Chapitre 6

Émergence d'un pluralisme religieux en contexte multiethnique

L'exemple du village recomposé de Thongnamy (Bolikhamxay)

Pierre Petit

Ce chapitre se propose d'étudier les transformations des pratiques rituelles – ou cérémonielles[317] – dans le contexte d'un village multiethnique. Peu a été écrit à ce jour sur ces villages qui, suite aux migrations consécutives à l'interdiction de l'essartage extensif, se sont multipliés au Laos à partir des années 1990, au point de devenir un cadre de vie courant pour de nombreuses « minorités » ethniques. Quant aux transformations rituelles et religieuses, elles constituent un champ de la recherche encore peu développé[318]. Mais en définitive, on connaît encore mal les évolutions rituelles et religieuses en dehors de la sphère bouddhique.

[317] Nous ne ferons pas de distinction entre ces deux concepts qui renvoient à des modalités d'actions prescrites à caractère plus religieux dans un cas, plus séculier dans l'autre.

[318] Bien qu'on puisse ici citer – sans souci d'exhaustivité – une série de contributions fondant leur connaissance : celle de Charles Archaimbault sur les évolutions historiques des rituels lao (voir sa bibliographie dans Yves Goudineau, « Charles Archaimbault (1921-2001) », 2001) ; celles de Grant Evans (1998), de Ing-Britt Trankell (« Royal relics. Ritual and social memory in Louang Prabang », 1999), de Martin Stuart-Fox (2002) ou de Patrice Ladwig (« Between cultural preservation and this-worldly commitment: Modernization, social activism and the Lao buddhist sangha », 2008) sur l'évolution des liens entre le bouddhisme et l'État, ou sur la reprise des cérémonies royales par le nouveau régime ; celles d'Olivier Évrard (2008) et de Vanina Bouté (« Culte aux esprits et bouddhisme chez les Phounoy du Nord-Laos », 2008) sur le bouddhisme dans des contextes de « taïsation » ou de coexistence avec des formes locales de cultes aux esprits ; celle de Bernard Hours et Monique Sélim (*Essai d'anthropologie politique sur le Laos contemporain : marché, socialisme et* génies, 1997) ; ainsi que celle de Monique Sélim (« Génies, communisme et marché dans le Laos contemporain », 2000) sur les médiums et leurs génies à l'ère du socialisme de marché ; celle de Christian Culas (2005) sur le messianisme hmong ; enfin, celles de Guido Sprenger (« The end of rituals: A dialogue of theory and ethnography in Laos », 2006 ; « The problem of wholeness: Upland Southeast Asian cosmologies in transition », 2008 ; « Invisible blood: Self-censorship and the public in uplander ritual, Laos », 2009), qui analyse les logiques internes de la déflation des rituels chez les Rmét et qui replace cette évolution dans le contexte de la communication interethnique.

La thématique des villages multiethniques relève quant à elle pratiquement de la *terra incognita*. Cette situation tient en partie à ce que ces situations étaient plus rares autrefois – même si elles sont attestées avant la révolution – en partie aussi à ce que les ethnographes ont longtemps évité les situations de mixité urbaine ou villageoise. Or, si l'on admet que l'ethnicité est un système de relations entre groupes[319], les villages multiethniques deviennent un objet de recherche particulièrement indiqué pour saisir cette dynamique. La question se pose de façon plus cruciale encore dans les villages multiethniques qui résultent des récents déplacements de populations, où les conditions de vie sont particulièrement difficiles, notamment en ce qui concerne l'accès à la terre : dans de tels contextes concurrentiels, l'ethnicité peut devenir une ressource cruciale[320].

Les normes qui ont cours dans ces nouveaux villages se caractérisent par leur mixité, du fait de la pluralité des origines des habitants mais aussi du fait que ces villages, souvent situés sur des voies de communication en plaine, sont vécus par leurs habitants comme des espaces de modernité. La question de spécificités culturelles des différents groupes devient souvent saillante pour les acteurs dans ce contexte, comme on pourrait aisément le montrer, au départ du village visé dans cette contribution, en étudiant l'humour ethnique, les revivalismes ou les discours nostalgiques relatifs à la « perte » culturelle. De fait, les contextes multiethniques suscitent une réflexivité accrue des personnes vis-à-vis de leur identité, ce qui peut sembler paradoxal quand on sait que de tels regroupements sont censés favoriser une intégration dans la culture nationale dominante, et sont implicitement soutenus à ce titre par certaines autorités.

Les rituels et cérémonies constituent une entrée pertinente pour saisir ce processus car ce sont des objets culturels hautement caractérisés sur lesquels la réflexivité des acteurs est prononcée : ils constituent dès lors un moyen de communication approprié pour marquer les continuités et discontinuités entre groupes sociaux[321]. Telle sera donc l'entrée empirique de notre étude, qui se basera sur l'analyse de quatre rituels observés chez les Khmou du village multiethnique de Thongnamy : un mariage « mixte » qui situera la familiarité des Khmou avec l'ordre symbolique lao ; un rituel ancien liant les familles dans l'entre-soi communautaire ; une cérémonie d'invention récente épousant la rhétorique de l'État multiethnique ; enfin une fête de Noël, qui se distingue des autres rituels par la modalité des interactions entre participants ainsi que par sa manière de reprendre en les dépassant les frontières ethniques. L'ordre de présentation suit des niveaux d'emboîtement de plus en plus larges : il sera successivement question d'identités familiale, communautaire, ethnique, enfin chrétienne et transethnique. Au terme du travail, nous espérons montrer l'enchevêtrement des logiques à l'œuvre dans ces recompositions, logiques qui se superposent plus qu'elles ne se remplacent, ceci contre une interprétation plus téléologique formulée en termes d'anomie, de laoïsation ou de syncrétisme.

[319] Fredrik Barth, *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*, 1969.
[320] Goudineau, 1997 ; Évrard et Goudineau, 2004 ; Petit, 2006, 2008a et « Les politiques culturelles et la question des minorités en RDP Laos », 2008b.
[321] Voir à ce sujet Sprenger, 2009.

1 - Les Khmou de Thongnamy

Le village de Thongnamy se trouve pratiquement au centre du Laos, dans le district de Pakkading (province de Bolikhamxay), vingt kilomètres à l'est du Mékong. Il abrite une communauté d'environ trente familles khmou (soit environ deux cents personnes) parmi les six mille habitants du village, qui sont pour la plupart Hmong ou Lao[322]. De nombreux et brefs séjours ont été effectués depuis 2003 auprès de ses habitants[323].

Les Khmou ont commencé à affluer dans le district de Pakkading à partir de 2001, après avoir quitté les hautes terres suite à la prohibition progressive de l'agriculture sur brûlis. Ceux de Thongnamy provenaient essentiellement de la province de Xieng Khouang, et dans une moindre mesure d'autres provinces du nord. Avant qu'ils ne s'établissent à Thongnamy, les migrants khmou furent dirigés en 2000 vers Phak Beuak, un « village focal » destiné à des actions de développement (district de Bolikhan, province de Bolikhamxay). Phak Beuak était un site très isolé, où aucun des projets de développement annoncés ne se réalisa : il n'y eut donc pas plus de route que d'école, d'hôpital ou de rizière aménagée – une situation commune dans les contextes de déplacement[324]. Sous l'autorité de Keosamone – qui est de fait le porte-parole reconnu des Khmou de Thongnamy – une douzaine de familles quittèrent Phak Beuak en mars 2001 pour s'établir à Thongnamy, où les perspectives semblaient meilleures : ils fondèrent ainsi le noyau de l'actuel quartier khmou du village. Celui-ci se situe dans la partie sud du village (Thongnamy Tai), qui a été administrativement séparée en 2002 de la partie nord (Thongnamy Neua) vu l'accroissement démographique phénoménal du village.

