



HAL
open science

Les rites d'ordination d'arbres. Mise en scène de l'écologie indigène en Thaïlande

Abigaël Pesses

► **To cite this version:**

Abigaël Pesses. Les rites d'ordination d'arbres. Mise en scène de l'écologie indigène en Thaïlande. Aséanie, Sciences humaines en Asie du Sud-Est, 2010. hal-01241871

HAL Id: hal-01241871

<https://hal.science/hal-01241871>

Submitted on 11 Dec 2015

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - ShareAlike 4.0 International License



Les rites d' « ordination » d'arbres : Mise en scène de l'écologie indigène en Thaïlande

Abigaël Pesses

En Thaïlande, les rites d' « ordination de forêt¹ » (*phithi buat pa*), également appelés rites d' « ordination d'arbres » (*phithi buat tonmai*), constituent une innovation récente, apparue vers la fin des années 1980, sous l'impulsion de quelques moines environnementalistes, en réaction au problème de la déforestation. Ce dispositif rituel d'inspiration bouddhique vise à sanctifier des espaces forestiers protégés à l'initiative de communautés paysannes. Il consiste essentiellement en l'acte symbolique de nouer des tissus de couleur safran, similaires aux robes des moines, autour des arbres pour leur conférer un statut sacré qui interdise leur coupe. À partir des années 1990, les organisations environnementalistes non gouvernementales thaïlandaises ont pris appui sur les rites d'ordination d'arbres pour promouvoir des projets de développement participatif en milieu rural fondés sur la continuité des « savoirs indigènes » (*phumpanya*) relatifs à la nature. Elles ont ainsi largement contribué à diffuser et à médiatiser ces rites pour les ériger en emblèmes de la lutte menée par les paysans pauvres du pays pour contrer des projets gouvernementaux de délocalisation forcée de villages implantés dans des parcs nationaux et obtenir la ratification d'un projet de loi sur les « forêts communautaires » (*pa chumchon*). Cette

1. Les traductions de *phithi buat pa* et de *phithi buat tonmai* respectivement par « ordination de forêt » et « ordination d'arbres », de même que — de façon plus générale — la traduction de *kanbuat* ou de *phithi buat* par « ordination », bien que devenues courantes, procèdent d'une méconnaissance de la signification précise du verbe *buat* en thaï et de celle du mot « ordination » en français. Elles sont devenues néanmoins si usitées que nous n'avons pas cru bon de demander à l'auteur de recourir à une autre formulation. Nous lui avons simplement suggéré de mettre ces termes entre guillemets dans le titre et à leur première occurrence dans le texte. [N.D.L.R.]

loi vise à octroyer des droits collectifs légaux à des communautés paysannes vivant dans des « aires protégées » afin qu'elles participent à la préservation des ressources naturelles nationales, jusqu'à présent autoritairement gérée par le Département royal des forêts.

Dans ce combat, les organisations non gouvernementales (ONG) se sont alors ralliées à la cause des minorités montagnardes (*chaokhao*²) qui peuplent majoritairement les espaces forestiers protégés du pays, qui n'ont pas accès à des droits sur ces sols et ont été accusées par le gouvernement d'être les premières responsables de la déforestation, en raison de leurs techniques d'essartage. Ce faisant, les ONG ont favorisé l'émergence d'un mouvement activiste pan-montagnard, en tête duquel les indigènes karen³ se présentent comme les authentiques « gardiens de la forêt », en vertu de la relation ancestrale qu'ils ont tissée avec l'univers forestier. À la différence de certains groupes karen de Birmanie qui mènent depuis cinquante ans un combat séparatiste pour la reconnaissance d'un État autonome, les Karen de Thaïlande ne réclament pas de territoire national ni ne s'opposent au fait d'être incorporés dans la Nation thaïlandaise. Ils veulent seulement la reconnaissance d'un statut leur garantissant le droit de rester sur les terres qu'ils exploitent depuis plusieurs générations. Leur problème, aujourd'hui, est de parvenir à faire entendre cette revendication à l'État thaïlandais.

Cet article repose sur la description d'un rite d'ordination d'arbres organisé en 1999 à l'initiative d'un réseau de communautés forestières karen, en l'honneur du sixième cycle anniversaire⁴ de la naissance du roi. En retraçant les modalités d'appropriation de ce rite par les Karen, il entend montrer comment le bouddhisme, combiné à des pratiques animistes karen, définit un langage rituel commun

-
2. La catégorie de *chaokhao* correspond à la notion anglaise de *hill tribes* (tribus montagnardes). Officiellement instituée en 1959, elle renvoie spécifiquement à un ensemble de neuf groupes ethniques qui sont dits montagnards bien que certains, les Karen et les Lawa, résident parfois dans les plaines. Parmi ces groupes, certains — les 'Htin, Karen, Khmu, Lawa — sont d'implantation ancienne, tandis que d'autres — les Akha, Hmong, Lahu, Lisu, Yao — ont immigré récemment, aux XIX^e et XX^e siècles. Les critères définissant ces minorités montagnardes restent empreints de connotations péjoratives. Ils sont caractérisés par des croyances animistes et des pratiques agricoles jugées primitives par opposition aux rites bouddhiques et à la riziculture en rizières inondées. Le total de ces populations est aujourd'hui estimé à environ 800 000 personnes. Les groupes les plus importants sont les Karen (400 000) et les Hmong (130 000).
 3. La classification officielle reprend l'appellation de « Kariang » qui renvoie à un ensemble de populations hétérogènes anciennement implantées aux confins des royaumes thaïs et birmans. Aujourd'hui, ce groupe ethnique est conçu comme étant composé de plusieurs sous-groupes culturels, dont les deux principaux sont les Sgaw et les Pwo. Bien que chacun de ces groupes possède, dans sa langue, un ethnonyme pour se désigner, la plupart d'entre eux revendiquent leur appartenance à l'« ethnique » karen, dont le nom est connu sur la scène politique internationale depuis la colonisation anglaise en Birmanie.
 4. Soit soixante-douze ans.

aux Thaïs qui, tout en réaffirmant la hiérarchie des pouvoirs qui charpente l'État thaïlandais — le roi, la communauté monastique et les fonctionnaires de la Nation — autorise, le temps de cette performance rituelle, la constitution d'une arène⁵ de débat où les représentants locaux de l'État et les acteurs composites de la société civile — militants environnementalistes nationaux et étrangers, paysans des plaines et des montagnes, représentants religieux — confrontent leurs points de vue sur la relation entre l'homme et la nature. Une analyse plus approfondie de l'ensemble de l'événement permettra de cerner la façon dont les Karen de Thaïlande réactualisent d'anciennes coutumes à l'aune du discours contemporain sur l'écologie pour négocier un statut territorial qui les assimile à des autochtones, garants de la préservation du patrimoine forestier national.

Rites d'ordination d'arbres et mouvements environnementalistes thaïlandais

Dans cette première partie, nous analyserons le processus historique d'émergence des rites d'ordination d'arbres parallèlement à la montée des mouvements écologistes et indigénistes en Thaïlande. À travers une perspective focalisée sur l'émergence du mouvement des forêts communautaires, nous examinerons la façon dont, en réponse aux controverses environnementales qui ont alimenté le processus de construction de la « société civile » (*prachasangkhom*) thaïlandaise, la question de la relation entre l'homme et la nature, telle qu'elle fut produite en Occident, a été progressivement reformulée à l'aune de conceptions bouddhiques et indigènes dans le contexte pluriethnique du nord de la Thaïlande.

Depuis les années 1980 en Thaïlande, la question de la préservation de l'environnement (*kan-anuraksingwaetlom*) est entrée au cœur du débat politique et idéologique thaïlandais (Hirsch 1996, 15). Les effets de la modernisation accélérée du pays sur la dégradation de l'environnement, l'exode rural, le surpeuplement des villes, la pollution et le creusement des écarts sociaux entre les migrants ruraux et les classes moyennes urbanisées sont alors devenus de plus en plus flagrants. Parallèlement au déclin du Parti communiste thaïlandais et à l'éveil d'une attention mondiale sur le problème de l'écologie, un nouveau mouvement d'opposition, marqué par de fortes connotations environnementalistes et populistes, s'est peu à peu imposé sur la scène politique et médiatique thaïlandaise. Celui-ci s'est caractérisé par l'émergence d'une multitude d'ONG et d'« organisations populaires », soutenues par des intellectuels et des étudiants, majoritairement issus des classes moyennes et urbaines. Bien que ces ONG arborent des opinions diversifiées et utilisent des modes d'action variés et

5. Ce concept est employé par Jean-Pierre Olivier de Sardan dans le cadre de la socio-anthropologie du développement pour décrire des situations d'interactions complexes où « sur une même scène divers acteurs sociaux s'affrontent autour d'enjeux de pouvoir, d'influence, de prestige, de notoriété, de contrôle » (1995, 59). Autrement dit, il s'agit d'un espace local où des acteurs sociaux se confrontent concrètement autour d'enjeux politiques communs.

bien que toutes ne se positionnent pas systématiquement contre le gouvernement, la plupart d'entre elles se présentent aujourd'hui comme les défenseurs des intérêts de la société civile et des pauvres en particulier : paysans, minorités ethniques ou religieuses, main-d'œuvre ouvrière exploitée. À travers leurs discours, ces ONG activistes ont tendance à dénoncer toutes les politiques de développement macro-économique orchestrées depuis les années 1960 par l'État qui, de leur point de vue, n'ont fait que servir les riches, précariser les paysans et dégrader l'environnement.

Celles-ci se sont notamment traduites par de vastes programmes d'aménagement du territoire orientés vers l'intensification de l'agriculture commerciale nécessitant l'emploi d'engrais chimiques et de pesticides, la construction d'infrastructures industrielles, urbaines, routières, touristiques et de barrages hydrauliques et enfin par une radicalisation de la législation gouvernementale portant sur les aires protégées.

À partir de la seconde moitié des années 1980, l'État, partant du constat que la couverture forestière nationale aurait diminué de moitié entre les années 1960 et les années 1980⁶, s'est aligné sur l'approche rationaliste occidentale pour tenter de concilier les impératifs de croissance économique et de conservation de la nature. Suite à un relevé cartographique du territoire fondé sur des critères scientifiques (types de sol et de végétation, degré de pente, repérage des sources d'eau les plus sensibles), les forêts du pays furent divisées en trois catégories principales : zones de conservation (C), zones économiques (E), zones agricoles (A). Dans l'objectif de rétablir la couverture forestière sur 40 % de la surface totale du territoire, dont 25 % pour la préservation et 15 % pour la production, le processus de démarcation des zones de conservation (« parcs nationaux », « réserves naturelles » et « sources d'eau » sensibles) s'accéléra (Pinkeaw 2001, 65). Parallèlement, les espaces forestiers considérés comme « dégradés » en zone économique devinrent la cible de programmes d'envergure pour y développer des plantations commerciales (eucalyptus, pins, arbres fruitiers) et l'enjeu d'une importante compétition entre les fonctionnaires du Département royal des forêts, les promoteurs privés et les populations locales. Les tensions s'accroissent lorsque, sous le régime militaire (1991-1992), le Département royal des forêts, en collaboration avec l'armée, entreprit un programme visant à déplacer des milliers de personnes résidant dans des espaces protégés vers des zones agricoles sujettes à un plan de réforme foncière. Les populations se soulevèrent et, après l'intervention du roi en faveur du rétablissement d'un gouvernement civil en mai 1992, le projet fut abandonné. À la suite du Sommet de la Terre de Rio qui s'est tenu la même année, les ONG, dès lors invitées à de nombreuses concertations gouvernementales portant sur la définition des politiques d'aménagement territorial, s'affirmèrent dans l'arène politique nationale pour exprimer leur opinion critique et réclamer une plus grande participation des populations locales dans les politiques de développement. Elles se sont alors appuyées sur le concept de développement durable, véhiculé par les insti-

6. 53 % du territoire national était couvert de forêts en 1961, contre 25 % seulement en 1985 (Apichai Puntasen 1996, 72).

tutions internationales, pour s'investir aux côtés des populations rurales dans la mise en œuvre de stratégies alternatives de développement inscrites dans la continuité des « savoirs locaux » (*khwamru chaoban*) relatifs à la nature.

L'appropriation du concept de « savoirs locaux » par les ONG, les universitaires engagés et les acteurs locaux reflète dans ce contexte une position avant tout politique et stratégique pour résister au paradigme de conservation dominant (Pinkeaw 2001, 6-10). Ce paradigme, importé de l'Occident, se fonde sur un principe de séparation entre l'homme et la nature. Selon cette perspective naturaliste (Descola, 2005, 105-131), la « nature » est envisagée comme une entité extérieure aux hommes, régulée par ses propres lois. Elle s'oppose par là même à la notion de « culture » qui regroupe un ensemble de traits distinctifs, de connaissance et de savoir-faire proprement humains. Dans le prolongement de cette épistémologie, la « préservation de la nature » dépend d'une intervention humaine, scientifiquement formée à l'étude de ses mécanismes de reproduction. Un point de vue nationalement incarné par le Département royal des forêts et certaines ONG locales comme la fondation Dhammanat ou le Club de conservation de Chomthong, pour qui, le meilleur moyen de protéger la nature de l'homme est de l'en exclure à travers la délimitation de parcs nationaux où il n'est autorisé à pénétrer qu'en tant que simple visiteur. À ce primat de la science sur la culture, le mouvement activiste érige en contraste la diversité des savoirs indigènes ou locaux comme autant de modèles de coexistence harmonieuse entre la nature et la culture, lesquels prolongent à leurs yeux des conceptions anciennes du rapport des sociétés asiatiques à l'environnement. La défense des cultures locales, chez ces activistes, s'apparente à un discours populiste et localiste qui propose de repenser le devenir de la société thaïlandaise sur la base de schèmes culturels hérités du passé.

