump เครื่องสูบน้ำ							
irr. water การชลประทาน							
harvester เครื่องเกี่ยวข้าว							
thresher เครื่องนวดข้าว							
home rice mill เครื่องสีข้าว							
farm truck รถบรรทุกเล็ก							
rot song tew รถสองแถว							
truck รถบรรทุก							
chemical fert. ปุ๋ยเคมี							
พันธุ์พืชที่ได้รับการคัดเลือกแล้ว							
insecticide ยาฆ่าแมลง							
อาหารสัตว์สำเร็จรูป							
other (specify) อื่นๆ (ระบุ)							
motorcycle รถจักรยานยนต์							
car รถยนต์							
mobile phone มือถือ							
เครื่องไฟฟ้าคอมพิวเตอร์ - การเชื่อมต่ออินเทอร์เน็ต							

Type of house : traditional แบบท้องถิ่น ใต้ถุนเปิดโล่ง with walls between piles ใต้ถุนก่อกำแพงรอบ with second floor บ้านสองชั้น villa บ้านพักชานเมือง

Savings, loans, and debts กานออม การกู้ยืม และ หนี้สิน

- A.** Do you have any debts at the present time ? ท่าน (หัวหน้าครัวเรือน) มีหนี้สินบ้างหรือไม่ในปัจจุบันนี้ yes ใช่ _____ no ไม่ใช่ _____
- B.** If yes from whom did you borrow the money ? หาก มี หนี้สิน ท่านไปขอยืมเงินจากใคร _____ **สัญลักษณ์** : 1. ญาติพี่น้อง ; 2. เพื่อนบ้าน ; 3. พ่อค้าในเขตหมู่บ้าน ; 4. ผู้ให้กู้เงินเป็นประจำ ; 5. เจ้าของร้านค้าต่างๆในเขตตลาด ; 6. ธนาคาร ; 7. ธนาคารเพื่อการเกษตรและสหกรณ์ ; 8. สหกรณ์เครดิต ; 9. อื่นๆ (ระบุ)
- C.** What is the length of the time for the loan ? ระยะเวลาในการกู้ยืมเงิน _____ : **สัญลักษณ์** 1. ๑-๒ เดือน ; 2. ๓-๔ เดือน ; 3. ๕-๖ เดือน ; 4. ๗-๑๒ เดือน ; 5. ๑-๒ ปี ; 6. ๓-๕ ปี ; 7. ๕ ปีขึ้นไป ; 8. ไม่กำหนดเวลา
- D.** What rate of interest do you pay on this loan per month ? ท่านจ่ายดอกเบี้ยร้อยละเท่าไรต่อเดือนสำหรับเงินกู้นี้ _____ **สัญลักษณ์** : 1. ไม่มีดอกเบี้ย ; 2. 1-2% ; 3. 3-4% ; 4. 5-6% ; 5. 7-8% ; 6. 9-10% ; 7. 11-14% ; 8. 15-18% ; 9. 19% ขึ้นไป (ระบุ)
- E.** What security was required to make the loan ? ท่านมีหลักประกันอะไรในการกู้เงิน _____ **สัญลักษณ์**: 1. ไม่มี ; 2. ที่ดิน (โฉนด) ; 3. ทะเบียนสัคร ; 4. ผู้ค้ำประกัน เช่น กลุ่มชาวนา ; 5. ของมีค่าต่างๆ เช่น เครื่องทองเครื่องเพชร ; 6. อื่นๆ (ระบุ)
- F.** Do you have any money lent out at the present time ? ท่าน (หัวหน้า ครัวเรือน) ให้ผู้อื่นกู้ยืมเงินไปบ้างหรือไม่ในขณะนี้ yes ใช่ _____ no ไม่ใช่ _____
- G.** If yes to whom did you lent this money ? หากใช่ท่านให้ใครกู้เงินไป _____ **สัญลักษณ์** : 1. ญาติพี่น้อง ; 2. เพื่อนบ้านหรือเพื่อน ; 3. ชาวบ้านคนอื่นๆ ; 4. สหกรณ์ ; 5. กลุ่มหรือ สถาบัน อื่น (ระบุ) ; 6. คนภายนอก
- H.** How much interest do you receive on this money per month ? ท่านได้รับดอกเบี้ยเดือนละเท่าไรจากเงินที่ให้กู้นี้ _____ **สัญลักษณ์** **ใช้สัญลักษณ์เดียวกับข้อ D.**
- I.** Do you or any member of your household deposit savings in a bank or other formal saving institution ?
ท่านหรือสมาชิกในครัวเรือนของท่านฝากเงินในธนาคารหรือสถาบันเพื่อการออมเงินที่เป็นทางการอื่นๆหรือไม่ yes ใช่ _____ no ไม่ใช่ _____
- J.** How much did your household contribute to merit-making activities in cash or goods during the last agricultural year ?
ระหว่างปีการเพาะปลูกที่แล้ว ครัวเรือนของท่านช่วยทำบุญต่างๆ เป็นเงินสดหรือสิ่งของ คิดเป็นจำนวนเท่าไร _____ **สัญลักษณ์** 1. ๕๐๐-๑๐๐๐ ฿ ; 2. ๑๐๐๐-๕๐๐๐฿ ; 3. ๕๐๐๐฿ ขึ้นไป
- Associations สมาคม** Are you member of a local association ?ท่านเป็นสมาชิกของสมาคมหรือกลุ่มของหมู่บ้านหรือไม่ yes ใช่ _____ no ไม่ใช่ _____
- If yes : type of association** หาก ใช่ ประเภทของกลุ่ม/สมาคม _____ **สัญลักษณ์** 1. กรรมการหมู่บ้าน ; 2. กรรมการวัด ; 3. กรรมการโรงเรียน ; 4. กรรมการชาวนา
ชาวไร่ ; 5. กลุ่มทางการเงิน (ระบุ) ; 6. กรรมการสหกรณ์ ; 7. อื่นๆ (ระบุ)