En 2001, les Khmou eurent de grands problèmes avec les autorités du district qui s'opposèrent à leur départ de Phak Beuak et à leur établissement à Thongnamy, leur adressant finalement un ordre d'évacuation. Pour faire valoir leur droit de rester, ils firent appel à deux généraux khmou qui vinrent au village et organisèrent une réunion avec les autorités. Celles-ci durent finalement reconnaître le droit des Khmou à rester. Même si l'affaire en question concernait surtout les Khmou, elle mit également d'autres groupes en présence : un comité de 52 familles implantées à Thongnamy Tay se constitua, dans lequel, outre les familles khmou, il y avait des familles hmong et tai phouan, toutes originaires aussi de Xieng Khouang. Ces familles s'étaient unies pour faire valoir leur droit à rester mais aussi à accéder à la terre. Les pressions exercées faillirent aboutir car des espaces cultivables leur furent finalement attribués sur le territoire de Na Bouay, qui jouxte Thongnamy. Mais les villageois de Na Bouay réussirent à faire valoir leurs droits sur ces terres, dont ils vendirent finalement les certificats d'usage à d'autres ; seuls quelques hectares furent alloués à des Khmou. En 2006, plusieurs familles khmou et tai phouan défrichèrent des terres en dehors des plans de zonage prévus, une occupation sauvage que durent finalement avaliser les autorités. De nos jours encore, la majorité des familles khmou se plaignent de leur pauvreté, et ce souvent par comparaison avec les autres groupes établis dans le village.

[322] Sur la base des données en notre possession, les Hmong représentent plus de 60 % de la population du village, suivis des Lao et groupes apparentés (environ 30 %), des Tai Dam (5 à 6 %) et des Khmou (3 à 4 %).
[323] Petit, 2008a.
[324] Goudineau, 1997.

Avant d'en venir aux cérémonies proprement dites, notons qu'à l'exception de deux ou trois familles, les Khmou de Thongnamy sont chrétiens et affiliés à deux Églises, l'une évangélique (dirigée par Khamta et son épouse Bounmy), l'autre adventiste (dont les responsables sont Phonexay et Vilaiphone, respectivement frère et sœur du leader Keosamone). Nous évoquerons plus en détail cette question lors de notre quatrième étude de cas. Pour le reste du village, les Lao et les Tai Phouan sont bouddhistes ; une petite pagode abrite un vieux bonze et ses deux ou trois acolytes. Tous les Tai Dam du village (une cinquantaine de familles) et la grande majorité des Hmong sont « animistes »[325]. Une minorité de Hmong (cinq à dix pour cent environ) sont chrétiens : on trouve également une église adventiste et une église évangélique dans la partie nord du village où ils habitent.

2 - Le mariage de la fille de Vilaiphone

Notre première étude de cas concerne un mariage interethnique qui eut lieu le 28 février 2004. Il unissait la fille de Vilaiphone – sœur du leader Keosamone – et un jeune Lao du proche village de Nam Khou. Les unions interethniques sont assez fréquentes chez les Khmou de Thongnamy : ainsi, la femme de Keosamone est tai phouan, tout comme Khamtha, le mari de Bounmy.

Une cérémonie (à laquelle je n'ai pas assisté) se déroula le matin. Les jeunes mariés furent présentés aux ancêtres de la jeune fille : un porc fut tué et débité ; sa tête, ses pattes et ses entrailles furent déposées sur une table devant le poteau central de la maison de Vilaiphone. Des prières furent adressées aux esprits pour les avertir que les jeunes gens se mariaient et qu'ils devaient veiller à ce qu'il n'y ait pas de problème durant la journée. Mes interlocuteurs ont présenté ces cérémonies comme « typiquement khmou » ; pourtant, d'autres groupes lao-tai de cette région centrale du Laos procèdent à peu près de la sorte, non pas devant le poteau central de la maison mais devant une petite étagère fixée sur le mur, qui sert d'autel aux ancêtres familiaux.

L'après-midi commença par un rituel *sou khouan*[326] à l'intention du jeune homme[327]. Il fut mené par un maître de cérémonie lao (*mo phon*), à proximité de la maison de la mariée, en présence des Khmou du voisinage et des membres de la suite du jeune homme. Une petite table fut garnie d'un montage floral (*pha khouan*). Le futur marié tenait dans ses mains jointes le cordon descendant du sommet du *pha khouan* de façon à ce que les esprits qui s'y trouvaient puissent le toucher et lui transmettre leurs bénédictions (*phon*). Le maître de cérémonie interpella successivement toutes sortes d'esprits à cette fin. Après les prières, quelqu'un retira des fils de coton blanc du *pha khouan* pour les nouer au poignet du *mo phon* ; celui-ci en noua à son tour aux poignets du jeune homme, avant que le reste de l'assemblée fasse de même en prodiguant au futur marié des conseils et en formulant des bons vœux pour l'union.

[325] « Animistes » en ce sens qu'ils vénèrent les esprits sans référence explicite à une « grande » religion comme le bouddhisme. Les Lao et Tai Phouan rendent aussi un culte aux esprits, mais ces pratiques sont enchâssées dans le système religieux bouddhique.

[326] Les mots en italique sont des termes en langue lao ; les mots en langue khmou sont suivis de l'abréviation « K. ».

[327] Voir Marcel Zago, *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao* (1972) à propos de ces cérémonies.



Photo 1. Le *sou khouan* dans la maison de Vilaiphone.

La maison des parents de la mariée était décorée pour la fête : on y accédait sous un petit portique de palmes décoré de ballons multicolores. Un jeune bonze préparait la sono sous la bâche destinée à abriter le repas. À l'intérieur de la maison, la jeune femme était parée comme une mariée lao : elle portait un *sin* de soie rouge et or assorti d'une écharpe sur l'épaule ; ses cheveux étaient réunis en un imposant chignon noué à la base par un collier de perles dorées ; son visage était intensément fardé en blanc. Après la clôture de la cérémonie *sou khouan* à l'intention du jeune homme, le cortège de ses parents et amis se forma pour le conduire vers la maison de sa promise. La troupe fut arrêtée à trois reprises par des représentants de la famille de la jeune fille : ses membres durent s'expliquer sur leurs intentions, offrir de menus cadeaux, et boire les verres d'alcool que leur présentaient les parents et proches de l'épouse. La scène se reproduisit à l'entrée de la parcelle, à la base des escaliers menant à la terrasse, enfin à la porte même du logis. Le porte-parole du jeune homme était le plus visé, mais les membres de la suite, y compris le marié, durent boire moult rasades d'alcool, parfois versées de force dans leur bouche, le tout dans une ambiance de plaisanteries. Les femmes furent particulièrement féroces pour protéger la dernière entrée, celle de la porte du logis, qui céda dans une bousculade généralisée.

Une seconde cérémonie *sou khouan* eut alors lieu. Les mariés furent doublés par deux « faux mariés » (*khê pom*, *phai pom*), dont la fonction était de les seconder. Une table rituelle fut à nouveau dressée, tant et si bien qu'il y avait à présent deux *pha khouan* : celui du premier *sou khouan* et celui confectionné dans la maison de la jeune femme. Les quatre jeunes gens s'assirent devant la table recouverte de denrées

et prirent chacun, entre leurs mains jointes en prière, un fil de coton descendant du sommet d'un des *pha khouan*. Le maître de cérémonie fit ses prières habituelles pour appeler les esprits, puis on jeta joyeusement du riz en l'air pour que viennent les âmes (*khouan*) de chacun. Les deux jeunes mariés portèrent à la bouche l'un de l'autre un morceau d'œuf dur en signe d'alliance ; ils durent boire un verre de la bouteille d'alcool placée sur le *pha khouan*. On noua un fil de coton blanc au poignet du *mo phon*, puis ce fut au *mo phon* de faire de même avec les jeunes mariés tout en prodiguant des bénédictions (« si vous vous endormez avec 10 000 kip, puissiez-vous vous réveiller avec 100 000 », etc.). L'assemblée leur donna des conseils (fidélité, fécondité, attention, etc.), puis tout le monde noua des fils de coton aux poignets des jeunes mariés, en prononçant les habituelles bénédictions.

Finalement, les deux mariés s'assirent face à leurs parents et autres membres aînés de la famille, en tenant un plateau sur lequel reposaient des sachets de bétel. Le *mo phon* les présenta à ces parents, implorant leur mansuétude pour tous les manquements futurs ; les jeunes mariés répétaient ses paroles. Les adultes touchèrent le plateau en signe d'acceptation.

La cérémonie proprement dite était ainsi arrivée à son terme. Après cela, les mariés allèrent accueillir leurs invités. Ils se revêtirent ensuite d'habits « traditionnels » khmou. Ce fut le point de départ d'une série de photos, de nombreuses personnes endossant avec enthousiasme ces vêtements – moi-même y compris, à la demande de mes hôtes – pour être immortalisées dans cette parure. La fête se poursuivit, réunissant quelque 200 personnes environ : on prit un repas sous la bâche ; on but de la bière de riz (*lao hai*) et l'on dansa.