À travers leurs aspirations à trouver des modèles sociétaux distincts de ceux importés de l'Occident, les ONG environnementalistes thaïlandaises se sont tournées vers les paysans pauvres du pays, considérés comme les principaux dépositaires de traditions restées proches de la terre et des racines de la « thaïtude » (*khwampenthai*). Dans cet élan, les ONG activistes, et en particulier celles gravitant autour du milieu universitaire de Chiang Mai, se sont tournées vers les montagnards, dont les modes de vie hétérogènes et tribaux incarnaient à leurs yeux des valeurs authentiques et consensuelles : proximité avec la nature, solidarité, autosuffisance, non consommation-à-outrance. Ce faisant, elles ont noué une relation privilégiée avec les Karen dont les pratiques rotatives d'essartage, les logiques économiques de subsistance et le corpus de traditions animistes représentaient une ressource de savoirs pour promouvoir des technologies de développement durable capables d'assurer le renouvellement du monde vivant dans sa diversité culturelle et biologique. Tout en défendant les revendications territoriales des paysans thaïs et des montagnards, ce mouvement entend ainsi défier les logiques capitalistes triomphantes, accélérer le processus de décentralisation étatique et reformuler un schéma de société fondé sur la « démocratie participative » et le « pluralisme culturel ».

Ce courant localiste traverse également la communauté monastique qui s'est impliquée, vers la fin des années 1980, dans le débat national sur l'écologie à travers la naissance d'un mouvement dit de « moines environnementalistes » (*phranak-anurak*) dans les provinces du Nord et du Nord-Est (Darlington 2000, 1). Ces moines, implantés dans les milieux ruraux, constataient *de visu* l'impact négatif des politiques nationales de développement sur l'environnement comme sur la dégradation de la condition sociale des paysans. L'engagement d'un certain nombre d'entre eux dans des projets de préservation de l'environnement s'est par alors présenté comme une tentative de prendre appui sur la périphérie rurale pour revitaliser les valeurs morales bouddhiques, décrédibilisées par le capitalisme moderne et le processus de sécularisation du pays (Parnwell et Seeger 2008, 87-91). En effet, suite aux réformes lancées lors de la construction de l'État-nation moderne au XX^e siècle, la communauté monastique est devenue le véhicule d'une pratique religieuse standardisée, en partie purgée de ses éléments animistes et inféodée à une hiérarchie cléricale centralisée à partir de Bangkok. Les moines, par ailleurs transformés en agents locaux des politiques nationales de développement dans les années 1960, ont été confrontés à la nécessité de redéfinir leur rôle social auprès des laïcs et de prendre en considération les changements politiques et sociaux du pays (Darlington 2000, 4-5).

C'est ainsi qu'à l'initiative d'un moine local, le premier rite d'ordination d'arbres aurait été organisé dans une province du Nord, à Phayao, le 14 octobre 1988 (Darlington 1998, 6 et Isager and Ivarsson 2002, 404). Phrakhrū⁷ Manat Nathiphitak, témoin du désarroi des paysans à qui les fonctionnaires du Département royal des forêts refusaient toute capacité dans les décisions concernant les ressources forestières, décida d'intervenir sur le plan de la symbolique religieuse. Accompagné de villageois et de quelques moines des environs, il se rendit dans le périmètre névralgique des sources d'eau situées à la périphérie de son monastère pour entourer d'un tissu de couleur safran les plus gros arbres, exposés à une menace de coupe. Le premier rite auquel Phrakhrū Manat présida s'inspirait directement de la pratique du bouddhisme populaire en milieu rural thaï laquelle est étroitement associée au système de croyance aux esprits (*phi*⁸) et à des pratiques magiques (emploi de symboles ou de formules de protection). Il consista en des récitations de mantras et des offrandes destinées aux divinités et esprits qui régulent les forces de la nature : les divinités du

7. Le terme *phrakhrū* est un titre ecclésiastique relativement élevé. Le terme *khru*, que l'on trouvera plus loin (Khru Si Wichai, note 25) est lui un appellatif utilisé pour désigner toute personne jouissant d'une grande autorité morale et dénote à l'origine une relation de disciple à maître.

8. Le terme générique *phi* désigne un vaste ensemble d'êtres : âmes errantes, âmes déchuës, esprits des ancêtres lignagers, divinités du sol et âmes des héros fondateurs qui régissent les relations d'une communauté d'hommes à un territoire d'échelle variable (terroir villageois, chef-lieu, capitale) ou encore esprits gardiens spécifiquement associés aux différents aspects de la topographie d'un milieu naturel (forêts, arbres, montagnes, sources, rivières, cours d'eau).

ciel (*thevada*), la déesse du riz (Mae Phosop), la déesse de la terre (Mae Phra Thorani), les esprits tutélaires de la forêt (*chao pa*), et à des esprits errants (*phi tai hong*), au potentiel maléfique. Toutes ces entités, subordonnées à la figure transcendante du Bouddha et dont la force avait été canalisée par la récitation de mantras par les moines, furent invoquées afin qu'elles surveillent la forêt et sanctionnent toute personne qui couperait les arbres ordonnés. Des moines impliqués dans le mouvement environnementaliste, soutenus par des ONG locales, reprirent et modifièrent par la suite la trame rituelle élaborée par Phrakhru Manat de façon à la diffuser plus largement dans le pays.

En Thaïlande, la pratique qui consiste à nouer des bandes de tissu de couleur safran ou autre pour honorer les arbres est d'origine ancienne. Elle ne s'appliquait cependant qu'aux arbres déjà considérés comme sacrés : les arbres de l'Éveil (*Ficus religiosa*), similaires à celui sous lequel Gotama est devenu le Bouddha, et d'autres arbres centenaires, regardés comme la demeure d'esprits. L'idée d'ordonner des arbres est, elle, une innovation récente, dont Phrakhru Manat aurait eu l'inspiration à la suite d'une anecdote racontée par un vieil homme de la région. À l'époque de la construction de la route départementale, un groupe d'ouvriers, afin de faciliter l'accès au monastère, avait été chargé de couper l'arbre de l'Éveil situé juste en face. Tous avaient ensuite été frappés d'afflictions diverses, résultant de la réaction des esprits à l'abattage d'un arbre sacré (Isager and Ivarsson 2002, 404-405). Les moines se sont alors appuyés sur ce registre de croyances animistes pour promouvoir une vision holiste de la nature associée à la religion bouddhique. Tout en invoquant un retour aux racines du bouddhisme populaire, également prôné par les ONG, ils participent à la réinvention, et en quelque sorte à la vulgarisation, des principes d'une éthique bouddhique de préservation de la nature, moins axée sur une rationalité scientifique ou économique, que sur des valeurs spirituelles, identitaires et morales. Cependant, cette instrumentalisation paradoxale que les moines font des rites animistes ne va pas sans susciter certaines polémiques à l'intérieur de la communauté monastique. Si certains voient dans ce stratagème un moyen d'attiser la croyance aux esprits et d'obscurcir la compréhension du canon bouddhique, d'autres y voient une « astuce » pour éveiller la conscience des paysans au problème de la déforestation et faire passer leur message de prévention (Delcore 2004, 27). Comme les officiants ne manquent pas de le rappeler à chaque ordination d'arbres, le lien qui relie la cérémonie de prise d'habit (*phithi buat nak*) à celle de la consécration d'un arbre ou d'un espace boisé (*phithi buat tonmai, phithi buat pa*) est d'ordre symbolique. L'analogie entre les deux cérémonies relève d'une démarche pédagogique et créative destinée à suggérer que toute forme de vie devrait être traitée à égalité avec celle des hommes. La consécration d'arbres s'inscrit dans la série d'actes, dotés d'une valeur morale bonne, neutre ou mauvaise, qui, selon la loi d'enchaînement de cause à effet, déterminent la destinée d'un individu et influent sur le cycle de ses renaissances. Elle tend ainsi à modifier l'attitude des hommes vis-à-vis de la nature (Darlington, 1998, 8-9). À l'instar de la prise d'habit et, de façon plus générale, du soutien à la communauté des moines,

la sacralisation et la protection d'arbres sont présentées comme sources de mérite (*bun*). Inversement, quiconque porte atteinte à un arbre, surtout un arbre sacralisé, commet un acte qui affectera négativement ses existences présentes et futures (*bap*).

À partir de 1991, année qui coïncide avec la radicalisation des politiques gouvernementales en matière de protection des forêts, la médiatisation des premières cérémonies d'ordination de forêt permit de gagner en partie la sympathie de l'opinion publique et d'attirer son regard sur les conséquences locales des politiques nationales de développement économique. Les ONG commencèrent alors à proposer des solutions juridiques pour garantir les droits fonciers des paysans et en particulier des montagnards, majoritairement implantés dans les forêts dites « protégées » (zones C). Elles rédigeaient, en collaboration avec des universitaires et des représentants villageois issus des diverses organisations populaires disséminées dans le pays, un projet de loi sur les forêts communautaires. Ce projet consistait à octroyer des droits légaux à des communautés locales pour qu'elles puissent accéder collectivement à un usage domestique de la « terre publique », tout en ayant la charge de sa protection (Sato 2003, 331). Dans l'idée d'amorcer un nouveau partenariat avec les populations locales, le Département royal des forêts proposa une première version officielle de cette loi en 1993. Mais dans la mesure où elle ne s'appliquait pas aux zones protégées, une coalition d'ONG proposa une contre-version émanant du peuple et applicable à toutes les forêts, quelle que soit leur catégorie. Cette version, sujette à de nombreux remaniements et de va-et-vient entre les représentants de la société civile et du gouvernement, a finalement été ratifiée près de quinze ans plus tard, en novembre 2007. Dans l'intervalle, marqué par de multiples formes de protestations publiques — pétitions, manifestations, forums, marches de solidarité — les rites d'ordination d'arbres sont devenus le principal symbole de la lutte engagée contre le gouvernement pour la faire adopter et mettre *de facto* son principe en application.

Dès 1992, Choni Odashao, dit « Joni », connu comme le porte-parole karen le plus médiatisé de Thaïlande, eut l'idée d'introduire le rite d'ordination d'arbres dans son village après avoir lui-même assisté aux premières cérémonies organisées dans les provinces de Nan et de Phayao. C'est en effet dans ce contexte régional qu'en 1990 et en 1991, un moine écologiste du nom de Phrakhrū Phitak avait déjà repris la trame du rite d'ordination d'arbres élaborée par Phrakhrū Manat de façon à associer la sacralisation d'espaces forestiers protégés à la constitution de « communautés forestières » (Darlington 1998, 5-7 et Delcore 2004, 8) — cela à l'échelle de villages et de réseaux intervillageois préalablement formés à sa définition d'une éthique bouddhique de conservation de la forêt et investis dans des projets alternatifs de développement destinés à prévenir la destruction des ressources locales. Dans ce contexte, le rite servait à sceller un contrat spirituel et moral entre les participants pour s'engager à préserver la forêt. Joni s'inspira à son tour de ce modèle et consulta lui-même Phrakhrū Manat sur les procédures à suivre. Il s'efforça de ramener l'initiative à Bang Nong Tao, son village d'origine et de la diffuser ensuite à l'échelle de

réseaux intervillageois en milieu montagnard. Il était alors président du Réseau des paysans du Nord (Khrueakhai Kasetrakon Phak Nuea). Ce réseau constitue le principal foyer activiste des montagnards. Il réunit cent sept villages de la région de Chiang Mai engagés dans une bataille pour faire annuler le projet officiel d'extension du parc national de Doi Inthanon et obtenir la reconnaissance de droits légaux sur les terres. Bien que la majorité des membres de ce réseau soient karen, les paysans thaïs du cru et d'autres montagnards y sont représentés, en particulier les Hmong et les Lahu. L'activité du Réseau des paysans du Nord a notamment consisté à créer des réseaux intervillageois de « communautés forestières⁹ » et à initier les montagnards aux techniques de cartographie modernes afin de délimiter les frontières de leurs territoires et de définir leur version des modalités d'aménagement et de préservation des ressources naturelles.