Références bibliographiques :

- Aktar, Wasim, Dwaipayan Sengupta et Ashim Chowdhury. 2009. « Impact of pesticides use in agriculture: their benefits and hazards », *Interdisciplinary Toxicology*, vol. 2, n° 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, n° 3-4 : 205-225.
- Baba, Yuji. 2017. « The meaning of “history” or “past” in the context of the Tai-Lue cultural revival movement », *Proceedings of the 13th International Conference on Thai Studies: Globalized Thailand? Connectivity, conflict, and conundrums of Thai studies*: 58-67.
- Baba, Yuji. 2014. « Relatedness and belonging: the Tai Lue community in Nan », *12th International Conference on Thai Studies*.
- Baba, Yuji. 2011. « Changes in the performing arts in the guardian spirit ritual in Tai-Lue villages », *11th International Conference on Thai Studies: Popular culture in rural society*.
- Baba, Yuji. 2009. « Interpretation of migration history in rural development age: written documents and other sources of history », *Senri Ethnological Studies*, vol. 74: 51-61.
- Baba, Yuji. 2006. « Changing Meaning of the elderly in Nan province, Northern Thailand: from “Khon thao khon kae” to “Phu sung ayu” », *Southeast Asian Studies*, vol. 44, n° 3 : 321-336.
- Barnaud, Cécile. 2005. *Agriculture paysanne du Nord-Est thaïlandais: histoire et devenir du village de Ban Hin Lad, un village Issane*, ParisLes Indes Savantes.
- Barnaud, Cécile, Guy Trébuil, Marc Dufumier et Nongluck Suphanchaimart. 2006. « Rural Poverty and Diversification of Farming Systems in Upper Northeast Thailand », *Moussons*, n° 9-10 : 157-187.
- Beck, Ulrich. 2008. *La société du risque: Sur la voie d'une autre modernité*, ParisFlammarion.
- 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, n° 2 : 159-178.