Photo 2. Les jeunes mariés ont revêtu les habits « traditionnels » khmou.

Cette première vignette ethnographique permet de souligner la familiarité des Khmou avec la société lao et ses usages rituels – un processus que Sprenger a bien mis en évidence à propos des Rmét [Lamet] de Houeysay[328]. La cérémonie décrite correspond de près au modèle du mariage tel qu'il est pratiqué en milieu lao. Bien entendu, le maître de cérémonie était lao, mais les Khmou ne semblaient pas ici découvrir des usages nouveaux. Mon interprète de l'époque, un Lao, me faisait remarquer que parée de la sorte, la mariée semblait plus lao que son conjoint. Néanmoins, il attira à d'autres instants mon attention sur des détails comme la façon de se tenir assis lors du *sou khouan*, lorsque Keosamone était agenouillé, les pieds cabrés sous les fesses : une posture qui, dans ce contexte rituel, aurait été jugée irrévérencieuse en milieu purement lao. La familiarité ne va donc pas dans ce contexte jusqu'à l'incorporation de l'habitus.

Un autre aspect intéressant de la cérémonie est son articulation en deux séquences : l'offrande du porc aux esprits et les cérémonies *sou khouan*. Cette succession est commune en milieu lao et marque une division rituelle entre un volet plus « animiste » en matinée et un volet plus « bouddhique » l'après-midi, même si ces deux cérémonies font intervenir les esprits. De façon intéressante, cette opposition est projetée, dans le mariage interethnique qui nous occupe, sur les deux groupes en présence, puisque les rites de la matinée ont été présentés comme proprement khmou – par opposition, peut-on penser, aux rites plus « lao » de l'après-midi. En d'autres termes, une opposition rituelle interne au système lao permet ici de requalifier les Khmou par rapport aux Lao, en associant les premiers au volet plus « animiste » du rituel.

L'on pourrait croire que le rite de l'après-midi, qui conclut l'ensemble du processus, est dans une situation hiérarchique plus élevée et plus englobante sur le plan symbolique. Mais cette hiérarchie est relativisée par un élément apparemment anodin qui intervient au terme du *sou khouan*, qui renverse cette logique de succession : les mariés revêtent les habits traditionnels khmou pour se faire prendre en photo, suivis en cela par bien d'autres participants (khmou) de la cérémonie. Sur ces vêtements figuraient, sur le dos, en caractères latins, les initiales PKM pour « *phao khmou* » (ethnie khmou), une affirmation ethnique assez frontale dans le contexte laotien. Notons bien que ces vêtements sont une tradition d'invention récente, car précisément, les Khmou n'ont pas de costume ethnique déterminé, sinon ceux inspirés de modèles portés par leurs voisins[329].

Au total, ce mariage semble témoigner, par son ordonnancement cérémoniel, d'interactions ethniques placées sous le signe de la convivialité festive. Les Khmou de Thongnamy sont actuellement dans un processus de familiarisation aux principales cérémonies des Lao, même s'ils n'en maîtrisent pas tous les codes. Dans cette société où l'hégémonie culturelle lao est marquée, ce processus n'est pas symétrique : peu de Lao connaissent les cérémonies des Khmou.

[328] Sprenger, 2008 et 2009.
[329] Souksavang Simana, *Kmhmu' Livelihood: Farming the forest*, 2003: 74-75 ; Évrard, 2006: 93.

3 - Le *greh* chez l'oncle Bounthai

Loung (oncle) Bounthai est une figure marquante de la communauté khmou de Thongnamy. C'est un des deux chefs de foyer établis dans la partie nord du village alors que toutes les autres familles khmou habitent dans la partie sud. Ses voisins sont hmong et il peut, tout comme ses enfants, s'exprimer dans cette langue. Il semble que son isolement tient au fait qu'il n'est pas – ou plus – chrétien, contrairement aux autres Khmou de Thongnamy.

Chaque année, Bounthai célèbre le *greh* (K.) dans sa maison. Il s'agit d'une fête de la récolte que célèbrent de longue date certains groupes khmou, notamment ceux de Xieng Khouang dont Bounthai est originaire. En 2004, il avait choisi la date du 13 décembre pour s'harmoniser avec ses voisins hmong qui fêtaient à ce moment leur nouvel an, appelé couramment *kinchèng*

La cérémonie commença peu avant 8 heures, dans sa maison, en petit comité. Outre la famille, il y avait quelques amis khmou de Bounthai, moi-même et mon collaborateur. Bounthai incisa la commissure du bec d'un poulet mâle ; il frotta la gueule ensanglantée de haut en bas sur les genoux d'un de ses garçons agenouillés ; ce faisant, il prononçait, accompagné par les autres adultes masculins présents, des prières pour « décrocher l'an passé » et « jeter les mauvaises choses »[330]. Après avoir procédé de la sorte pour chacun de ses enfants et pour sa femme, il fit de même avec une poule, mais selon des mouvements de bas en haut pour « accueillir l'année nouvelle » et les bonnes choses qu'elle doit apporter. Par ces gestes rituels, appelés *sou künoun* (K.), il fortifiait les participants en « rappelant leurs âmes dans les genoux » (*sou khouan houakhao*). Un des participants accomplit les mêmes gestes à l'intention de Bounthai.

L'action se centra ensuite autour du poteau principal de la maison, *tchen drang ling* (K.), où se trouvaient deux grandes jarres contenant de la bière de riz (*hüak*) *bouk kadong* (K.). On ouvrit tout d'abord la première jarre, qui représentait l'année passée, réservant pour plus tard la seconde, qui représentait l'année nouvelle. Bounthai appliqua contre le poteau l'extrémité du chalumeau par lequel on boit la bière, pour offrir cette boisson aux ancêtres et aux esprits de la maison. Il leur dit qu'il avait respecté les « coutumes (*tham*) des pères et des mères » et qu'il les priait de venir boire. Puis il invita ensuite les hommes présents à consommer la bière selon le protocole habituel : tandis que les buveurs aspirent la bière avec leurs chalumeaux, un échanson verse progressivement de l'eau dans la jarre jusqu'à atteindre le nombre de tasses ou de cornes décidé avant de commencer.

Une vingtaine d'adultes des deux sexes étaient à ce moment dans la maison, sans compter les enfants. On commença à manger des amuse-gueule : bananes, graines, biscuits, etc. Bounmy, figure centrale de l'Église évangélique du sud du village, avait apporté un livre de chants chrétiens et les personnes présentes commencèrent à chanter, accompagnées à la guitare par le mari de Vilaiphone, elle aussi sur les lieux.

L'étape suivante consistait en une nouvelle cérémonie d' « appel des âmes », *tèng hmmal* (K., ou *süng khouan*). Les membres de la famille prirent place autour

[330] Les paroles rituelles étaient prononcées en khmou mais les Khmou commentaient le rituel en lao. Les Khmou de Thongnamy sont tous bilingues khmou-lao – leurs enfants ont d'ailleurs moins de problèmes d'adaptation à l'école primaire que les enfants hmong dont les parents (et singulièrement la mère) maîtrisent généralement moins le lao.

d'une table garnie des morceaux des poulets tués le matin, de riz et de tubercules. Bounthai et quelques anciens s'adressèrent aux esprits pour formuler des souhaits et des résolutions – « que je travaille bien dans les essarts cette année », etc. Bounthai constitua deux petites boulettes de riz gluant, chacune accompagnée de morceaux de tubercules et d'un peu de poulet. Un de ses enfants, agenouillé devant la table, baissa la tête ; Bounthai, tout en prononçant des prières, colla les boulettes sur les cheveux au-dessus du front de l'enfant ; celui-ci tenait les paumes en l'air pour recueillir les boulettes si elles venaient à tomber. Bounthai procéda de la même manière avec chacun de ses enfants. Ceux-ci étaient censés ensuite cacher les boulettes, dans le grenier ou sur le grill de la cuisine, car elles représentaient leurs âmes de l'année qui commençait. Un homme adulte effectua un geste semblable à l'intention de Bounthai, en déposant les morceaux de nourriture directement dans ses mains.