Dans de tels cas, la communauté est censée, à travers l'élection d'un comité élu par les villageois, définir des lois et réglementer les modalités collectives d'usage et de protection des ressources locales. Le modèle typique de forêt communautaire adopté par les montagnards karen s'inscrit dans la continuité de leurs pratiques coutumières tout en intégrant des principes nouveaux liés à la transformation de leur mode d'exploitation des sols et à la nécessité de protéger l'environnement. Il institue une division du territoire villageois en milieu forestier en trois zones reproduisant, à l'échelle du territoire local, la classification officielle des ressources par le Département royal des forêts (zone économique, zone agricole, zone de conservation). À la périphérie directe de l'habitat se situe la zone forestière exploitable à des fins de culture vivrière (*pa thamkin*). Les sols situés à l'intérieur de cette zone sont partagés entre maisonnées en fonction du principe de la propriété individuelle. Autour de cet espace exploitable à des fins agricoles (sous forme de rizières, jardins ou essarts), se trouve la zone forestière à usage domestique (*pa chaisoi*) qui est propriété collective. Le comité, bien que légalement non reconnu, autorise les villageois à y couper des arbres pour le chauffage ou pour la construction de maisons. Toute personne qui tente de s'approprier une part de cet espace pour un usage individuel risque de se voir infliger une sanction ou une amende. Enfin, à la limite de ce territoire, en amont du village, au niveau des sources qui alimentent rizières et jardins, se situe la zone forestière protégée (*pa anurak*). Cette forêt constitue un espace quasi intouchable, à l'exception de la cueillette de certaines plantes à usage thérapeutique ou culinaire. Il s'agit d'un espace que la collectivité territoriale s'engage à préserver et à surveiller afin d'empêcher la coupe illégale d'arbres par des locaux ou des étrangers. Des coupe-feu sont pratiqués autour de cette zone afin de la protéger des incendies et de dessiner une frontière entre chaque communauté territoriale. Ces coupe-feu sont en fait l'adaptation à une plus large échelle d'une technique couramment pratiquée par les Karen lors de l'essartage. Elle consiste à dégager tout autour de l'espace à brûler

9. Il existe désormais cinq réseaux de « communautés forestières » dans la région de Chiang Mai, qui sont stratégiquement localisés au niveau des sources et des rivières tributaires du Chaophraya.

une saignée plus ou moins large débarrassée de feuilles mortes et de végétation de façon à empêcher le feu d'échapper au contrôle du cultivateur.

Joni, dans l'idée de précipiter la reconnaissance de ce modèle, eut alors une idée qui marqua un véritable tournant dans l'histoire des rites d'ordination d'arbres : associer ces rites à la commémoration, en 1996, du cinquantième anniversaire de l'avènement du roi Bhumibol Adulyadej (Rama IX). En octobre 1995, lors d'un forum qui réunissait des ONG activistes et des leaders paysans, Joni avança l'argument suivant : « Tandis que certaines personnes ont de l'argent et des biens à offrir au roi, les Karen sont pauvres et n'ont que la forêt à donner¹⁰ ». Il suggéra alors à l'assemblée d'ordonner un très grand nombre de forêts communautaires et de dédier ces sanctuaires protégés au souverain. Cependant, la majorité des communautés montagnardes étant implantées dans des parcs nationaux ou des zones de forêts protégées, il était nécessaire d'obtenir l'aval des instances gouvernementales pour conférer un caractère légal et légitime à la cérémonie. Le Département royal des forêts qui avait lancé une vaste campagne de reforestation pour célébrer le jubilé du roi se refusa à donner son accord. Finalement, le Département pour la promotion de la qualité de l'environnement, récemment créé, soutint l'initiative et autorisa officiellement les organisateurs à dédier le rite d'ordination au roi. Ce projet fut baptisé « Programme d'ordination d'arbres en forêts communautaires en l'honneur du souverain » (Khongkan Buat Pa Chumchon Phuea Chaloem Phrakiat¹¹). La pratique de l'ordina-

10. Henry Delcore met en parallèle ce propos avec le fait que des citoyens thaïlandais fortunés ont honoré ce jubilé en faisant des donations d'argent aux œuvres caritatives et aux projets de développement patronnés par le roi. Cette version de l'intervention de Joni, apportée par des témoins, a également été relatée dans une publication officielle de la manière suivante : « le roi a régné pendant cinquante ans et il y a des gens qui donnent de l'argent et des biens au roi. Ce qui m'a fait penser, que pouvons-nous donner au roi ? J'ai pensé, nous habitons dans les forêts et montagnes, on devrait donner la forêt au roi » (PCFO 1996, 90). Comme en témoigne Henry Delcore, Phrakhu Phitak, à l'occasion d'un rite d'ordination organisé à Nan en 1996, rendit ensuite écho à la formule de Joni. Il rappela que la forêt constituait le principal bien des paysans pauvres du pays, pour qui la vie est dure, et que ce don fait au souverain valait bien plus que les millions de baht donnés par les riches de Bangkok (Delcore 2004, 15). Un slogan qui, comme j'ai pu également le constater, est fréquemment repris par les activistes environnementaux qui organisent ou participent aux rites d'ordination d'arbres.

11. Selon les propos relatés par Henry Delcore (2004, 9), le Département pour la promotion de la qualité de l'environnement demanda à recevoir les tissus destinés à l'ordination directement des mains de la princesse Maha Chakri Sirindhorn. Un tel geste aurait signifié que la royauté accorde explicitement son soutien au projet et, par là même, au principe de forêt communautaire. D'après l'un des négociateurs, le Bureau du palais aurait décliné l'invitation, jugeant que celle-ci débordait les limites des activités impliquant la participation directe de la royauté. Cependant, le palais accepta que l'emblème royal soit apposé sur les tissus d'ordination, à condition de rapporter exactement leur localisation au palais. En février 1996, le palais déclina une nouvelle invitation pour que la princesse Sirindhorn assiste à la cérémonie d'inauguration du premier rite d'ordination d'arbres organisé en l'honneur du jubilé. Cependant, en janvier 1997, à l'occasion de la visite de la princesse à une exposition qui célébrait la journée de la Terre à

tion de forêts connu dès lors un succès médiatique retentissant : entre 1996 et 1997 des cérémonies furent organisées dans cent cinquante communautés dispersées à travers les provinces du Nord de toute origine ethnique. Les moines missionnaires du Phrathammaruek¹² s'associèrent également à cette entreprise. Ils aidèrent notamment les montagnards à sacrifier les zones de forêts protégées incluses dans les limites de leurs forêts communautaires. Le fait de dédier ces sanctuaires au roi, associé à l'implication des moines missionnaires du Phrathammaruek — jusqu'alors davantage au service des politiques gouvernementales d'intégration et de développement — contribua à renforcer la légitimité de l'ordination de forêt. En outre, cette participation permettait de contrebalancer le rôle, à double tranchant, des ONG activistes dans ce processus. En effet, si celles-ci valorisent, sinon idéalisent, la « sagesse indigène traditionnelle » (*phumpannya dangdoem*) des groupes montagnards — et en particulier des Karen — elles représentent également la principale force d'opposition au gouvernement (Darlington 2000, 5).

Joni, dont l'action s'élabore en coopération avec les ONG et les moines bouddhistes, ne confère cependant pas à l'ordination de forêt un sens exclusivement bouddhique. D'obédience chrétienne, porte-parole des conceptions animistes karen relatives à l'environnement, il est partisan d'une mixité des référents religieux dans le cadre du rituel. Il n'en est pas moins conscient que pour donner un certain crédit aux langages rituels hétéroclites qui prévalent en milieu karen (animisme, bouddhisme, christianisme) et obtenir un écho auprès du public, il est impératif d'avoir recours à la puissance d'évocation des symboles qui fondent l'unité nationale : le bouddhisme et la royauté. « Nous avons ordonné des arbres pour que les Thaïs et les moines nous comprennent », m'expliqua-t-il un jour : « Ils ne reconnaissent pas nos esprits qui protègent la forêt. Aux deux bouts du village nous avons des autels destinés aux gardiens du territoire. Ils n'en ont aucune idée. Les moines ne veulent pas les admettre. Alors, nous avons ordonné les arbres pour qu'on ne les coupe pas et nous avons mis dessus l'emblème royal. Si les Thaïs ne reconnaissent pas nos esprits,

Bangkok, un lieu avait été aménagé pour une démonstration d'ordination d'arbres. Or, à la surprise des organisateurs, pourtant prévenus par le palais que la princesse se contenterait d'observer l'événement quelques minutes, celle-ci se leva et « ordonna » un arbre. Cette étoffe fut ensuite ramenée à Chiang Mai. Elle servit à « ordonner » le cinquante millionième arbre, lors de la cérémonie de clôture en février 1997. Cette dernière cérémonie fut organisée dans le village de Joni en présence d'un membre du Conseil privé, constitué par le cercle des plus proches conseillers du roi. Le geste de la princesse, associé à cette présence, fut interprété comme une victoire et un soutien explicite de la royauté.

12. Mis en place par le gouvernement dans les années 1960 (c'est-à-dire à une époque où le manque de voies de communication rendait difficile l'accès aux zones habitées par les tribus montagnardes) et placé sous le haut patronage de la famille royale, le programme Phrathammaruek (parfois transcrit Phradhammacarik) visait à convertir les populations montagnardes au bouddhisme et, parallèlement, à jouer un rôle informel dans les secteurs de l'alphabétisation, de l'hygiène et de la médecine.

ils reconnaissent les emblèmes royaux, la robe des moines, et ils les respectent plus que nos esprits. »

Le succès médiatique de ce projet, ajouté au caractère ajustable et inventif du rituel qui autorise la combinaison de symboles religieux divers tirés de pratiques locales, offrait alors une perspective inédite d'action aux groupes montagnards pour valoriser leur propre système de croyances animistes et sensibiliser l'opinion à leurs initiatives en matière de protection des forêts. Lotte Isager et Søren Ivarsson (2002, 7 et 414) ont ainsi argumenté que l'association entre les rites d'ordination d'arbres, les communautés forestières et les cartes, constituerait un panel de stratégies pour réaffirmer les droits coutumiers locaux et contrer le processus de territorialisation par lequel l'État s'est progressivement accaparé le monopole de la gestion des ressources naturelles du pays (Vandergeest and Peluso 1995, 407-414). Une description plus détaillée des divers aspects de la mise en scène cérémonielle permettra de montrer comment les Karen s'efforcent dans ce contexte de mettre en avant un rôle de médiation privilégié auprès des esprits territoriaux de la forêt afin de réaffirmer leur statut de premier occupant du sol et solliciter la protection du souverain.

Une cérémonie au Wat Luang

Le Wat Luang est un monastère de forêt situé sur les contreforts montagneux de la province de Chiang Mai, à cheval entre les districts de Mae Win et de Samoeng. C'est là que se déroula les 15 et 16 décembre 1999 un rite d'ordination d'arbres organisé à l'initiative d'un réseau d'une dizaine de communautés forestières karen des environs, en l'honneur du sixième cycle anniversaire de la naissance du roi¹³. Joni joua un rôle prépondérant dans le déroulement de la cérémonie, aussi bien par ses interventions au cours des conférences et débats qui scandèrent les deux journées, que lors de l'accomplissement du rituel, qui consistait dans la sacralisation d'un vaste espace de forêt situé dans le périmètre du monastère.

D'après une tradition orale rapportée par les organisateurs de la cérémonie, les Karen auraient hérité du sanctuaire de Wat Luang à leur arrivée dans la région, il y a quelque cent cinquante ans. Le Wat Luang aurait été aménagé par des autochtones lawa cinq siècles plus tôt, mais ceux-ci avaient pratiquement déserté la région lorsque des groupes de Karen sgaw, majoritairement venus de l'ouest, vinrent s'y installer. « Les Lawa, disent les anciens sgaw, sont allés dans la plaine et sont devenus des Khonmueang » (littéralement, « gens de la principauté », expression par laquelle les Yuan ou Thaïs du nord se désignent). Progressivement réaménagé et embelli avec la contribution des Khonmueang et des Karen, le Wat Luang constitue un important

13. Le nombre soixante-douze correspond au sixième cycle anniversaire de la naissance du roi. Chaque anniversaire débutant un nouveau cycle de douze ans est considéré comme particulièrement faste. De ce fait, la célébration de ce nouveau cycle occasionna des festivités publiques tout au long de l'année. L'objectif étant encore une fois d'attirer au maximum l'attention en faveur de la ratification de la loi sur les forêts communautaires.

lieu de pèlerinage et de rencontre pour les diverses populations associées aux parties haute et basse des bassins de la Mae Win et de la Mae Lan Kham. Depuis longtemps déjà, les habitants des villages karen disséminés dans un rayon de vingt kilomètres s'y rendent périodiquement pour acquérir des mérites (*tham bun* en thaï ; *ta bu* en sgaw¹⁴) et célébrer, aux côtés de paysans thaïs des plaines, les principales fêtes du calendrier bouddhique. Ce sanctuaire était présenté par les organisateurs de la cérémonie comme un site particulièrement symbolique. D'une part, parce qu'il est situé en forêt — la forêt étant dans ce contexte valorisée comme un environnement idéal pour se retirer du monde et pratiquer la méditation (le Bouddha lui-même aurait séjourné plusieurs années en forêt avant de parvenir à l'Éveil). D'autre part, parce qu'il est particulièrement chargé d'histoire. Le lieu renvoie à la fois aux temps où la région était un royaume indépendant (le Lan Na) et aux rapports établis de longue date entre les aborigènes lawa, les Karen et les paysans thaïs du nord. Il est cependant aujourd'hui considéré par les Karen des environs comme un sanctuaire sgaw, dans la mesure où il fait partie de leur territoire et qu'ils se considèrent comme les principaux protecteurs de ce patrimoine légué par les Lawa.