- Boholm, Asa. 1998. « Comparative studies of risk perception: a review of twenty years of research », *Journal of Risk Research*, vol. 1, n° 2 : 135-163.
- Cannon, Terry. 2015. « Disasters, climate change and the significance of “culture” », in *Cultures and disasters: understanding cultural framings in disaster risk reduction*, London ; New York Routledge, Taylor & Francis Group: 282.
- Cannon Terry et Lisa Schipper (éds.). 2014. *Focus on culture and risk*, Genf International Federation of Red Cross and Red Crescent Societies.
- Caplan Patricia (éd.). 2000. *Risk revisited*, London ; Sterling, Va Pluto Press.
- Castel, Robert. 1983. « De la dangerosité au risque », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 47, n° 1 : 119-127.
- Chatthip Nartsupha. 1999. *The Thai village economy in the past*, Chiang Mai, Thailand Silkworm Books.
- Coderey, Celine. 2015. « Coping with health-related uncertainties and risks in Rakhine (Myanmar) », *Health, Risk & Society*, vol. 17, n° 3-4 : 263-284.
- Cohen, Erik. 1988. « Authenticity and commoditization in tourism », *Annals of Tourism Research*, vol. 15, n° 3 : 371-386.
- Cohen, Paul T. 1998. « Lue ethnicity in national context: a comparative study of Tai Lue communities in Thailand and Laos », *Journal of the Siam Society*, vol. 86: 49-61.
- 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, n° 01 : 86-110.
- Condominas, Georges. 2006. *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris Les Indes Savantes.
- Condominas, Georges. 1975. « Phiban cults in rural Laos », in *Change and persistence in Thai society: essays in honor of Lauriston Sharp*, Ithaca London Cornell University Press.
- Dake, Karl. 1992. « Myths of Nature: Culture and the Social Construction of Risk », *Journal of Social Issues*, vol. 48, n° 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, n° 1 : 61-82.
- Desmond, Nicola. 2015. « Engaging with risk in non-Western settings: an editorial », *Health, Risk & Society*, vol. 17, n° 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.
- Dousset, Laurent. 2018. *Pour une anthropologie de l'incertitude*, ParisCNRS éditions.
- 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, n° 1 : 6-13.
- Feener, R. Michael et Patrick Daly. 2016. « Religion and Reconstruction in the Wake of Disaster », *Asian Ethnology*, vol. 75, n° 1 : 191-202.
- Flaherty, Mark S. et Vesta R. Filipchuk. 1993. « Forest management in Northern Thailand: a rural Thai perspective », *Geoforum*, vol. 24, n° 3 : 263-275.
- Formoso, Bernard. 2018. « La dette des agriculteurs passée au crible: Le cas de deux villages du nord-est de la Thaïlande », *Études rurales*, n° 202 : 140-157.
- Formoso, Bernard. 2016. « 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*, n° 28 : 39-60.
- Formoso, Bernard. 2000. *Thaïlande: bouddhisme renonçant, capitalisme triomphant*, ParisLa Documentation française.
- Fox, Jefferson M., Jean-Christophe Castella, Alan D. Ziegler et Sidney B. Westley. 2014. « Rubber plantations expand in mountainous Southeast Asia: what are the consequences for the environment ? », *AsiaPacific Issues - East-West Center*, vol. 114: 1-8.