Ceci fait, les membres de la famille durent consommer ce qui se trouvait sur leur table avant que ne commence le repas des invités. On ouvrit ensuite la seconde jarre de bière de riz, ce qui donna lieu de nouveau à des prières adressées par les vieux aux esprits.

L'on enchaîna alors sur le repas collectif, auquel participèrent une quarantaine de personnes réunies dans la maison. Ce repas fut l'occasion pour les hôtes d'offrir des taros, en soulignant que ce sont des tubercules qui viennent des montagnes dont les Khmou sont originaires : c'est une coutume (*hit khong*), et sans cela, la fête ne serait pas vraiment un *greh*. Bunthai commenta les gestes rituels en me disant d'ailleurs qu'il s'agissait d'attirer les esprits des taros, des ignames et autres tubercules.

Le *greh* qui vient d'être décrit est, parmi les quatre cérémonies que nous présentons, la moins axée sur les relations interethniques puisqu'il ne s'y trouvait – outre mon hôte, mon collaborateur et moi-même – que des Khmou. Nous sommes ici dans le domaine de l'intimité culturelle[331], en ce sens que cette cérémonie n'est pas destinée à être donnée à voir, à l'inverse de sa variante publique que nous présenterons ci-après. De façon concomitante, on remarquera que les pratiques rituelles du *greh* – et singulièrement la double onction de sang sur les genoux, l'offrande de *bouk kadong*, la valorisation des tubercules – sont ici fort distinctes des gestes mieux connus des *baci/sou khouan* qui sont devenus l'emblème de la culture nationale laotienne[332]. La cérémonie telle que je l'ai observée correspond dans les grandes lignes à la description qui en est faite par Souksavang Simana, qui a travaillé parmi les Khmou de Louang Prabang, Houaphan et Xieng Khouang[333].

Normalement, d'après Bounthai, le *greh* devait être célébré successivement dans les différentes maisons, selon les différents clans (*sing*), mais ce n'est plus le cas dans le contexte de Thongnamy où lui seul organise cette cérémonie. Sans doute cela peut-il être mis en relation avec le fait qu'il est un des rares non-chrétiens de la

[331] Michael Herzfeld, *L'intimité culturelle. Poétique sociale dans l'État nation*, 2007.

[332] La comparaison est ici dressée par rapport aux formes rituelles publiques de la culture nationale dominante. Les pratiques populaires feraient apparaître une situation faite de diversité et de continuité entre les rites d'appel des âmes des différentes populations du Laos, et plus largement du Sud-Est asiatique (Zago, 1972 : 132).

[333] Souksavang, 2003 : 47-54. Des différences régionales existent car Olivier Évrard ne fait pas état de cérémonies proprement dites à l'occasion de cette période de bombance dans la région de Namtha par exemple (Évrard, 2006 : 145).

communauté, d'autant plus que les Khmou du proche village de Nam Deua, non chrétiens et originaires de Xieng Khouang eux aussi, continueraient à célébrer le *greh*. Les fêtes liées aux esprits sont théoriquement proscrites pour les chrétiens, et leurs responsables le rappellent dans certains contextes. Ainsi Vilaiphone m'expliqua-t-elle, en janvier 2008, que les chrétiens khmou ne pouvaient pas nouer de coton autour des poignets lors des cérémonies *sou khouan*, du fait de leur religion ; ils pouvaient simplement émettre des vœux. On aurait tort de prendre au pied de la lettre ce genre d'affirmation : nous avons vu qu'une cérémonie de présentation aux esprits fut organisée lors de la matinée du mariage de sa propre fille ; et quelques heures après qu'elle a fait état de l'interdiction de nouer des cordons lors du *sou khouan*, je pouvais observer ses deux frères Keosamone et Phonexay (soit le responsable même de l'Église adventiste) accomplir ces gestes à l'intention d'une collègue ! Keosamone était d'ailleurs présent lors du *greh* chez Bounthai, dès les rites du petit matin. Presque toutes les figures connues de la communauté khmou affluèrent d'ailleurs peu de temps ensuite, dès que la fête prit une tournure plus festive. Bounmy, pourtant très engagée dans ses convictions, ainsi que son mari Khamtha, étaient de la fête. Après que les enfants de Bounthai eurent mangé le repas qui leur était destiné, c'est Bounmy qui observa la forme des pattes des poulets sacrifiés pour déterminer les caractéristiques de l'année passée et de l'année présente : les augures étaient favorables.

D'après Vilaiphone d'ailleurs, des membres de toutes les familles khmou du village participent chaque année à cette fête, à défaut de l'organiser chez eux, et ceci indépendamment de leur affiliation religieuse : ne pas venir à la fête chez Bounthai serait d'ailleurs assez mal vu. Cette remarque est intéressante dans la mesure où elle témoigne que la régression du *greh* à Thongnamy n'est pas synonyme de disparition. La fête y est célébrée sur un mode paradoxal, où il y a d'une part impossibilité de la fêter chez soi en tant que chrétien, et d'autre part une injonction morale de la fêter en tant que Khmou. Ce paradoxe se résout par une sorte de célébration par procuration, comme si Bounthai assurait la bonne tenue d'un rituel au nom d'une communauté villageoise dont les membres ne peuvent plus le célébrer à titre individuel.

4 - La fête du *boun greh* à Nam Deua[334]

Si le *greh* n'est à Thongnamy plus célébré que par procuration dans une seule famille, il existe une fête publique d'apparition récente qui prétend reproduire dans l'espace public ce rituel ancien. J'ai eu l'occasion d'y assister quelques semaines après la fête chez Bounthai. Le 15 janvier 2006, plusieurs centaines de Khmou se réunirent dans le village voisin de Nam Deua pour célébrer le *boun greh* – le mot « *boun* » signifie « fête publique » en lao, ce qui permet de distinguer cette cérémonie de celle, domestique, que nous venons de décrire. Le *boun greh* se célèbre à Nam Deua depuis 2005, année qui vit l'implantation dans ce village d'une centaine de familles qui avaient quitté Phak Beuak, le village focal par lequel avaient transité avant eux les Khmou de Thongnamy. Bien que l'organisation de la fête soit censée tourner entre les quatre villages abritant une population khmou dans les alentours (dont Thongnamy), c'est à Nam Deua qu'on la célèbre toujours[335].

[334] J'ai déjà présenté ce *boun greh* dans une autre publication, qui est ici résumée (Petit, 2008b).
[335] Elle n'est cependant pas organisée chaque année, pour des questions apparemment contingentes.

La fête se déroulait dans un grand enclos érigé sur la place centrale du village, décoré de guirlandes en papier et de bambous effilochés en motifs floraux. L'enclos constituait de fait une limite séparant les participants de la fête des simples spectateurs, qui regardaient les festivités de l'autre côté de la barrière. On accédait à l'intérieur par deux portiques en feuilles de palmier, surmontés chacun d'un message de bienvenue rédigé en khmou et brièvement traduit en lao, en anglais et en hmong. Notons pourtant que les visiteurs étaient tous khmou, à l'exception des autorités locales et d'enseignants de l'Université nationale venus faire des enquêtes indépendamment de la nôtre. À chaque entrée, deux jeunes filles vêtues d'un *sin* et d'un tissu porté en écharpe accueillaient les visiteurs. L'une tenait un vase où les visiteurs déposaient leur contribution à la fête tandis que l'autre fixait des petits rubans sur le vêtement des invités. Avant l'ouverture officielle, les invités reçurent à titre d'amuse-gueule des morceaux de tubercules cuits : taros, ignames, patates douces.

La cérémonie fut ouverte par le discours d'un officier médecin khmou venu de la capitale pour la circonstance. Il expliqua que le *boun greh* était avant tout une fête célébrant les valeurs de solidarité. Il se présenta comme un des initiateurs de cette nouvelle tradition : en 1993, il avait soumis au Front lao d'édification nationale la proposition d'instaurer un Nouvel An pour les Khmou, tout comme les Lao et les Hmong. Il insista ensuite sur le fait que les Khmou sont représentés à tous les niveaux de l'État, du village jusqu'à l'administration gouvernementale, de même que dans la hiérarchie militaire. Durant la guerre, rappela-t-il, les Khmou ont combattu avec les autres groupes ethniques contre les « forces impérialistes »[336]. Le *greh* a d'ailleurs aussi pour fonction de célébrer les défunts, notamment ceux de la guerre. Cette cérémonie doit être célébrée à titre de symbole identitaire (*ékalak*), de génération en génération. Il remercia ensuite diverses autorités. Il insista enfin sur la nécessité pour les Khmou de garder le contact entre eux. D'autres discours furent tenus par les autorités villageoises ensuite.