Selon un mythe commun à l'ensemble des groupes karen, leur présence et leur dispersion sur les territoires de montagne compris entre la Thaïlande et la Birmanie actuelles remonteraient à une migration originelle à partir du Nord. Les premiers migrants se seraient scindés, en des temps très anciens, entre les deltas du Mékong et de l'Irrawaddy. Si les Karen des environs de Chiang Mai reconnaissent que la plupart de leurs ancêtres sont venus de Birmanie par vagues de migration successives au cours des trois derniers siècles, leur tradition orale ne s'en confond pas moins partiellement avec celle des Lawa. Ils semblent vouloir faire admettre qu'à l'instar des Lawa, certains d'entre eux vivaient déjà dans la région de Chiang Mai quand les envahisseurs tai imposèrent leur domination politique au XIII^e siècle. Cependant, du point de vue des dirigeants thaïs, ce n'est qu'à partir du XVIII^e siècle que les exonymes « Yang » (en yuan) et « Kariang » (en siamois) apparaissent dans les annales, en relation avec la reconnaissance de leur rôle de défense aux frontières (Renard 1980, 58). Dans le contexte des guerres qui opposèrent les royaumes thaïs et birmans, le contrôle de la périphérie et de ses populations devint un enjeu crucial pour consolider la souveraineté du centre politique et l'étendre sur les contours encore flous du royaume (Thongchai 1994, 81-112). De nombreuses communautés karen furent alors intégrées au sein du système politique féodal thaï en tant que sujets tributaires des principautés du nord ou de la cour de Bangkok. Leur présence sur les territoires de montagnes et leur usage des sols étaient légitimés par le paiement ritualisé de tributs sous forme de produits forestiers qu'elles versaient à la cour directement ou par l'intermédiaire des Lawa (Kunstadter 1979, 128). Par ailleurs, au début du XIX^e siècle, au moment où se précisa la menace coloniale des Britanniques

14. Le terme sgaw désigne à la fois un dialecte et le principal sous-groupe culturel karen dont font partie ses locuteurs.

en Birmanie, certains chefs karen établis aux postes frontières proches du centre de la Thaïlande prêtèrent allégeance à la couronne du Siam et furent les premiers à intégrer le système administratif thaï en tant que chefs féodaux (*chao mueang*). En reconnaissance de leur rôle stratégique aux frontières, les premiers souverains de la dynastie Chakri, dont le roi Bhumibol Adulyadej est le descendant, développèrent une relation privilégiée avec les Karen, dont ils favorisèrent les migrations en provenance de Birmanie (Renard 1980, 80-89). Toutes les références à l'histoire, d'ailleurs évoquées au cours des débats et le décor constitué, étaient autant de moyens de revenir aux sources afin de refonder un statut territorial qui apparente les Karen à des premiers occupants de la terre et leur donne une place similaire à celle des Lawa dans la relation qui unissait ces derniers aux souverains thaïs.

L'organisation de la cérémonie était associée à une déclaration officielle des « communautés forestières pga k' nyau » adressée au roi et rédigée en trois langues : en sgaw (écrit en alphabet romain et en alphabet birman), en anglais et en thaï. Les rédacteurs de la déclaration, comme les participants à la cérémonie, recoururent à l'ethnonyme sgaw « Pga k' nyau » de préférence à l'exonyme « Kariang », usité par les Thaïs. Il s'agissait, en l'occurrence, moins de faire valoir la spécificité culturelle des Sgaw au sein de l'ethnie karen que de mettre en avant la volonté, commune à tous les Karen de Thaïlande, de s'affirmer à travers une appellation propre tout en déclarant sa loyauté envers le roi et la nation. En complément de cette déclaration, une vingtaine de cartes géographiques avaient été dessinées, faisant ressortir la conception que ces communautés ont du territoire et de la classification des espaces forestiers (zone forestière exploitable à des fins de culture vivrière, zone forestière à usage domestique et zone forestière protégée). Ces cartes furent exposées en demi-cercle autour du lieu situé juste à l'extérieur du Wat Luang où les conférences se déroulèrent. Elles furent aussi envoyées au roi, au cabinet du Premier ministre, ainsi qu'à d'autres membres importants du gouvernement avec la déclaration qui comportait la proclamation suivante : « Nous voudrions offrir une partie de notre territoire à Sa Majesté ». Quatre mille hectares de forêts entourant le Wat Luang, sacralisés par un rite d'ordination d'arbres et préservés pour les générations futures grâce aux cultes et savoirs ancestraux des Pga k' nyau, étaient ainsi remis au roi en l'honneur du sixième cycle anniversaire de sa naissance.

Les Pga k' nyau, en offrant au souverain une parcelle de leur territoire sacralisée au travers de procédures rituelles qui associaient les divinités bouddhiques et les divinités territoriales karen, renouaient ainsi avec d'anciens modes de réciprocité et de sujétion. Ce don symbolique d'une zone de forêt, bien qu'il n'ait jamais été explicité comme tel, s'apparente à une réactualisation de l'alliance par laquelle les premiers occupants du sol, en vertu des liens rituels contractés auprès des divinités gardiennes du terroir, ont transmis aux souverains issus des dynasties célestes leur droit éminent sur la terre. Les montagnards, en versant un tribut annuel au roi sous la forme de présents en nature, reconnaissaient alors son autorité en tant que « maître

du sol » (*chao phaendin*) et propriétaire ultime de la terre du royaume, en retour de l'usufruit et de la protection qu'il leur accordait. Cette alliance rituelle s'est construite à travers le processus historique de conquête et de subordination des autochtones môn-khmers par les envahisseurs tai. Les monarques bouddhistes et les seigneurs locaux, en subordonnant ces populations, ont pu par ce biais renforcer leur supériorité absolue sur la maîtrise spirituelle des divinités gardiennes du sol et consolider leur pouvoir politique. Les Pga k' nyau, à défaut d'être considérés comme de « vrais » autochtones, tentaient ainsi de faire valoir, à travers les rites d'ordination d'arbres, leur propre capacité à intercéder auprès des esprits de la forêt. De cette façon, ils seraient en mesure de s'inscrire, sur le plan des représentations symboliques, dans une relation d'échange rituel de type symbiotique, similaire à celle que les Thaïs reconnaissent plus volontiers aux Lawa. Eux-mêmes se considèrent comme des habitants originels de la Thaïlande et entendent ainsi assurer la reconnaissance du corpus de rites qui, d'un point de vue interne, légitime leurs droits fonciers coutumiers non reconnus par l'État.

La réactualisation de ce contrat mérite cependant d'être considérée à la lumière du contexte politique contemporain. La forme moderne de gouvernement ne reconduit pas les anciens modes d'allégeance. En outre, le roi n'est plus tout puissant et ne dispose même d'aucun pouvoir décisionnel. Il n'en bénéficie pas moins d'un immense respect de la part des citoyens thaïlandais et ses interventions publiques sont particulièrement écoutées. À chacun de ses anniversaires, le roi prononce un discours où il formule ce qui lui semble être les orientations à prendre pour le pays. Depuis la crise économique de 1997, le roi s'est impliqué plus ouvertement dans le débat national sur l'écologie et remet chaque année l'accent sur le concept d'« économie d'autosuffisance » (*setthakhit phophiang*). Le but du gouvernement, explique-t-il dans ses discours officiels, ne doit pas être de faire du pays un tigre économique, mais de supprimer la volonté d'enrichissement personnel et d'inciter chacun à se contenter du minimum nécessaire pour vivre, de façon à produire une économie respectueuse de l'environnement. Selon l'une de ses citations : « L'agriculture, qui concerne la vie des paysans thaïs, devrait mettre en valeur la pratique réelle plutôt que de reposer sur des manuels d'étude¹⁵ ». Par ailleurs, en tant que gardien des valeurs qui fondent l'unité nationale, il s'est affiché comme le principal garant de la préservation du patrimoine culturel et écologique du royaume, les forêts du pays étant nominalement en sa possession. La déclaration des Pga k' nyau adressée au roi laissait apparaître une affinité entre sa philosophie de l'« autosuffisance » et la revitalisation des savoirs pratiques et de l'éthique karen de vie en harmonie avec la nature. Elle visait ainsi à faire passer un message très clair auprès du roi et de la population : « Nous servons à quelque chose, en maintenant nos coutumes et en préservant la forêt, nous vous servons ».

15. *Long Life to the King: On His Majesty the King's Sixth Cycle Birthday Anniversary, 5th December 1999*, Special publication of the *Bangkok Post*, p. 10.

À travers le don ritualisé d'une parcelle de leur territoire au monarque, les Pga k' nyau, dépossédés de leurs droits coutumiers d'usage des sols au cours du processus de construction de l'État-nation moderne, appelaient la royauté à renouer avec le mode d'autorité prémoderne. En l'absence de statut juridique légal, ils réactualisaient d'anciennes coutumes et s'adressaient directement au roi qui, en tant que médiateur privilégié entre « tradition » et « modernité », leur semblait le mieux placé pour les entendre. Une telle démarche leur paraissait d'autant plus légitime que le souverain actuel, par son Projet royal, un vaste projet de développement commencé en 1969 et tourné vers les montagnards, a manifesté sa volonté de les considérer comme des citoyens thaïlandais à part entière. Dans la continuité des schémas féodaux et de l'idéal de « souverain universel » (*chakravartin*¹⁶), le roi s'est ainsi efforcé de rassembler, autour de sa personne, l'ensemble des populations thaïes ou non-thaïes incluses dans la nation et de se poser en arbitre de leurs intérêts et de ceux du gouvernement. De cette façon, il a pu, par le biais de la périphérie, réaffirmer son propre pouvoir d'action sur le centre. Par leur don et par leur hommage au roi, les Karen reconnaissent son autorité sur la périphérie et font en quelque sorte acte d'allégeance. Néanmoins, usant de référents plus contemporains, ils invoquaient par ailleurs dans leur déclaration leur statut moderne de citoyens thaïlandais pour réclamer, à travers la loi sur les forêts communautaires, la reconnaissance de leurs droits fonciers, en échange desquels ils garantiraient le devenir écologique de leur territoire. Ils attendaient du roi, qui a su réaffirmer son rôle de protecteur des populations des confins du royaume, qu'il intercède en leur faveur auprès du gouvernement pour obtenir des droits légaux sur la terre et une autonomie relative de gestion de leur patrimoine culturel et forestier.

En Thaïlande, la règle veut que nul, et en particulier les fonctionnaires de l'État, ne se dérobe à un hommage rendu au roi. La cérémonie au Wat Luang permet donc la rencontre entre des acteurs institutionnels ou activistes souvent porteurs de discours divergents sur l'environnement. Mais pas seulement. La promotion des initiatives des communautés karen en matière de préservation des ressources s'insérait dans ce contexte au sein de débats religieux et politiques particulièrement révélateurs des modalités d'interactions susceptibles de se tisser entre des réseaux nationaux et internationaux d'acteurs engagés autour de la question d'écologie. En effet, la cérémonie était combinée avec une « Marche de la solidarité », baptisée « Dharma

16. Le terme *chakravartin* désigne le type idéal de souverain dans les traditions brahmanique et bouddhique héritées de l'Inde. Les monarques bouddhiques siamois se sont identifiés à cet idéal qui les assimile à des suppléants temporels de Bouddha sur terre et à des pivots de l'ordre social et cosmique. Dans le prolongement de cette cosmologie, le pouvoir du souverain rayonne à partir d'un centre sacré qui irradie sur la périphérie du royaume. De par sa capacité à gouverner selon la loi du Bouddha, un tel souverain participe à la diffusion de sa doctrine à travers le monde et rassemble spontanément autour de son autorité l'ensemble des sujets présents sur le territoire conquis ou en passe de l'être.