- 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, n° 4 .
- Gaillard, J.C. et P. Texier. 2010. « Religions, natural hazards, and disasters: An introduction », *Religion*, vol. 40, n° 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, n° 627 : 574-591.
- Girard, Tobias. 2013. « Comment pense Mary Douglas ? Risque, culture et pouvoir », *Ethnologie française*, vol. 43, n° 1 : 137.
- Grandstaff, Somluckrat et Waraporn Srisupan. 2004. « Agropesticide contract sprayers in central Thailand: health risks and awareness », *Southeast Asian Studies*, vol. 42, n° 2 .
- Grandstaff, Terry B., Somluckrat Grandstaff, Viriya Limpinuntana et Nongluck Suphanchaimat. 2008. « Rainfed Revolution in Northeast Thailand ».
- Ha, Kyoo-Man. 2015. « The Role of Religious Beliefs and Institutions in Disaster Management: A Case Study », *Religions*, vol. 6, n° 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.
- Hijioka, Lin, Pereira, Corlett, Cui, Insarov, Lasco, Lindgren et Surjan. 2014. « Asia », in Barros, Field, Dokken, Mastrandrea, Mach, Bilir, Chatterjee, Ebi, Estrada, Genova, Girma, Kissel, Levy, MacCracken, Mastrandrea et White (éds.) *Climate Change 2014: impacts, adaptation, and vulnerability*, Cambridge, UK and New YorkCambridge University Press: 1327-1370.
- Hirsch, Philip. 1987. « DEFORESTATION AND DEVELOPMENT IN THAILAND », *Singapore Journal of Tropical Geography*, vol. 8, n° 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, n° 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 London Cornell 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*, Singapore Institute of Southeast Asian Studies: 187-199.
- Kaufman, Howard Keva. 1960. *Bangkhuad: a community study in Thailand*, S.I. Augustin Glückstadt.
- 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, n° 1 : 6-19.
- Keyes, Charles. 1992. « Who are the Lue ? Revisited: ethnic identity within the nations of Laos, Thailand, and China », *Working Paper*.
- 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, n° 3 : 193-210.
- Lando, Richard P. 1983. « “The spirits aren't so powerful anymore” Spirit belief and irrigation organization in North Thailand », *Journal of the Siam Society*, vol. 71: 121-148.
- 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*.
- Lindberg Falk, Monica. 2014. *Post-tsunami recovery in Thailand: socio-cultural responses*, New York Routledge.
- Lupton, Deborah. 2013. *Risk*, 2nd ed., London ; New York Routledge.
- Malinowski, Bronislaw. 2007. *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris Gallimard.
- Marks, Danny. 2011. « Climate Change and Thailand: Impact and Response », *CONTEMPORARY SOUTHEAST ASIA*, vol. 33, n° 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.
- Mendras, Henri. 1992. *La fin des paysans*, Le Méjan, Arles : [Bruxelles] : [Lausanne] Actes sud ; Labor ; L'Aire.
- Michaud, Jean. 2006. *Historical dictionary of the peoples of the Southeast Asian massif*, Lanham, Md Scarecrow Press.
- Mills, Mary Beth. 2013. « Thai mobilities and cultural citizenship », in Philip F. Kelly (éd.) *Migration, agrarian transition, and rural change in Southeast Asia*, London Routledge.
- Moerman, Michael. 1975. « Chiangkham's trade in the old days », in *Change and Persistence in Thai society: essays in honor of Lauriston Sharp*, Ithaca London Cornell University Press.
- Moerman, Michael. 1968. *Agricultural change and peasant choice in a Thai village*, Berkeley Los Angeles University of California Press.
- Moerman, Michael. 1965. « Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who Are the Lue? », *American Anthropologist*, vol. 67, n° 5 : 1215-1230.
- Naruchaikusol, Sapon. 2016. « Climate Change and its impact in Thailand - A short overview on actual and potential impacts of the changing climate in Southeast Asia ».
- National Statistical Office Thailand. 2018a. « The Labor force survey whole kingdom, quarter 3: July-September 2018 ».
- National Statistical Office Thailand. 2018b. « The 2017 Household socio-economic survey whole kingdom ».
- National Statistical Office Thailand. 2017. « Number of Population from Registration by Sex, Area, Density, House, Region and Province: 2008-2017 ».
- National Statistical Office Thailand (éd.). 2014. *2013 agricultural census*, Bangkok Agricultural Statistics Group, Social Statistics Bureau, National Statistical Office.
- National Statistical Office Thailand. 2012. « The 2010 Population and Housing Census: Changwat Nan ».