La cérémonie enchaîna avec des chants traditionnels khmou, chantés par Vilaiphone et Bounmy, qui étaient d'ailleurs plus particulièrement chargées de l'animation musicale de la fête. Puis l'action se centra autour d'un poteau rituel, *soum* (K.) chargé de nombreux symboles : des représentations en osier de poissons (symbolisant l'abondance, selon les commentaires) et d'oiseaux (bonne vie, liberté) ; un avion en bois (modernité) ; des fleurs rouges, *rang ron* (K.) que les Khmou cultivent dans leurs champs pour des raisons esthétiques et rituelles, et qui sont présentées comme un symbole ethnique des Khmou[337] ; un portique en bois rappelant les rituels de paix que les Khmou célébraient autrefois au terme de leurs guerres ; deux régimes de bananes ; des tubercules de différentes sortes ; du riz bouilli dans des feuilles de bananiers (*khao tom*) et dans des bambous, *mah lam bot* (K.) ; des cannes à sucre ; des bambous servant traditionnellement à transporter l'eau ; les instruments musicaux et les épées en bois qui devaient servir pour la suite de la cérémonie ; quatre jarres de bière de riz ; deux poulets ; des échasses ; des bambous ornementés de dix sections pour symboliser une longue existence, etc. Des hommes d'âge mûr étaient assis face à cet assemblage, les autres spectateurs étant

[336] Dans les faits, les Khmou souffrent pourtant d'un déficit de représentation dans les instances nationales. Ils se sont par ailleurs retrouvés engagés des deux côtés lors de la guerre.

[337] Ces fleurs rouges, aussi appelées « crêtes de coq », sont utilisées dans de multiples contextes rituels par des populations du nord du Laos et de la Thaïlande (Olivier Évrard et Vanina Bouté, communications personnelles).

disposés en rangées derrière eux. En vis-à-vis se trouvaient deux rangs de chaises sur lesquelles quinze personnes, majoritairement des femmes, étaient assises, vêtues d'un costume « traditionnel » noir et rouge.

Un premier poulet, un mâle, fut entaillé au niveau du bec et son sang fut frotté sur les genoux des anciens, de haut en bas, pour « laisser les mauvaises choses de l'an passé ». Ce faisant, l'officiant formulait des vœux pour que les anciens aient une longue vie, de nombreux descendants et « un village qui se développe ». Après qu'il eut procédé de la sorte sur cinq ou six anciens, il fit de même avec la poule, dont le sang fut frotté de bas en haut, afin de « faire venir les bonnes choses de la nouvelle année ». Les anciens furent ensuite invités à consommer la bière de riz dans les jarres à la base du poteau rituel, par petits groupes de deux ou quatre, à l'aide de chalumeaux.

La quinzaine de personnes portant la tenue traditionnelle ont alors entamé une procession autour du poteau, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre – sens habituel des circumambulations des populations austro-asiatiques, qui les distingue des Lao[338]. Certains battaient des mains tandis que d'autres jouaient des instruments : il y avait deux petits gongs, deux paires de cymbales, un orgue à bouche, des fûts de bambou que l'on frappait contre le sol ; une flûte à embout, une sorte de double corne en bambou au milieu de laquelle le musicien soufflait. Sivon, un Khmou dans la soixantaine, ancien militaire du *Pathet Lao* qui tient lieu de chef communautaire et de spécialiste rituel (*mo mon*) des Khmou de Nam Deua, effectua, à l'intérieur du cercle de la procession, une danse solennelle avec deux sabres. Cette danse rappelait, selon lui, les exploits du héros mythique khmou, Cheuang ; toujours selon lui, les nombreux symboles présents sur le poteau cérémoniel étaient aussi associés à ce héros.

La dernière étape de la cérémonie s'apparentait à un rappel des âmes. Elle se déroula sur une grande natte placée à côté du poteau rituel, autour d'une table décorée de deux bouquets de fleurs, de bananes, de morceaux de tubercules cuits, de morceaux des poulets sacrifiés au début de la cérémonie, enfin de fils en coton. Sivon prononça des prières tandis que les proches participants touchaient la table ou levaient la main dans la direction de celle-ci. Il lia ensuite des bandelettes de coton autour des poignets de ses voisins immédiats, un geste de bénédiction que reproduisirent ensuite les autres participants entre eux.

La fête continua sous la bâche avec le repas officiel. Au menu : porc, morceaux de tubercules divers, riz venant des essarts. Ce repas fut ponctué de deux ou trois danses *lamvong* durant lesquels les invités (dont moi-même) furent présentés par les organisateurs s'exprimant au micro et invités à prendre place dans le défilé de la danse. Le reste de la journée fut plus strictement festif : on but, on dansa et on chanta jusqu'à une heure du matin.

[338] Yves Goudineau, « Tambours de bronze et circumambulations cérémonielles », 2000*b* : 568-570.

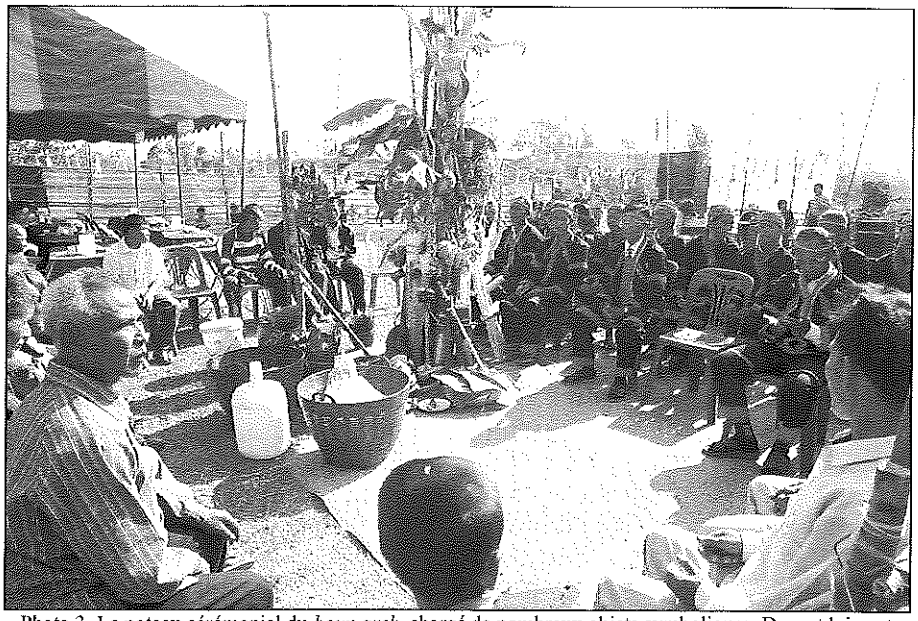

Photo 3. Le poteau cérémoniel du *boun greh*, chargé de nombreux objets symboliques. Devant lui sont assises, en costume « traditionnel », les personnes qui déambuleront autour du poteau plus tard.

Le *boun greh* est une « tradition inventée » selon le sens donné par Eric Hobsbawn[339] à cette expression. Certes, on perçoit une série de continuités entre le *greh* domestique et le *boun greh* public, en ce qui concerne notamment l'épisode du sacrifice des deux poulets et l'onction de leur sang sur les genoux ; la prise en commun de bière de riz à la base d'un poteau rituel ; la clôture de la cérémonie par un rituel d'appel des âmes suivi d'un repas festif où les tubercules jouent un rôle de choix. Nous sommes d'ailleurs dans une formule caractérisée de bricolage symbolique, en ce sens que des éléments rituels intégrés sur une nouvelle trame continuent à garder certains des sens dont ils étaient porteurs dans leur contexte d'origine[340].