Yatra¹⁷ », effectuée du 7 au 17 décembre 1999 par un groupe d'étrangers, en majorité des Américains et des Australiens. Ce type de pèlerinage, organisé depuis 1995 par le Boulder Institute for Nature and Human Spirit (BINHS¹⁸), vise à conduire dans les montagnes des personnes de toutes origines nationales et obédiences religieuses afin qu'elles puissent pratiquer la méditation et observer comment des populations indigènes comme les Pga k' nyau ont su « préserver leur mode de vie et leur environnement ». La marche, qui s'achevait au Wat Luang, s'inscrivait en outre dans la continuité du travail effectué depuis dix mois pour cartographier le réseau de « communautés forestières » de Mae Lan Kham. À ce titre, le couple d'Américains initiateurs de la marche de solidarité fut convié, en tant qu'invités d'honneur, à participer aux conférences qui encadraient l'événement. Leurs interventions furent en particulier révélatrices des rapprochements qui se sont établis entre une forme de bouddhisme dite « socialement engagée » et les sympathisants du courant de l'écologie profonde¹⁹ aux États-Unis. De nombreux écologistes américains, désenchantés par l'attitude traditionnelle de domination judéo-chrétienne envers la nature, se sont tournés vers la pensée bouddhique qui prône l'unité et l'interaction de toutes choses. Les partisans de l'écologie profonde, qui considèrent chaque être vivant comme sacré, accordent par ailleurs une attention particulière aux peuples indigènes. Ils s'engagent de ce fait activement pour la reconnaissance et la sauvegarde des systèmes de croyances

-
17. L'expression *dharma yatra* renvoie à la notion de pèlerinage dans la tradition bouddhique. Elle sert ici de label à un mouvement international qui valorise une idéologie bouddhique politiquement et socialement engagée en faveur de l'écologie, de la justice sociale et de la paix dans le monde.
 18. Cet institut organise des Dharma Yatra dans différentes parties du monde, notamment au Tibet, en Syrie, dans le Nord de la Thaïlande et dans le Colorado. Elle s'appuie sur la tradition du voyage et du pèlerinage pour favoriser des rencontres interculturelles et spirituelles associées à des stages d'initiation favorisant le développement personnel, la connaissance des cultures indigènes et le renforcement des rapports de solidarité entre les réseaux activistes locaux et internationaux.
 19. L'écologie profonde — « Deep ecology » en anglais — renvoie à un mouvement écologique initié par le philosophe norvégien, Arnie Naess, en 1972. L'écologie profonde propose de dépasser le paradigme de l'écologie classique, jugé superficiel, en ce qu'il réduit le monde du vivant au simple statut de « ressources » destinées à satisfaire des besoins humains primaires. À cette attitude anthropocentriste, qui accorde une place centrale à l'homme dans l'univers, il propose de substituer une éthique écocentrique, qui situe l'homme comme étant une partie intégrée à l'ensemble des réseaux naturels qui génèrent la vie (écosystèmes). Dans la continuité de cette éthique, les hommes devraient apprendre à s'identifier aux animaux, aux arbres, aux plantes et à l'ensemble de l'écosphère, de façon à abolir les hiérarchies de valeurs entre les êtres, chacun ayant également droit à la vie. Selon les partisans de cette philosophie, ces renversements de perceptions permettraient de développer une attitude moins agressive et dominante vis-à-vis de la terre et provoqueraient un changement radical de nos consciences, davantage en adéquation avec le fonctionnement de la nature et des nécessités que la science permet de suggérer pour préserver la planète.

animistes en tant que reflets et modèles d'une alliance mystique et d'une symbiose possible entre l'homme et la nature.

La conférence du premier jour traitait ainsi du point de vue des différentes religions sur la relation entre l'homme et son environnement, avec des interventions de représentants cosmopolites de l'animisme karen, du bouddhisme, du christianisme et du baha'ïsme²⁰. À l'image d'une conférence de l'ONU, les discours, en fonction de la langue parlée par les intervenants étaient plus ou moins bien traduits en trois langues : anglais, thaï et sgaw, de façon à être compris par l'ensemble de l'auditoire. Ces représentants exposèrent tour à tour leur point de vue sur la valeur spirituelle des systèmes cosmologiques qui sous-tendent les rapports entre l'homme et l'environnement. Tous les intervenants développèrent l'idée que, contrairement à l'idéologie occidentale dominante, il n'y aurait pas séparation entre l'homme et la nature, mais interrelation. Le consensus se cristallisa autour de l'idée que les religions devraient trouver des passerelles entre elles pour définir une sorte de sagesse universelle qui permette la protection de la planète. Les discussions du second jour, qui précédèrent le rite d'ordination, revêtirent une dimension plus politique. Elles portaient sur la coexistence en général entre l'homme et la nature, et impliquaient des représentants du Département royal des forêts, des chercheurs thaïlandais et des porte-parole karen. Le débat fut introduit par un discours très formel du directeur de l'agence provinciale de Chiang Mai du Département royal des forêts, qui faisait figure d'invité d'honneur. Bien qu'elle mît l'accent sur la nécessité d'accroître le dialogue entre montagnards et fonctionnaires du département, son intervention consista essentiellement en un plaidoyer en faveur du discours officiel : la nature est un capital national dont la gestion rationnelle appartient à des experts, les gardes forestiers. Les représentants du milieu activiste thaïlandais, qui prirent ensuite la parole, soutinrent à l'inverse que les techniques « scientifiques » de classification, d'aménagement et de conservation des ressources employées par les institutions officielles demeureraient inefficaces tant qu'elles n'envisageraient pas de solutions politiques, culturelles et sociales à la question écologique. Ils plaidèrent en faveur de

20. Le baha'ïsme est né en Perse au XIX^e siècle à la suite du message délivré par Baha Allah (1817-1892). S'affirmant comme le successeur de messagers tels que Moïse, Krishna, Bouddha, Zoroastre, Jésus et Mohammed, Baha Allah prophétisa l'entrée dans un âge nouveau marqué par la prise de conscience de l'unité des religions et du genre humain, au-delà des principes de race et de nation. Les représentants de la foi baha'ïste, persécutés en Iran, forment une communauté religieuse d'environ cinq millions d'adeptes dispersés à travers le monde. Ne se distinguant par aucun culte particulier, ils sont surtout astreints à la transmission de l'enseignement baha'ïste et à un vaste projet humanitaire qui vise des objectifs essentiellement sociaux et moraux. Bien que cette religion soit très minoritaire en Thaïlande, la Fondation de Baha'i établie à Bangkok s'implique dans de nombreux projets de développement auprès de populations défavorisées. La Fondation qualifie elle-même d'holiste son approche du terrain dans la mesure où elle s'appuie sur l'ensemble des aspects de la vie sociale (économiques, politiques et religieux) pour élaborer des stratégies de développement allant dans le sens d'un mode de vie durable pour les hommes comme pour l'environnement.

la ratification de la loi sur les forêts communautaires et insistèrent sur la valeur des conceptions karen de la nature. Parmi ces intervenants, il y avait Joni et un certain nombre d'intellectuels renommés dont Sulak Sivaraksa. Cet activiste, du fait de son parcours hors du commun²¹, est aujourd'hui considéré au niveau national et international comme l'un des principaux propagateurs et défenseurs du bouddhisme socialement engagé. Il est ainsi devenu une figure centrale du mouvement des ONG activistes thaïes et l'instigateur de nombreuses organisations dites « alternatives » comme, entre autres, le Mouvement d'éducation spirituelle²² établi dans son ashram à Bangkok. Critique féroce des modèles de développement qui s'inscrivent dans le sillon du consumérisme hérité de l'Occident, il se prononça pour une approche spirituelle et holiste du développement durable, enracinée dans la sagesse bouddhique et/ou les systèmes culturels indigènes.

Le rite d'ordination proprement dit eut lieu dans l'après-midi, en présence d'un public plus nombreux. La majorité des participants, deux cents personnes environ, étaient des Pga k' nyau des villages environnants. Les hommes, les femmes et en particulier les jeunes filles avaient revêtu des tenues vestimentaires traditionnelles. Parmi les invités, figuraient des moines du Phrathammacharuek, des représentants du Département royal des forêts et des fonctionnaires de l'administration locale.

21. Éduqué en Angleterre, il fonda en 1963, peu après son retour en Thaïlande, la revue *Sangkhomsat Paritat* (Revue de Sciences sociales) et s'impliqua par la suite très activement dans le mouvement étudiant qui renversa le régime militaire en 1973. Menacé d'arrestation après le coup d'État de 1976, il fut contraint de fuir à l'étranger. De retour après l'amnistie, il fut arrêté en 1984, après la publication d'un ouvrage « Unmasking Thailand » qui lui valut d'être accusé de crime de lèse-majesté. Après un procès public de quatre mois, le roi intervint pour lever la charge contre lui. Mais avec le retour des militaires en 1991, il fut à nouveau accusé de crime de lèse-majesté et de diffamation à l'encontre du chef de l'armée, le général Suchinda Kraprayoon, suite à un discours prononcé dans une université de Bangkok. De nouveau, il s'exila et revint sur la scène politique en 1992 avec le retour d'un gouvernement civil. Au terme d'un nouveau procès, débuté en 1993, il fut finalement acquitté et félicité par les juges comme étant l'un de ceux qui ont permis de préserver la monarchie. Proposé au Prix Nobel de la Paix en 1993 et 1994, il reçut, en 1995, la « Right Livelihood Award ».

22. Le Mouvement d'éducation spirituelle (Spirit Education Movement ou SEM), créé en 1995, se définit comme une université alternative associée à un enseignement et des modes d'action en faveur de la justice sociale, de la non-violence, de la pérennité de l'environnement et de la spiritualité engagée. Elle s'adresse à des étudiants, des bonzes, des nonnes ou des représentants communautaires issus des milieux ruraux ou urbains les plus défavorisés. Elle se présente comme une alternative aux cursus d'enseignement officiel des pays d'Asie du Sud-Est, jugés à la fois décalés vis-à-vis des réalités changeantes de ce monde et associés au paradigme d'éducation dominant qui imprègne les élites de ces pays depuis l'ère coloniale. L'établissement propose des formations à la méditation ou à des modes d'action sociaux en adéquation avec les concepts de participation et de développement durable et plus précisément relatifs à la gestion d'ONG, l'habilitation de représentants communautaires ou la résolution des conflits. Ces cours sont enseignés par des penseurs dits « alternatifs » et originaires d'Asie ou d'Occident (informations obtenues sur le site internet du Mouvement d'éducation spirituelle).



Figure 1. Faisceau d'« étais devie » (sum mai khamchata) — accessoire essentiel de toute « cérémonie de prolongement de la vie » (phithi suep chata)

Quelques paysans khonmueang étaient aussi présents. Des étudiants thaïlandais, issus du milieu universitaire de Chiang Mai et solidaires du mouvement écologiste pga k' nyau, s'étaient mobilisés, avec d'autres défenseurs des libertés civiles : membres d'ONG, moines écologistes, journalistes, photographes, artistes, universitaires engagés. La cérémonie se déroula dans une clairière parsemée de quelques gros arbres centenaires, à environ un kilomètre en amont du Wat Luang. L'espace rituel était constitué de plusieurs éléments reliés entre eux par un fil de coton blanc (*sai sin*) : un arbre centenaire, un autel bouddhique, une structure pyramidale élevée à partir de quatre piliers de bois et surmontée d'une photo du roi et de la reine (fig. 1). Le fil dessinait ensuite un réseau à grandes mailles quadrillant l'espace au-dessus de l'assistance (fig. 2). Sur l'arbre centenaire était fixé un « œil de faucon » (*ta laeo*), tressé avec de fines lamelles de bambou, formant une sorte de « Y » à l'envers (fig. 3). L'œil de faucon est habituellement utilisé par les Sgaw (et par de nombreuses autres populations d'Asie du Sud-Est continentale) pour démarquer un espace rituel et le protéger des éventuelles attaques d'esprits malveillants. À l'instar des robes de couleur safran, il tendait à sacraliser l'arbre en interdisant de lui porter atteinte. Les plus gros arbres inclus dans l'espace de forêt à sacraliser portaient d'autres symboles investis de la même fonction : des croix chrétiennes (fig. 4) ou bien des autels aux esprits agrémentés de quelques offrandes de nourriture. Outre leur fonction protectrice, la combinaison de ces symboles figurait dans l'espace la coexistence entre les trois principales religions pratiquées par les Karen — l'animisme, le bouddhisme et le christianisme — affirmant l'unité des Pga k' nyau en matière de protection des

Fig. 3
p. 22

Fig. 4
p. 23



Figure 2. Réseau de fils de coton (sai sin) quadrillant l'espace au-dessus de l'aire rituelle consacrée et au-dessus de l'assistance

forêts au-delà de leurs différences religieuses. Ces symboles relativisaient aussi la primauté du langage bouddhique dans le rituel, faisant ressortir les innovations que les Karen, en raison de leur diversité religieuse, apportent à son exécution.

À proximité de l'autel bouddhique, une estrade était installée de façon à ce que les huit moines invités, résidant dans des monastères des environs, soient surélevés par rapport à l'assemblée des laïcs. Face à eux, se trouvait la structure pyramidale de base carrée (*sum*) évoquée plus haut, structure d'environ deux mètres de haut faite de quatre perches — dites « étais de vie » (*mai khamchata*) — jointes en faisceau à leur sommet et qui constitue l'accessoire essentiel des « cérémonies pour prolonger la vie » (*phithi suep chata*²³). Le sommet de la structure était surmonté de feuilles de

23. Ces cérémonies, pratiquées dans tout le nord de la Thaïlande, y compris par les Karen (Sommai Premchit and Amphay Doré 1992, 224-225) sont habituellement effectuées au bénéfice d'une



Figure 3. « Œil de faucon » (talaeo)

bananier et de « drapeaux » de papier découpé. Divers éléments attachés à chacun des étais — quatre paquets de cent huit « étais de vie » miniatures, échelles décorées de feuilles de thé, pousses de canne à sucre et d'aréquier, noix de coco, ainsi que diverses offrandes de tabac, de bétel et d'eau lustrale contenue dans des pots en terre — venaient renforcer leur fonction symbolique de soutien d'une vie prospère. Aux points fondamentaux de la structure (centre de la base, sommet, quatre points cardinaux), étaient disposés six réceptacles d'offrandes végétales surmontés de bougies, lesquels étaient destinés au rite animiste qui inaugura la cérémonie. Ce prélude fut effectué par des officiants pga k' nyau, qui figuraient comme acteurs centraux de l'événement aux côtés des moines et des représentants de l'État. Ces personnages sont désignés localement comme « médiums-guérisseurs » (*mophi* en thaï, *s'ra* en sgaw), mais certains participants anglophones les appelèrent « chamans », catégorie évocatrice pour les Occidentaux présents. Spécialistes des rites d'exorcisme, ils connaissent un certain nombre d'incantations empruntées aux moines bouddhistes thaïs, shan et birmans, et considérées comme efficaces sur les esprits

personne ou d'une ville ; elles peuvent aussi être liées à la construction d'une maison afin d'attirer chance et sécurité sur ses occupants. Dans le cas de la « cérémonie pour prolonger la vie de la forêt » (*phithi suep chata pa*) à laquelle nous avons assisté, il s'agissait aussi d'assurer la longévité du roi et de la reine en même temps que celle des arbres.