- Oliver-Smith, Anthony. 2016. « Disaster risk reduction and applied anthropology: Disaster risk reduction », *Annals of Anthropological Practice*, vol. 40, n° 1 : 73-85.
- Ouyyanont, Porphant. 2016. *Rural Thailand: change and continuity*, Singapore ISEAS-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.
- Pesqueux, Yvon. 2011. « Pour une épistémologie du risque », *Management & Avenir*, vol. 43, n° 3 : 460.
- Podhisita, Chai. 2017. « Household dynamics, the capitalist economy, and agricultural change in rural Thailand », *Southeast Asian Studies*, vol. 6, n° 2 : 247-273.
- Poupon, Roland. 2010. *Alternatives agricoles en Thaïlande: de la riziculture à la globalisation*, Paris Pondicherry Kailash editions - Irasec.
- 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, n° 2 : 325-338.
- Promsopha, Gwendoline. 2013. « Migration permanente, vente de terre et gestion informelle des risques de subsistance », *Revue économique*, vol. 64, n° 3 : 505.
- Rajadhon, Phya Anuman. 1962. « The khwan and its ceremonies », *Journal of the Siam Society*, vol. 50, n° 2 : 119-164.
- Rambo, A. Terry. 2017. « The agrarian transformation in northeastern Thailand: a review of recent research », *Southeast Asian Studies*, vol. 6, n° 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, n° 1 : 64-74.
- Revet, Sandrine. 2010. « Le sens du désastre: Les multiples interprétations d'une catastrophe "naturelle" au Venezuela », *Terrain*, n° 54 : 42-55.

- Rigg, Jonathan. 2005. « Poverty and livelihoods after full-time farming: A South-East Asian view », *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 46, n° 2 : 173-184.
- Rigg, Jonathan. 2001. *More than the soil: rural change in Southeast Asia*, Harlow, Essex Prentice Hall.
- 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*, London Routledge.
- 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, n° 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, n° 7 : 1469-1481.
- 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, n° 1 : 28-50.
- Singhanetra-Renard, Anchalee. 1999. « Population mobility and the transformation of a village community in Northern Thailand », *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 40, n° 1 : 69-87.
- Taillard, Christian. 1977. « Le Village lao de la région de Vientiane. Un pouvoir local face au pouvoir étatique », *L'Homme*, vol. 17, n° 2 : 71-100.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja. 1975. *Buddhism and the spirit cults in North-East Thailand*, 1st pbk. ed., reprinted., Cambridge Cambridge Univ. Press.
- Tanabe, Shigeharu. 1994. *Ecology and practical technology: peasant farming systems in Thailand*, Bangkok Cheney White Lotus.
- Trankell, Ing-Britt. 1995. *Cooking, care, and domestication: a culinary ethnography of the Tai Yong, Northern Thailand*, Uppsala : Stockholm Uppsala University ; Distributor, Almqvist & Wiksell International.

Trébuil, Guy, B. Ekasingh et M. Ekasingh. 2006. « Agricultural Commercialisation, Diversification, and Conservation of Renewable Resources in Northern Thailand Highlands », *Moussons*, n° 9-10 : 131-155.

Tubtim Tubtim. 2013. « Migration to the country side: class encounters in peri-urban Chiang Mai, Thailand », in Philip F. Kelly (éd.) *Migration, agrarian transition, and rural change in Southeast Asia*, LondonRoutledge.

Tucker, Bram et Donald R. Nelson. 2017. « What does economic anthropology have to contribute to studies of risk and resilience ? », *Economic Anthropology*, vol. 4, n° 2 : 161-172.

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

Walker, Andrew. 2003. « Agricultural Transformation and the Politics of Hydrology in Northern Thailand », *Development and Change*, vol. 34, n° 5 : 941-964.

Wyatt, David K. 2003. *Thailand: a short history*, 2. ed., New HavenYale Univ. Pr.

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, n° 2 : 275-292.

Référence du mémoire : Marouen Alexandre. 2019. *Gestion des risques et des incertitudes par une communauté villageoise du nord de la Thaïlande*, Mémoire de Master 2, Aix-Marseille Université, 133 pages.

Résumé :

Le présent mémoire traite de la gestion des risques et des incertitudes par une communauté villageoise du nord de la Thaïlande. Dans un premier temps, je présente les caractéristiques du village et les bouleversements socio-économiques et agricoles qu'il connaît. Puis, j'expose les risques et les incertitudes qui affectent la communauté. Enfin, je montre que si des réponses locales sont mises en œuvre, la gestion de ces menaces dépend de manière croissante d'acteurs et d'institutions supra-villageois.

Mots clés :

Thaïlande ; Risques ; Incertitudes ; Gestion ; Communauté villageoise