Mais d'autre part, la cérémonie est nettement placée sous le signe du lexique cérémoniel de la société lao contemporaine. Elle s'inscrit dans le cadre des « bonnes traditions » que promeut le Front lao d'édification nationale[341], organisation qui patronna la mise en forme de cette cérémonie réclamée par les élites khmou au début des années 1990. Le trait le plus frappant est celui du cadre spatial et temporel dans lequel se tient la fête : un espace public et non domestique régi par un horaire précis à respecter. L'accès à l'enclos sous des portiques est typique des fêtes villageoises lao dans la région, avec les deux hôtesses en habit traditionnel lao, qui distribuent aux visiteurs un petit ruban. La pratique d'un discours tenu par les autorités est elle aussi typique de toute manifestation nationale, avec ses remerciements convenus à tous les échelons de l'administration. Sur le plan des gestes rituels, la cérémonie d'appel des âmes autour de la petite table du *boun greh* correspond davantage aux normes rituelles lao publiques que la cérémonie qui a cours lors du *greh* familial. La

[339] Eric Hobsbawn, « Introduction: Inventing Tradition », 1983.
[340] André Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, 2000.
[341] Petit, 2008b.

clôture de la fête avec des danses *lamvong* et un repas collectif sous une grande bâche est clairement inspirée aussi par les fêtes lao.

La familiarité des Khmou avec les normes rituelles lao a déjà été évoquée à propos du mariage décrit plus haut. Elle présente néanmoins des limites : ainsi, l'usage que font les Khmou du sang sacrificiel lors du *boun greh* contraste avec l'« autocensure » dont font preuve les Rmét de Houeysay dès qu'un rituel implique la présence de participants lao (qui ne versent pas le sang lors de leurs cérémonies), ceci en raison des relations hiérarchiques entre les deux groupes[342]. De fait, l'identité de ces Rmét qui ont émigré à proximité d'un centre urbain s'enchâsse, selon Guido Sprenger[343], dans une identité bouddhique générique, ce qui contraste avec la situation des Khmou que je décris.

Le *boun greh* relève donc d'un registre rituel partagé avec la société environnante. S'il contraint les Khmou à s'exprimer dans un registre largement adopté, il leur permet aussi de se faire entendre auprès de la société à laquelle il emprunte ces formes d'expression. Par exemple, la tenue traditionnelle de mise dans ce genre de circonstances peut être dévoyée de sa fonction de costume folklorique : Bounmy, qui a confectionné les vestes de cette cérémonie, les a décorées d'une petite croix sur le revers de la veste, affirmant ainsi la chrétienté sur la place publique. Le discours tenu par le médecin militaire soulignait le tribut des Khmou à la nation lors de la « guerre de libération », ce qui implique réciproquement l'obligation pour l'État de se préoccuper de la communauté. Dès lors qu'on questionne les organisateurs de cette cérémonie sur des aspects particuliers de celle-ci, ils font référence à Cheuang, un héros mythique qui fut à la base de nombreuses prophéties khmou durant les derniers siècles[344]. Enfin, l'insistance sur les tubercules est justifiée par le fait que ce serait la nourriture originelle des Khmou et l'aliment qui précéda le riz dans l'histoire de l'humanité : en d'autres termes, un signe de l'antériorité des Khmou dans l'espace national.

Bref, les organisateurs de cette « tradition inventée » ouvrent par celle-ci – et selon une modalité légitime – un espace de mobilisation : l'expression de l'ethnicité est en effet ici associée à des revendications du groupe vis-à-vis de la société nationale, ou plus globalement à une volonté de reconnaissance par celle-ci. Cette mobilisation tient à ce que les Khmou étaient autrefois considérés par les Lao comme des voisins « sauvages », au même titre que les populations des hautes terres l'ont été par les anciens royaumes dynastiques des vallées, dans tout le Sud-Est asiatique[345]. Vivant parfois à proximité des anciens grands centres politiques (comme Louang Prabang), les Khmou ont constitué pour ceux-ci un espace social périphérique stigmatisé – une stigmatisation qui s'est toujours accompagnée d'ambivalence, néanmoins[346]. De nos jours encore, on entend souvent des commentaires désobligeants sur la timidité, la paresse ou le manque d'initiative des Khmou. « De toute façon, même si on leur donne des terres, ils ne vont pas les cultiver mais les

[342] Sprenger, 2009.
[343] Sprenger, 2008 : 88.
[344] Les traditions orales khmou présentent Cheuang comme un héros civilisateur vaincu suite à la trahison de son épouse, un récit qui est interprété en termes de défaite historique des Khmou par rapport aux groupes tai-lao. La référence à ce héros et à son retour imminent mobilisa les Khmou lors des « guerres de Cheuang » (*seuk Cüang)* à la fin du XIXe siècle – notamment à Xieng Khouang – mais aussi lors de millénarismes de type « cargo » entre les années 1940 et 1970 (Frank Proschan, « Cheuang in Khmhu folklore, history and memory », 1998).
[345] Évrard, 2006 : 77 ; Scott, 2009.
[346] Évrard, 2006 : 77, 2008 ; Sprenger, 2009 : 942.

revendre », disait un Tai Dam de Thongnamy en parlant des revendications foncières de Khmou. Réciproquement, les Khmou se plaignent du statut inférieur dans lequel ils sont tenus au sein de la nation. Le *boun greh*, en respectant la grammaire du multiculturalisme d'État (« *pasason lao banda phao* », « peuple multi-ethnique laotien ») donne une voix à un segment discriminé de la nation – ceci par le truchement de ses élites.

Signalons enfin rapidement que le *boun greh* ne suscite pas l'adhésion générale des Khmou. Bounthai, par exemple, le critique comme étant une invention de politiciens qui n'auraient rien compris aux rituels khmou, ce qu'il se fait fort de démontrer en montrant l'aspect « bricolé » de la cérémonie laquelle, selon lui, mélangerait inopportunément des fragments de rituels distincts. Vilaiphone, qui fut pourtant une des organisatrices du *boun greh* de Nam Deua, le rejoignit sur ces points en cours de discussion, comme si elle pouvait vivre ce rite positivement sur la scène publique et lui nier sa légitimité en privé. Ces affirmations successives ne tiennent pas à un quelconque opportunisme selon le contexte de la discussion : elles reflètent bien plutôt une situation de « disémie », soit une tension entre « the official auto-presentation and what happens in the secret of collective introspection »[347], pour reprendre les termes de Michael Herzfeld[348].

5 - Noël adventiste

Une quatrième vignette ethnographique nous déplace vers la scène chrétienne. Nous n'avons pas étudié systématiquement la question du christianisme au Laos, qui est un sujet trop délicat. Mes interlocuteurs lao ont souvent évoqué avec conviction le fait que les chrétiens au Laos feraient un pacte contre l'État lors de leur conversion, ce qui nourrit prudence, voire hostilité à leur égard. Ainsi mon hôte lao à Thongnamy, le vice-chef du village, m'accompagnait lors du *greh* célébré chez Loung Bounthai ; il se plaignit, une fois que nous fûmes rentrés à la maison, de ces Khmou chrétiens qui sont des ennemis de l'État et me demanda de ne plus fréquenter ces personnes. Ce malaise apparaît bien dans l'introduction d'un ouvrage publié par le Front national d'édification à propos des questions religieuses :

> « Les questions religieuses, de notre point de vue, constituent notre préoccupation principale comme source potentielle de conflit. Il ne s'agit pas d'un conflit antagoniste, mais d'un qui pourrait être résolu de manière pacifique. Dans une société multi-ethnique exposée à des ingérences extérieures et à de nombreuses religions, ces questions peuvent facilement conduire à de nombreux problèmes. Ces questions peuvent être utilisées à des fins politiques et économiques, les problèmes religieux devenant alors le principal facteur de violence. Nous considérons que de tels problèmes sont domestiques, mais il y a souvent des interférences extérieures. Notre gouvernement tente toujours de résoudre nos propres problèmes sans intervention extérieure ou militaire. »[349]

[347] « L'auto-présentation officielle et ce qui se passe dans le secret de l'introspection collective ».
[348] Herzfeld, 2007 : 17.
[349] D'après Maha Khampeuy Vannasopha, *Religious Affairs in Lao P.D.R.*, Vientiane, 2005 : 6.