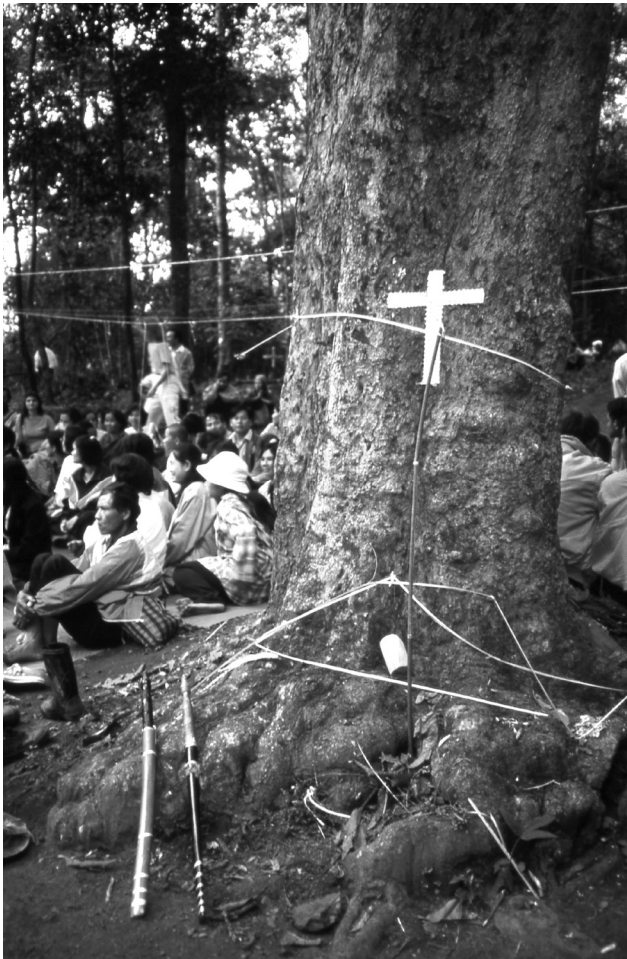


Figure 4. Symbole chrétien apposé à un arbre pour le protéger

en général (quel que soit le cadre religieux ou l'origine ethnique de l'officiant²⁴). Ils avaient construit, à proximité de l'arbre centenaire et du faisceau d'étais, un autel destiné à la propitiation des divinités gardiennes des quatre directions cardinales (*tao thang si*) et de celles associées à l'axe vertical, divinités appartenant à la catégorie générique des entités célestes bouddhiques (*thevada*) et qu'ils invoquèrent en même temps que les esprits territoriaux karen. Tout en leur consacrant les six récipients d'offrandes végétales, ils prononcèrent des formules religieuses et magiques (*khatha*) (fig. 5). L'ensemble du rituel visait à inviter et nourrir toutes les forces de la nature pour qu'elles repoussent le mal et attirent le bien. Après ce rite introductif, suivi par de nombreux photographes et cameramen qui faisaient cercle autour des officiants,

Fig. 5
p. 25

24. Cf. Mischung 1980, 94.



Figure 5. Officiants karen autour de l'autel (tao thang si) dédié aux esprits du sol et aux divinités gardiennes des quatre points cardinaux

la cérémonie se poursuit par des discours de remerciements de la part des personnalités officielles invitées, dont le représentant provincial du Département royal des forêts. Chacun rappela la nécessité de protéger la forêt. Puis, en prélude à la récitation de mantras par des moines bouddhistes, des intervenants étrangers se succédèrent pour réciter des textes religieux en différentes langues et réaffirmer la dimension œcuménique du rituel, déjà mise en valeur lors de la première conférence.

Ces prémices achevées, l'ensemble de l'assistance, assis par terre, se tourna en direction des huit moines installés sur la scène, tout en adoptant la position (mains jointes au niveau de la poitrine et pieds repliés vers l'arrière) requise pour la récitation de mantras. Les représentants officiels, invités à présider la cérémonie, étaient installés au premier rang. Le fil de coton blanc reliait tous les participants et éléments du rituel : moines (qui maintinrent le fil serré entre leurs mains jointes tout au long de leur récitation de façon à transmettre leur pouvoir à l'ensemble des éléments de la cérémonie), assemblée des laïcs, autel bouddhique, faisceau de tuteurs, arbre centenaire, ainsi qu'un bol contenant de l'eau lustrale disposé devant le doyen des moines. La récitation terminée, ce dernier fit un court prêche, insistant sur la nécessité de protéger la forêt. Il aspergea ensuite d'eau lustrale l'assemblée des laïcs ainsi que les autres éléments de l'espace rituel. Les laïcs détachèrent les innombrables fils de coton suspendus au réseau de fil blanc élevé au-dessus de l'assistance, fils auxquels la récitation des moines avait conféré un pouvoir protecteur. Chacun noua l'un des poignets de son voisin avec un fil tout en prononçant des souhaits de bonne santé,



Figure 6. Ligature des poignets (mat mue)

de prospérité et de chance. Cette pratique de la « ligature des poignets » (*mat mue* en thaï du nord), qui est associée en milieu thaï et en milieu karen à divers contextes rituels, constitue un moyen de fixer dans le corps les composantes spirituelles de la personne susceptibles de s'en échapper (fig. 6). Il impliquait en outre, dans le cadre de la cérémonie, une forme de communion et de bénédiction collective, scellant l'entente entre les participants autour d'un objectif : protéger la forêt. À nouveau des discours se succédèrent, cette fois pour témoigner de la sympathie entre jeunes thaïe et pga k' nyau mobilisées ensemble autour de la question écologique. Puis de nombreuses personnes s'emparèrent de morceaux de tissu de couleur orange déposés à proximité de l'autel bouddhique, pour les nouer autour des arbres (fig. 7). Quelques-unes fixèrent sur les arbres des yeux de faucon ou des croix chrétiennes. Quelques banderoles orange, portant des inscriptions en thaï, dont la devise « protégeons la forêt » (*raksa pa*), furent également accrochées çà et là. L'un des plus gros arbres centenaires fut entouré d'une large étoffe orange surmontée de l'emblème royal créé en l'honneur du sixième cycle anniversaire de la naissance du roi.

Fig. 7
p. 26

Ce geste de ligature des poignets et des arbres qui relie tous les participants dans un même acte œcuménique de sanctification de la forêt résume en quelque sorte la portée symbolique des rites d'ordination d'arbres : articuler des rôles, des cosmologies et des discours passés et contemporains autour d'une figure incarnant un ordre souverain capable de les réconcilier. Il convient maintenant d'analyser comment les Karen instrumentalisent cette grammaire rituelle et politique pour négocier, entre eux et entre tous ces acteurs, un consensus qui leur permette de se préserver.



Figure 7. Ligature desarbres

Une grammaire rituelle commune

Certains motifs sont désormais communs à la plupart des ordinations de forêt, entre autres la récitation de mantras par des moines bouddhistes associée à un rituel de ligature des poignets et d'une cérémonie pour prolonger la vie (parfois dédiée aux eaux comme c'est le cas dans la province de Nan). Ils ont pour trait essentiel d'être familiers aux Thaïs du nord et aux Karen, et donc de permettre l'adhésion de la majorité des participants. Au-delà des variations et des interprétations propres à chacun des deux principaux systèmes cosmologiques concernés, les correspondances entre pratiques en milieux thaï et karen renvoient à une grammaire rituelle commune²⁵ née d'un processus d'interaction très ancien entre ces populations. Le

25. Les officiants pga k' nyau qui ont érigé le faisceau de tuteurs et accompli le rite propitiatoire pour invoquer les esprits de la forêt au cours de la cérémonie d'ordination d'arbres m'ont dit que c'est Khruba Si Wichai (1878-1939) qui le leur avait enseigné. Ce moine charismatique aurait grandement contribué à la diffusion du bouddhisme yuan auprès des Karen. Cette forme du bouddhisme theravāda se caractérise par une attitude très conciliante à l'égard des pratiques animistes populaires et à la croyance commune aux « saints hommes » (*ton bun*) (Cohen 2001, 229). Khruba Si Wichai, lui-même considéré comme un « saint homme », était investi de pouvoirs supra normaux, découlant en partie de ses ascèses prolongées en forêt et de sa capacité à en maîtriser les forces spirituelles. Il est également réputé pour avoir tenu tête au gouvernement et au clergé de Bangkok et su réunir autour de lui les aristocrates, les paysans des plaines comme des montagnes dans une ultime résistance contre les tentatives de centralisation de l'État.

présupposé d'un langage rituel commun susceptible de se tisser entre des groupes locaux contigus qui interagissent entre eux sur fond de réciprocité, conflits et de non-unité culturelle, n'est pas une hypothèse ou une création récente. Il a déjà été évoqué par Edmund Leach (1954, 17) à propos des populations kachin et shan de Birmanie. L'auteur souligne ainsi qu'au-delà des distinctions culturelles qui caractérisent ces populations en termes d'organisation politique, d'écart linguistique, d'adaptation à l'environnement écologique, ou autre (tenue vestimentaire, habitat), chacune comprend les rites des autres. Néanmoins, il est intéressant de questionner la façon dont cette grammaire rituelle commune offre aux Karen une base pour retravailler le rite de façon à lui conférer une portée et une efficacité symbolique nouvelles. Il s'agit, d'une part, de valoriser leur système de croyances animistes dans le cadre des discours nationaux et internationaux sur l'écologie et, d'autre part, de faire accepter la façon dont ils entendent se situer en tant que citoyens au sein de la Nation thaïlandaise.

La présence, lors de la cérémonie, d'un faisceau de tuteurs associé à la récitation de mantras par des moines, de même que les procédures rituelles effectuées par des médiums-guérisseurs karen, souligne ici la complémentarité entre deux systèmes, bouddhique et animiste, sous-tendant chacun un certain rapport symbiotique de l'homme à son environnement. Ce principe de complémentarité est une dimension désormais étroitement associée aux rites d'ordination d'arbres, qu'ils soient effectués en milieu rural thaï ou montagnard. Mais alors que les conceptions et pratiques animistes des ordinations de forêt organisées en milieu rural khonmueang valorisent davantage l'éthique et la cosmologie bouddhiques en matière de protection de l'environnement, transposées en milieu montagnard, elles relèvent plus de la promotion d'une éthique et d'une cosmologie indigènes. Mais les principes de l'animisme pga k' nyau étant largement ignorés à l'extérieur de leur groupe, les Pga k' nyau empruntent un langage rituel susceptible de trouver un écho parmi les Thaïs pour s'autoriser des parallèles constants avec leurs propres conceptions culturelles. Ils élaborent un mode d'expression, dont Joni est un concepteur exemplaire, qui articule leur rapport à la nature sur les thèmes relatifs à la conservation de l'environnement. La cérémonie d'ordination d'arbres, d'inspiration bouddhique, est l'occasion pour les Pga k' nyau d'invoquer leurs propres esprits territoriaux, en particulier le Seigneur de la Terre et de l'Eau (Thi Keuca Kau Keuca), tout en arguant qu'il s'agit d'un esprit comparable à l'esprit tutélaire du village (*phi ban*) en milieu rural thaï. Ils expliquent que les esprits territoriaux pga k' nyau, à l'instar de l'esprit tutélaire du village, ne sont pas nuisibles mais utiles aux hommes. D'autre part, le Seigneur étant le maître de tous les génies qui habitent les sources d'eau, ces lieux sont traditionnellement entourés de tabous et considérés comme inexploitable. L'évocation de cette conception du territoire fait ainsi prévaloir l'antériorité et l'autorité de la croyance indigène sur celle des concepts et techniques du Département royal des forêts, dont les fonctionnaires ont établi une grille « scientifique » de classement des sources d'eau. Du point de vue de la mise en scène, l'intervention d'officiants pga k' nyau vise par ailleurs à

montrer qu'ils vivent au sein d'une nature peuplée de présences invisibles et sacrées mais dont ils ont la maîtrise.