D'un point de vue démographique, le christianisme ne représente pourtant pas un phénomène important au Laos. Si l'on se base sur un récent rapport de l'ONU, il y aurait environ 100 000 chrétiens évangéliques, 40 000 catholiques et 2 000 adventistes, soit au total 2 % de la population laotienne[350]. À noter que ce chiffre varie fortement d'un groupe ethnique à un autre car, selon une source évangélique[351], 6 % des Khmou (soit 40 000 personnes) seraient chrétiens (toutes Églises confondues) contre seulement 0,3 % de la population laotienne (soit moins de 10 000 personnes). Plusieurs Églises protestantes seraient présentes au Laos mais seules les Églises évangélique et adventiste sont reconnues officiellement[352].

Il est difficile de savoir jusqu'à quel point le christianisme des Khmou de Thongnamy est ancien ou non. Keosamone rapporte ainsi que son père était chrétien, et que lui-même, son frère Phonexay et sa sœur Vilaiphone pratiquaient leur religion quand ils s'installèrent à Thongnamy. Une responsable adventiste de l'agglomération de Pakkading leur expliqua cependant qu'ils ne pouvaient pas continuer à pratiquer sans avoir un pasteur (*achan*) officiel, tant et si bien qu'ils allèrent trouver le responsable de l'Église adventiste à Vientiane pour se faire enregistrer dans ce culte. Les adventistes du Septième jour constituent « l'Église du samedi » (*khana van sao*), jour où ils célèbrent leur culte. Son représentant à Thongnamy est Phonexay, mais son frère et sa sœur jouent aussi un rôle important dans l'Église. L'autre Église est celle « du dimanche » (*khana van athit*), qui correspond à l'Église évangélique laotienne. Elle est placée sous l'autorité de Khamtha et de son épouse Bounmy, qui ont réussi à construire une véritable église derrière leur maison grâce à l'aide d'autres chrétiens du Laos. Parmi les Khmou de Thongnamy, les évangéliques sont plus nombreux que les adventistes, ce qui s'explique sans doute en partie par une organisation plus poussée, ainsi que par des considérations pragmatiques : l'Église apporte une aide aux fidèles à travers la fourniture de médicaments ou de biens scolaires. Cette aide existe aussi du côté adventiste, mais elle est davantage organisée en interne par des cotisations quand un fidèle rencontre des difficultés.

J'ai personnellement eu l'occasion de suivre la célébration de Noël (*boun kritsamat*) à trois reprises : une fois chez les chrétiens évangéliques, le 30 décembre 2007, et deux fois chez les adventistes : le 30 décembre 2006 et le 5 janvier 2008. On remarque que la date du 25 décembre n'est pas respectée, et les explications données font état de contingences ou du fait que les responsables des Églises partent célébrer une première fois Noël à Vientiane. Je présenterai ici le Noël adventiste de janvier 2008, sur lequel je suis le mieux renseigné.

Noël fut organisé, comme l'année précédente, devant la maison de Vilaiphone, là même où eut lieu le repas de mariage de sa fille. L'on y accédait sous un portique de palmes surmonté d'une banderole de bienvenue. L'espace de la célébration, décoré de ballons et agrémenté d'une sono, avait été aménagé sous une grande bâche pour abriter les fidèles et les invités, soit une centaine de personnes. Des bancs étaient disposés pour accueillir le public, en vis-à-vis d'une table où s'assit tantôt Phonexay, le responsable local de l'Église, tantôt son frère Keosamone. Derrière cette table, un tissu imprimé de cœurs et décoré d'une croix fermait l'espace.

[350] United Nations General Assembly, *Report of the Special Rapporteur on freedom or religion or belief, Asma Jahangir. Mission to the Lao People's Democratic Republic* 2010 : 8.
[351] Voir la page http://www.joshuaproject.net/countries.php?rog3=LA du site « Joshua Project », qui recense à des fins de prosélytisme les populations les moins évangélisées de par le monde.
[352] United Nations General Assembly, 2010 : 11.

Pendant leurs interventions – qui se faisaient en lao, sauf mention contraire dans la description qui suit – les orateurs se tenaient face au public, sur l'espace entre la table et les bancs. Un banc à gauche du public accueillait les autorités du village.

Le représentant de l'Église adventiste au Laos, Bounprany Vannady, arriva de Vientiane vers 10 heures, avec deux autres responsables. Peu avant 11 heures, Vilaiphone, accompagnée par son mari au banjo, entonna un chant en l'honneur de Dieu, en khmou. L'animateur de la cérémonie, un jeune Hmong vêtu d'un costume ethnique, arriva avec retard. Il remercia les chefs de village de Thongnamy Neua et Thongnamy Tai, les autres autorités villageoises présentes (la présidente de l'Union des femmes, un milicien du village et un membre du Front lao d'édification nationale), enfin les trois responsables de l'Église et toutes les personnes présentes. On applaudit. Vilaiphone et cinq autres femmes chantèrent un chant de grâce au seigneur, en khmou. Son frère Phonexay adressa ensuite en lao une prière à Dieu (*Phachao*) pour qu'il protège et comble de ses bienfaits toutes les personnes présentes, qu'elles soient chrétiennes, bouddhistes ou d'une autre religion. Les fidèles joignirent leurs mains pour la prière et fermèrent les yeux jusqu'à l'« amen » final. Vilaiphone entonna alors au micro d'autres chansons, en lao, rendant grâce à Dieu. À sa demande, les personnes de l'assemblée battaient des mains pour l'accompagner. À l'occasion d'un autre chant enjoignant de tout offrir à Jésus, un petit sac fut mis en circulation parmi l'assistance pour la quête. L'animateur hmong précisa que chacun, chrétien ou non, pouvait contribuer, mais que ne rien offrir ne constituait aucunement un problème. Il fit ensuite une prière en hmong, que les fidèles suivirent comme la précédente. Phonexay reprit la parole pour répéter que si certaines personnes n'avaient rien offert à la quête, cela ne posait pas de problème et que Dieu protègerait et comblerait toutes les personnes présentes, qu'elles soient chrétiennes, bouddhistes ou « animistes » (*sasana phi*). L'animateur hmong proposa d'entonner une chanson en hmong, s'excusant de ce que lui et les siens ne maîtrisaient pas assez bien le lao pour chanter dans cette langue. Huit jeunes filles en costume hmong et cinq jeunes hommes l'accompagnèrent sur la scène pour chanter.

Après cette chanson, Bounprany Vannady, la Bible à la main, se présenta puis introduisit ses deux collaborateurs ainsi que sa femme et son enfant. On l'applaudit. Il se dit très content que les chrétiens des deux villages de Thongnamy soient réunis pour la circonstance et que les deux chefs de village soient présents eux aussi, ce qui facilitait la célébration. Il demanda qu'on les applaudisse. Cette date, tardive il est vrai, permettait selon lui de célébrer à la fois Noël et la nouvelle année « occidentale » ou civile. Il souhaita une bonne année à l'assemblée, puis se plaignit que le public n'avait pas répondu assez fort : il leur fit recommencer l'exercice, ce qui engendra rires et bonne humeur. Il dit qu'il expliquerait deux choses importantes. Il s'appesantit d'abord sur la signification de Noël : c'est la célébration de la venue du Christ sur terre, il y a 2008 ans, pour la rédemption des péchés (*bapkam*) de l'humanité, afin que les hommes accèdent à la vie éternelle. Noël ne se fête pas avec de l'alcool ni de la nourriture, mais bien par le cœur.

Puis, il entreprit d'expliquer comment s'attirer la bénédiction divine (*pha phon*). Il demanda que les gens dans l'assemblée souhaitant obtenir le bonheur lèvent la main, ce que beaucoup firent. Faire des vœux de bonheur est, dit-il, une tradition au Laos et dans d'autres pays, que ce soit lors des anniversaires ou des mariages, comme ce fut le cas lors de l'union d'Isaac et de Rebecca. Mais comment obtenir cela de Dieu, qui se trouve au ciel ? Pour ce faire, il conseille de tout d'abord

lire et étudier la Bible, dans laquelle tout est dit. Il sortit un billet de 20 000 kip (environ deux euros) et expliqua qu'il le donnerait à celui qui saurait se souvenir de ses enseignements. La seconde chose est de respecter Dieu et les prescriptions qu'il donne, car il ne suffit pas de prier. Troisièmement, les chrétiens doivent être honnêtes, vis-à-vis de leur famille, vis-à-vis de l'État, vis-à-vis de Jésus. Par exemple, les chrétiens qui ont promis de lire la Bible avant le petit-déjeuner, ou d'aller à l'église tous les samedis, doivent respecter leur engagement. De même, ils doivent se joindre aux activités des autorités pour développer le pays.