Le parallèle est par ailleurs systématique entre l'ordination d'arbres et la pratique qui consiste, à la naissance d'un enfant, à nouer son cordon ombilical autour d'un arbre et à l'associer à vie avec cet être végétal dont la coupe devient interdite. Cette pratique, qui a tendance à disparaître depuis que les femmes accouchent à l'hôpital, sert cependant à illustrer l'interdépendance étroite entre les Karen et leur milieu naturel. Dans la même perspective, ceux-ci présentent leur conception de l'âme en des termes qui font écho à la notion scientifique d'écosystème. À l'instar des conceptions thaïes, l'âme pga k' nyau se compose d'entités multiples qui peuvent s'échapper du corps. La spécificité pga k' nyau tient au fait que toutes ces particules sont associées à des animaux. Dès lors, si la forêt disparaissait, la faune aussi disparaîtrait, et par voie de conséquence l'âme des Pga k' nyau. Les Pga k' nyau démontrent ainsi que, loin de chercher à dominer la nature, ils fusionnent au contraire avec elle. Leur survie est dépendante de la protection de l'environnement. Ce discours est renforcé par l'énonciation de proverbes tirés de leur poésie et réemployés sous la forme de slogans illustrant une éthique indigène : « On boit l'eau de la source. On doit respecter la source. On mange grâce à la forêt. On doit respecter la forêt ». Ce type de slogan, qui valorise une idéologie d'autosubsistance et du respect de la nature, est fréquemment repris par le public thaï pour contrebalancer les valeurs et l'idéologie de la société de consommation.

Le but des Pga k' nyau est ainsi de démontrer que les croyances animistes ne représentent pas une menace pour les autres et pour l'environnement, et que les savoirs indigènes, habituellement regardés comme primitifs, sont compatibles avec des raisonnements scientifiques, qu'eux-mêmes se montrent d'ailleurs capables d'intégrer pour favoriser une protection maximale de la nature. Les rites d'ordination sont l'occasion d'exposer les cartes et maquettes qui illustrent leur conception et leur version de l'aménagement des ressources. Elles sont le moyen de démontrer le caractère « durable » de leur mode rotatif d'exploitation des sols (*rai munwian*). Ce mode traditionnel de production repose sur l'exploitation cyclique en rotation d'un même territoire. Un champ est cultivé un an puis laissé en jachère six à douze ans, le temps de permettre au sol de se régénérer. Or, lorsque le gouvernement a officiellement condamné l'essartage, il a confondu cette technique avec celles usitées par les groupes de migration plus récente, dont les Hmong²⁶ en particulier, consistant à

26. Les Hmong font partie des groupes d'immigration plus récente qui se sont installés au sommet des montagnes, au-dessus des premiers établissements karen et lawa. Étiquetés « montagnards » (*chaokhao*) dans les années 1960, ils ont en outre été stigmatisés comme des immigrants illégaux dont les techniques d'essartage associées à la culture du pavot ont été jugées les plus nocives pour l'environnement. Aujourd'hui reconvertis à des formes plus licites d'agriculture commerciale, leurs voisins des plaines les accusent désormais de polluer les sources d'eau et les sols de montagnes par l'usage intensif qu'ils font des engrais et des pesticides. D'autre part,

exploiter un sol pendant plusieurs années de suite jusqu'à son épuisement. Bien que la plupart des paysans karen aient été contraints d'abandonner l'essartage au profit de la riziculture inondée, ce discours met cependant en avant le système rotatif d'exploitation des sols comme le noyau dur de l'identité culturelle pga k'nyau, menacé de disparaître par ignorance de son caractère écologique. Pour les Pga k'nyau, c'est une façon de se dissocier des préjugés courants formulés contre l'essartage, qui stigmatisent globalement les montagnards comme des « destructeurs de la nature » et les ont placés dans l'illégalité au regard de leur mode traditionnel de subsistance. Une image qui est en outre à la source des principaux malentendus et litiges avec leurs voisins des plaines comme avec les fonctionnaires du Département royal des forêts.

Les porte-parole karen, qui ont pris de la distance par rapport aux représentations dont ils font l'objet tout en captant, à leur niveau, différents registres de discours locaux et globaux accordés à la science, l'histoire, la politique, l'ethnologie, le développement ou l'écologie, rénovent leurs traditions et font la promotion de leur propre anthropologie. Ainsi, lorsqu'ils se présentent au public à l'occasion des cérémonies d'ordination, ils déclarent :

Nous, les Karen, sommes le plus important groupe montagnard de Thaïlande. Nous étions là avant les Thaïs. Nous avons aidé les Thaïs à défendre leurs frontières contre les Birmans. En Thaïlande, nous sommes représentés par trois sous-groupes culturels principaux : les Sgaw, les Pwo et les Bwe. Les Thaïs nous appellent « Yang » ou « Kariang » mais nous désirons être appelés « Pga k'nyau », qui en karen sgaw signifie « les Humains ».

Un terme que les Thaïlandais ont désormais tendance à adopter (en déformant cependant sa prononciation). Par le biais de rites comme l'ordination de forêt, ces porte-parole élaborent une enseigne identitaire qui satisfait la demande d'un certain public et sert de bouclier contre les attaques de leurs détracteurs. Ils adaptent des savoirs locaux à un discours et des contraintes écologiques nouveaux au niveau national et international, tout en instrumentalisant à leur compte l'imagerie naïve qui les assimile à un idéal de cohabitation harmonieuse entre l'homme et la nature. Leur action n'opère pas seulement vis-à-vis de l'extérieur, elle recèle également un véritable effet de cohésion interne pour le groupe. Ces occasions festives leur

leur participation à des rébellions sporadiques tournées contre les fonctionnaires locaux du gouvernement au moment fort de la « menace communiste » à l'aube des années 1970 continue d'entacher leur réputation de « rebelles potentiels ». Afin de corriger les stéréotypes négatifs dont ils font l'objet en Thaïlande et de contrer les menaces de délocalisation hors des parcs nationaux, les Hmong, à l'instar des Karen, se sont également approprié le principe des forêts communautaires et les rites d'ordination d'arbres. Pour une analyse plus détaillée de la façon dont ils ont adapté leurs rites et leur cosmologie aux impératifs modernes de préservation de l'environnement, se référer à l'article de Prasit Leepreecha "Ntoo xeeb: Cultural Redefinition for Forest Conservation among Hmong in Thailand" (Prasit Leepreecha 2004).

permettent non seulement de consolider les liens de solidarité entre la génération des jeunes et celle des anciens, mais également de reformuler un ensemble de règles communautaires associées à la protection de l'environnement. À travers une mise en scène rituelle, ils jouent en quelque sorte le rôle que certains veulent bien leur prêter, mais surtout ils s'identifient à ce rôle tout en le validant sur un plan symbolique.

Le retentissement médiatique des rites d'ordination d'arbres a ainsi beaucoup contribué à nuancer les perceptions des Thaïs à l'encontre des montagnards et plus spécifiquement eu égard aux Karen. Pendant longtemps confondus au stéréotype d'« ennemi de la forêt », véhiculé par les politiques gouvernementales et relayé par les programmes d'enseignement scolaire, ils tendent aujourd'hui à incarner, au premier plan de la scène montagnarde, une image de « gardien de la forêt ». Ce glissement progressif de représentations au sein de l'opinion publique thaïe a notamment été impulsé par l'intermédiaire de l'élite intellectuelle et activiste prioritairement impliquée dans la défense des intérêts de la société civile. Depuis les années 1990, les ONG et les universitaires du nord de la Thaïlande ont su prendre appui sur toutes sortes de média — films, brochures, photos, sites internet, articles de presse — pour faire régulièrement état des événements rituels, ou autres, relatifs au combat des montagnards pour protéger la forêt et obtenir des droits légaux sur les sols. Ce faisant, ils se sont largement investis dans la production d'une abondante documentation portant sur les pratiques rotationnelles d'essartage usitées par les Karen, érigées en illustration exemplaire d'un savoir indigène mobilisé depuis des siècles pour préserver la biodiversité de l'écosystème forestier. Par ce biais, ils ont assuré la promotion de l'image du « bon sauvage gardien de la forêt » qui a su trouver un écho particulièrement favorable auprès des représentants de la classe moyenne et urbaine, sensibilisés au souci de l'écologie et souvent nostalgiques d'un passé thaï prémoderne trop vite sacrifié au consumérisme et au développement.

Le caractère essentialiste et romantique de ce processus de requalification ethnique n'a pas été sans susciter une certaine réflexion critique au sein du milieu académique à partir des années 2000. Andrew Walker (2001, 146) argumente que le « consensus karen » en matière de conservation repose sur une sélection arbitraire de stéréotypes culturels visant à édifier le portrait « bucolique » d'un mode vie authentique, fondé sur un idéal de subsistance communautariste et mis en péril par les valeurs du marché. Ce discours activiste, construit en réaction contre la globalisation des politiques de développement, ne tient absolument pas compte de l'évolution historique de l'économie karen, de long terme orientée vers l'intensification de l'agriculture et des échanges commerciaux. De ce fait, l'auteur critique la légitimité politique de cette stratégie essentialiste qui condamne toutes prétentions des paysans montagnards à moderniser leurs pratiques agricoles et rend caduques leurs revendications territoriales dans un contexte de compétition accrue pour le contrôle des ressources. Pour Yoko Hayami (1997, 558 et 576; 2000, 104-131) le discours sur les pratiques rotationnelles d'essartage usitées par les Karen serait davantage un artefact

construit par une élite qui, à l'instar de leaders renommés comme Joni, présente les modes traditionnels d'essartage comme un modèle idéal de conservation actuel, tout en oblitérant qu'il s'agit d'un argument défensif destiné à contrer le discours dominant. Dans le prolongement de ce débat, Mikael Gravers (2008, 145-155) invite les anthropologues à se montrer plus sceptiques envers toute accusation de primordialisme lorsque des populations comme les Karen se trouvent amenées à instrumentaliser leur culture au service de revendications politiques. Cette approche échoue selon lui à rendre compte de leur participation active aux processus d'hybridation de motifs traditionnels et de concepts modernes qui, en Thaïlande comme ailleurs, se sont manifestés avec plus d'ampleur sous les impacts localement ressentis de la globalisation. Ainsi, les discours sur les « pratiques rotationnelles d'essartage » usitées par les Karen, les « savoirs indigènes », les « forêts communautaires » et les « rites d'ordination d'arbres », constitueraient autant de tactiques à travers lesquelles les Karen convertissent la modernité et le développement à leur tradition et inversement. Ce travail de traduction, certes paradoxal, leur permet de s'associer au courant localiste qui traverse de nombreuses entités constitutives de la Nation thaïlandaise de façon à se présenter comme un segment authentique de la société moderne qui participe à la démocratie et s'aligne sur le consensus international en matière de protection de l'environnement (Gravers 2008, 156-163).

Henry Delcore (2004, 1) argumente à propos des rites d'ordination d'arbres qu'ils engendrent un processus de « générification culturelle » (Errington and Geewertz 2001, 510) par lequel les valeurs et les pratiques des ruraux sont simplifiées et réifiées pour servir d'illustration au concept de « savoirs indigènes ». Ces savoirs ainsi « objectivés » deviennent par là même compréhensibles par des étrangers et donc consciemment manipulables par eux à des fins politiques. Le fait que les ONG et les leaders paysans contrôlent largement les symboles et les représentations associés aux rites d'ordination d'arbres auraient, selon lui, des effets ambivalents. Si d'un côté, ces activistes « bien intentionnés » assurent la défense des intérêts des paysans pauvres auprès de l'opinion publique, des fonctionnaires de l'État et des médias, de l'autre ils contribuent à renforcer un ordre politique et culturel qui reproduit les inégalités de classe et de genre. Inégalités qui se traduisent à travers l'agencement spatial des acteurs du rituel : les images du roi, du Bouddha et le drapeau national placés en amont, les moines qui surplombent l'assemblée des laïcs, le premier rang attribué aux fonctionnaires et aux invités de marque, et derrière, les villageois avec les hommes assis devant les femmes.

Cette interprétation mérite d'être défendue, mais cependant nuancée. En effet, Henry Delcore a raison de souligner le caractère instrumental des rites d'ordination d'arbres et des « savoirs indigènes ». Cependant, son analyse concernant l'agencement spatial du rituel n'est pas pertinente pour rendre compte de la dynamique des interactions entre l'ensemble des acteurs qui participent à la cérémonie et de la marge d'action dont ils disposent pour l'instrumentaliser à leurs propres fins. La mise

en scène de la hiérarchie des pouvoirs constitutifs de l'État-nation thaï vise moins à remettre entièrement en cause les statuts et les codes qui régissent les relations entre ces acteurs, qu'à leur fournir un cadre de reconnaissance mutuel où ils peuvent redéfinir leur propre rôle au sein de ce système et offrir à leur public l'image qu'ils se donnent, avec toute la part de simulation que cela comporte. Dans le prolongement de cette perspective goffmanienne, la situation — encadrée par la double contrainte du rite et du rôle — permet d'éviter la confrontation violente et autorise la constitution d'une arène de dialogue pacifié où se déroule un combat de concepts et d'idées autour de la définition d'une nouvelle théorie de la nature. Dans ce débat, la mise en scène d'une forme de complémentarité rituelle entre les pratiques bouddhiques et animistes entend valoriser une conception holiste de la nature fondée sur la recherche de symbiose entre tous les êtres, humains et non-humains, qui s'assemblent dans des cosmologies locales. Cette conception sert alors de modèle pour contester et critiquer l'hégémonie du grand partage occidental entre l'homme et la nature qui légitime le primat de la science sur la culture et le monopole des gestionnaires de l'État sur les modalités d'exploitation et de préservation des ressources naturelles du pays. Comme le suggère Georges Balandier (1992, 30) :

le combat écologique, qui recourt aux moyens symboliques et spectaculaires, apporte lui aussi la preuve que le pouvoir est en cause. Il vise à définir autrement l'économie (en tant que relation à la nature), les rapports sociaux et le régime politique qui les exprime.

Dans cette forme de lutte théâtralisée que représentent les rites d'ordination d'arbres, l'hommage rendu au roi — seule figure crédible capable de se placer au-dessus des conflits ordinaires — assure, le temps de cette performance rituelle, un effet mobilisateur et réconciliateur entre les participants. L'arène locale devient alors une représentation de la société tout entière qui, réunie autour de la figure du souverain, communique dans un même acte œcuménique de préservation de la forêt — effet par ailleurs amplifié par la présence des médias qui délocalisent la scène, accentuent le caractère national et spectaculaire de l'événement et contribuent à la production d'une image qui identifie les Karen à des « gardiens de la forêt ». Cette combinaison de procédés dramatiques — qui raccroche des réalités contemporaines à l'expression d'une temporalité souveraine capable de les transcender — autorise les participants à mettre en relation différents registres de symboles, d'images, de discours ou d'historicité, de façon à redessiner ensemble les contours d'un consensus éthique concernant la préservation des ressources naturelles du pays.

Neil Englehart (2008, 108) a ainsi montré que face à un État qui s'efforce au maximum d'éviter l'éclatement de conflits violents au niveau régional, quitte à employer l'exercice légitime de la force pour les endiguer, le recours aux deux principaux symboles qui fondent l'unité nationale — le bouddhisme et la royauté — constitue un socle de mobilisation tant récurrent qu'efficace pour adresser des revendications au gouvernement et à ses représentants locaux. Dans le contexte du

mouvement environnementaliste, ce socle permet aux groupes ethniques non-thaïs d'exprimer, à travers les rites d'ordination d'arbres, leur sentiment d'appartenance à la Nation et leur contribution originale à un héritage commun. On peut ajouter à ce constat qu'inversement, les élites urbaines, les ONG, les moines, et plus indirectement le roi, retirent de leurs tentatives de réinscription dans la périphérie — rurale ou montagnarde — une légitimité locale qui assure la régénération de leurs propres idéaux économiques et moraux et leur permet d'infléchir les politiques de développement définies par le gouvernement central. Le fait que la loi sur les forêts communautaires ait été finalement ratifiée par le gouvernement en 2007 et que les rites d'ordination d'arbres aient été depuis exportés dans les pays voisins, comme le Laos ou le Cambodge, semblent en tout cas démontrer le succès de cette stratégie.



Les cérémonies d'ordination d'arbres — combinant des langages rituels et symboliques divers, des débats politiques et moraux sur l'écologie, et la promotion des initiatives de communautés locales en matière de protection de l'environnement — illustrent la marge de manœuvre dont les Karen disposent pour défendre leurs intérêts identitaires et territoriaux au sein de la Nation thaïe. En particulier, l'appropriation récente de ces rites par les Karen a eu un impact national retentissant par l'addition de plusieurs facteurs : l'hommage rendu au roi, la caution apportée par les moines bouddhistes, le soutien logistique apporté par les ONG, sa nouveauté, sa médiatisation et la présence d'un public composé par un large éventail d'acteurs sociaux thaïs ou étrangers.

Les Karen profitent alors de ces cérémonies bouddhiques pour associer leurs esprits territoriaux à la sacralisation d'espaces forestiers protégés inclus dans le périmètre de leurs terroirs villageois et offerts symboliquement au souverain. Par ce don, ils réactualisent les modalités d'allégeance rituelles qui garantissaient jadis les droits coutumiers locaux des populations de la périphérie mais leur confèrent cependant une portée politique nouvelle. En mettant en avant leur rôle de médiation privilégié auprès des esprits de la forêt, ils réaffirment un statut qui les apparente à des autochtones et les associe à la définition d'une éthique alternative de conservation de l'environnement. Ce faisant, les Karen s'inscrivent dans un plus vaste mouvement de revitalisation des traditions locales, impulsé par les moines et les ONG, pour envisager des stratégies participatives de développement capables de défier l'hégémonie des logiques capitalistes et des savoirs rationalistes occidentaux sur l'administration de la nature.

La mobilisation des emblèmes qui fondent l'unité nationale — le bouddhisme et la royauté — les autorise dans ce contexte à créer un espace de dialogue pacifié avec

leurs principaux détracteurs : les experts forestiers. Les villageois ont su exploiter la situation pour déployer devant eux, à l'appui de cartes, de discours et d'une combinaison cosmopolite de symboles religieux, leur vision indigène de la nature et la modernité de leur ordonnancement des espaces forestiers. Ils s'appuient alors sur un langage rituel commun aux Thaïs pour expliquer leur système métaphysique à l'auditoire et démontrer que la survie de leur culture est étroitement dépendante de celle de l'écosystème forestier. L'animisme, réenchânté, prend alors aux yeux d'un public urbanisé la signification d'un idéal de cohabitation harmonieux avec la nature dont on trouve les échos dans la pensée bouddhique.

Les Karen-Pga k' nyau, en se mettant en scène comme gardiens du patrimoine naturel, mènent un combat susceptible d'avoir un retentissement médiatique national et mondial, fondé sur des stratégies et des armes non violentes. C'est pour cette raison qu'ils font prévaloir la dénomination de Pga k' nyau, à signification pacifique. Ils entendent ainsi faire valoir leur statut de population indigène de la Thaïlande en se dissociant à la fois de la catégorie unique de « montagnards » (*chaokhao*) qui les assimile à des « destructeurs de la nature » et de l'image de violence véhiculée par les médias sur les Karen de Birmanie. Ils ne veulent pas l'indépendance, mais la reconnaissance de leurs droits sur les sols. Leur bataille ne se joue pas au corps à corps, mais par la médiation d'images, de symboles et de cartes.

Références bibliographiques

ANAN, Ganjanapan

- 1987 — « Conflicting Patterns of Land Tenure among Ethnic Groups in the Highlands of Northern Thailand: The Impact of State and Market Intervention », *Proceedings of the International Conference of Thai Studies*, The Australian National University, Canberra 3-6 July, vol. 2, part 2 (Post Conference), p. 505-511.

APICHAJ Puntasen

- 1996 — « Tambon Councils and Community Forest Management », Philip Hirsch (ed.), *Seeing Forests for Trees. Environment and Environmentalism in Thailand*, Chiang Mai, Silkwood Books, p. 72-88.

BALANDIER, Georges

- 1992 — *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Fayard, 248 p.

BROWN, Kevin

- 2006 — « Spectacle as Resistance: Performing Tree Ordination in Thailand », *The Journal of Religion and Theatre*, vol. 5, n° 2, p. 91-103.

COHEN, Paul T.

- 2001 — « Buddhism Unshackled: The Yuan “Holy” Tradition and the Nation-State in the Tai World », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 32, n° 2, p. 227-247.

DARLINGTON, Susan

- 1998 — « The Ordination of a Tree. The Buddhist Ecology Movement in Thailand », *Ethnology*, vol. 37, n° 1, p. 1-15.
2000 — « Rethinking Buddhism and Development: The Emergence of Environmentalist Monks in Thailand », *Journal of Buddhist Ethics*, n° 7, p. 1-14.

DELCORE, Henry D.

- 2004 — « Symbolic Politics or Generification? The Ambivalent Implications of Trees ordinations in the Thai Environmental Movement », *Journal of Political Ecology*, vol. 11, p. 1-27.

DESCOLA, Philippe

- 2005 — *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

ENGLEHART, Neil A.

- 2008 — « Resource Conflict and Ethnic Peace in Northern Thailand », *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 49, n° 1, p. 98-110.

ERRINGTON, Frederick and GEWERTZ, Deborah

- 2001 — « On the Generification of Culture: From Blow Fish to Melanesian », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 7, n° 3, p. 509-525.

GRAVERS, Mikael

- 2008 — « Moving from the Edge: Karen Strategies of Modernizing Tradition », Prasit Leepreecha, Don McCaskill, Kwanchewan Buadaeng (eds), *Challenging the Limits: Indigenous Peoples of the Mekong Region*, Chiang Mai, Mekong Press, p. 145-180.

HAYAMI, Yoko

- 1997 — « Internal and External Discourse of Communitality, Tradition and Environment: Minority Claims on Forest in the Northern Hills of Thailand », *Southeast Asian Studies*, vol. 35, n° 3, p. 558-579.
- 2000 — « Challenges to Community Rights in the Hill Forests: State Policy and Local Contradictions, a Karen Case », *Tai Culture*, vol. 5, n° 2, p. 104-131.

HIRSCH, Philip

- 1996 — « Environment and Environmentalism in Thailand », Philip Hirsch (ed.), *Seeing Forests for Trees, Environment and Environmentalism in Thailand*, Bangkok, Silkworm Books, p. 15-36.

ISAGER, Lotte and IVARSSON, Søren

- 2002 — « Contesting Landscapes in Thailand: Tree Ordination as Counter-Territorialization », *Critical Asian Studies*, vol. 34, n° 3, p. 395-417.

JØRGENSEN, Anders B.

- 1998 — « Karen Natural Resources Management and Relations to State Polity », I-B. Trankell and L. Summers (eds), *Facets of Power and its Limitations. Political Culture in Southeast Asia*, Uppsala, p. 213-237.

KEYES, Charles F.

- 1976 — *The Golden Peninsula: Culture and Adaptation in Mainland Southeast Asia*, New York, Macmillan, 354 p.
- 1979 — « The Karen in the Thai History and the History of the Karen in Thailand », Charles F. Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, p. 25-61.
- 1989 — *Thailand: Buddhist Kingdom as Modern Nation-State*, Bangkok, Éditions Duang Kamol, 257 p.

KUNSTADTER, Peter

- 1979 — « Ethnic Group, Category and Identity: Karen in Northern Thailand », C. F. Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, p. 25-61.

LEACH, Edmund R.

- 1954 — *Political Systems of Highland Burma*, London, Bell, 324 p.

LEHMAN, Frederic K.

- 1979 — « Who Are the Karen, and If So, Why? Karen Ethnohistory and a Formal Theory of Ethnicity », Charles F. Keyes (ed.), *Ethnic Adaptation and Identity. The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, p. 215-253.

MISCHUNG, Robert

1980 — *Religion in a Cgaw (Sgaw) Karen Village of Western Upland Chiang Mai Province, Northwest Thailand*, Bangkok, Final Research Report Presented to the National Research Council of Thailand, 149 p.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

1995 — *Anthropologie et Développement : Essai en socio-anthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 221 p.

PARNWELL, Michael and SEEGER, Martin

2008 — « The Relocalization of Buddhism in Thailand », *Journal of Buddhist Ethics*, vol. 15, p. 78-176.

Pinkeaw LAUNGARAMSRI

2001 — *Redefining Nature: Karen Ecological Knowledge and the Challenge to the Modern Conservation Paradigm*, Chennai, Earthworm Books, 257 p.

Prasit LEEPREECHA

2004 — « Nto xeeb: Cultural Redifinition for Forest Conservation among Hmong in Thailand », Nicholas Tapp, Jean Michaud, Christian Culas and Gary Yia Lee (eds.), *Hmong/Miao in Asia*, Chiang Mai, Silkworms Books, p. 335-351.

Program for the Community Forest Ordination of 50 Million Trees in Honor of the King's Golden Jubilee (PCFO)

1996 — *Buat Pa Ton Nam (Ordaining Watershed Forests)*, Bangkok, Department of Environmental Quality Promotion, 106 p.

RENARD, Ronald D.

1980 — *Kariang. History of Karen - T'ai Relations from the Beginings to 1923*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 281 p.

REYNOLDS, Craig J.

1991 — « Introduction », Craig J. Reynolds (ed.), *National Identity and its Defenders. Thailand: 1939-1989*, Australia, Centre of Southeast Asian Studies, p. 1-40.

SATO, Jin

2003 — « Public Land for the People: The Institutional Basis of Community Forestry in Thailand », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 34, n° 2, p. 329-346.

Sommaï PREMCHIT and Amphay DORÉ

1992 — *The Lan Na Twelve-Month Traditions*, Chiang Mai, Faculty of Social Science, 339 p.

TANNENBAUM, Nicola

2000 — « Protest, Tree Ordination, and the Changing Context of Political Ritual », *Ethnology*, vol. 39, n° 2, p. 109-127.

Thongchai WINICHAKUL

1994 — *Siam Mapped. A History of the Geo-Body of a Nation*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 228 p.

VANDERGEEST, Peter and PELUSO, Nancy L.

1995 — « Territorialization and State Power in Thailand », *Theory and Society*, n° 24, Netherlands, Kluwer Academic Publishers, p. 385-426.

VAN DER MEER, Cornelis L.J.

1981 — *Rural Development in Northern Thailand. An Interpretation, and Analysis*, Thesis, University of Groningen, 291 p.

WALKER, Andrew

2001 — « The Karen “Consensus”: Ethnic Politic and Resource-Use Legitimacy in Northern Thailand », *Asian Ethnicity*, vol. 2, n° 2, p. 145-162.