Il remercia les autorités, les chrétiens, les personnes venues assister au culte. Il leur souhaita de bonnes choses : que les paysans aient de bonnes récoltes, que les employés de l'État aient de bons salaires et un poste élevé, que les commerçants fassent de bons bénéfices, et plus généralement, que chacun soit heureux et plus fort. Il demanda ensuite si quelqu'un dans l'assemblée se souvenait de ses trois enseignements. Il montra à nouveau le billet de 20 000 kip et demanda à Phonexay et Keosamone de constituer le jury du concours. La première personne qui répondit fut un homme à moitié saoul : il se leva et répondit que les trois éléments de la réponse étaient les *Lao Loum*, *Lao Theung* et *Lao Soung* – les trois grands ensembles ethniques de la nation. Tout le monde rit bien fort. Puis un jeune Hmong se leva à son tour et donna la réponse. Il reçut le billet.

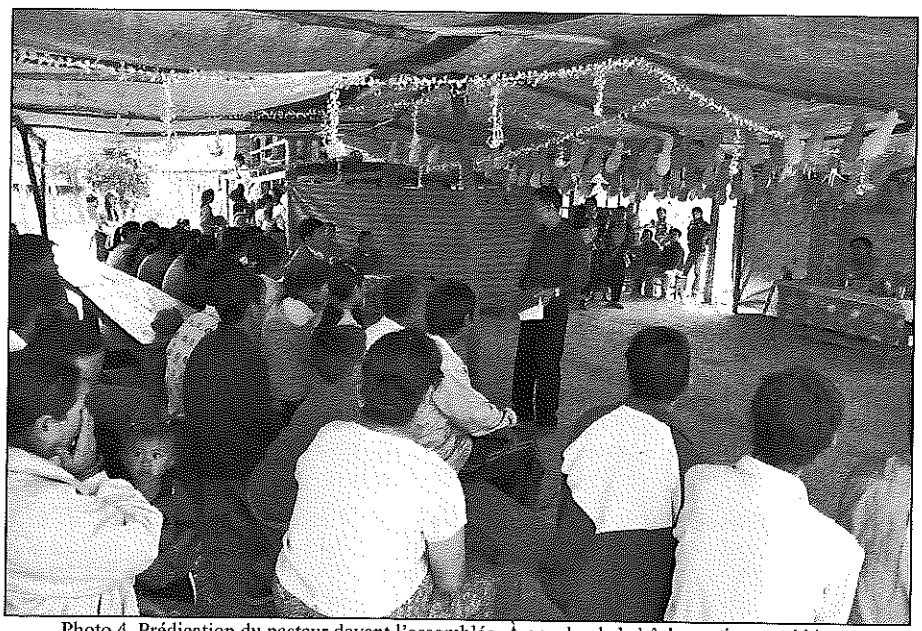

Photo 4. Prédication du pasteur devant l'assemblée. À gauche de la bâche en tissu rayé blanc et bleu, se trouve le banc des autorités villageoises.

Phonexay demanda que l'on applaudisse les autorités du village. L'animateur hmong remercia Bounprany pour ses enseignements, puis la cérémonie embraya à nouveau sur des chants. Trois jeunes femmes khmou, portant cravate sur chemisier blanc, chantèrent un chant sur Dieu et le sourire (« Dieu est dans le sourire, le sourire nous permet de nous comprendre », *Nyim nan mi Phacao, nyim hao kaocaikan*)] ; six petits enfants chantèrent « Nous ne reviendrons pas [du christianisme vers les pratiques anciennes] » (*Bo kap khün leo*) ; à ces chansons en lao succéda une chanson en khmou par des enfants d'âge intermédiaire, qui s'accompagnaient de nombreux gestes démonstratifs, puis une chorégraphie de style lao exécutée par les trois jeunes femmes déjà citées, sur l'air de « *sip ha pi* », une célèbre chanson lao à propos de l'exil des Tai Dam. Ce fut alors au tour des jeunes Hmong de se produire : tout d'abord, sept jeunes femmes en tenue ethnique dansèrent tandis qu'une huitième chantait, accompagnée par une mélodie sur synthétiseur. Pour une seconde danse, plus rythmée, elles furent rejointes par sept jeunes hommes hmong.

Après une troisième danse des jeunes Hmong, Phonexay reprit la parole pour introduire son frère Keosamone qui devait dresser le bilan des activités de l'année. Celui-ci, après avoir remercié les autorités, lut son rapport en commençant très officiellement par la référence à la République démocratique populaire lao, puis en annonçant les effectifs de l'Église dans le village. Les membres avaient bien suivi les règles de Jésus, du gouvernement et du Front lao d'édification nationale, ceci aux niveaux du village, du district, de la province et du pays. Parmi les réalisations de l'année, il signala que les chrétiens n'avaient pas eu de conflit avec les membres des autres religions et qu'ils avaient d'ailleurs aidé les bouddhistes pour l'entretien de la pagode ; ils ont d'autre part aidé les autorités villageoises en achetant pour elles des haut-parleurs et un micro. Parmi les mauvais points, il signala que la solidarité avec les autres religions aurait pu être plus poussée ; que certains chrétiens n'avaient pas bien respecté les préceptes de leur religion en consommant de l'alcool ou en ne lisant pas la Bible ; enfin que les adventistes ne disposaient pas de lieu de culte et qu'ils priaient donc à la maison. Il demanda aux autorités, particulièrement du Front lao d'édification nationale, de les aider à obtenir un lieu de culte décent. Il remercia successivement les autorités du village, celles de l'Église, les chrétiens et toutes les personnes venues à la fête. Il souhaita de bonnes choses à tout le monde d'ici l'année 2020, avant laquelle le gouvernement prévoit d'éradiquer la pauvreté.

L'animateur hmong invita le chef de Thongnamy Tay à s'exprimer. Celui-ci souligna que les multiples religions coexistaient sans problème dans le village – « nous sommes tous Laotiens et nous sommes solidaires (*samakhi*) » – puis adressa ses meilleurs vœux à tous. L'animateur fit venir ensuite le chef de village de Thongnamy Neua. Celui-ci, un Hmong, expliqua qu'il tentait de participer à toutes les cérémonies du village. Les membres des différentes religions présentes à Thongnamy – animistes, chrétiens évangéliques et adventistes, bouddhistes ou autres – ont de bonnes relations entre eux. Il s'était personnellement rendu au Noël célébré par les évangéliques : il regrettait d'ailleurs que ces derniers ne soient pas venus plus nombreux au Noël des adventistes, alors que les animistes étaient là en nombre (il y avait aussi beaucoup de voisins des Khmou, surtout des Tai Phouan bouddhistes). Les membres des différentes religions doivent entretenir de bonnes relations entre eux et faire preuve de solidarité sans distinction, rappela-t-il. Ils doivent respecter les politiques du gouvernement et participer aux activités qui prennent place au village ou à un niveau supérieur. Les prohibitions religieuses ne

peuvent empêcher de suivre les consignes du gouvernement, comme lorsqu'il faut fournir de jeunes recrues pour l'armée, par exemple. Les religions doivent se respecter mutuellement, ne pas se dénigrer. Chacun peut choisir sa religion comme le stipulent les droits de l'homme (*sitthi manout*). Il termina en s'excusant des erreurs qu'il avait pu commettre en prenant la parole et adressa ses bons vœux à toutes les personnes présentes.

Phonexay et l'animateur hmong remercièrent les deux chefs et leur demandèrent de les avertir à l'avenir des éventuelles erreurs qu'ils commettraient. Après une dernière chanson de Vilaiphone (en khmou), puis une autre menée par l'animateur hmong (en lao), Bounprany dirigea la prière finale et adressa ses meilleurs vœux à chacun. Il était treize heures. Les gens se dispersèrent, mais une cinquantaine de personnes (les autorités du village et de l'Église ainsi que de nombreux fidèles) restèrent pour participer à un repas dans la maison de Vilaiphone.

La fête de Noël est clairement distincte de toutes les cérémonies précédemment évoquées : elle est très axée sur les discours et la parole. À l'inverse, les gestes rituels sont rares et peu démonstratifs : la prière se fait visage baissé, yeux fermés, de façon intériorisée. Les danses ne relèvent pas proprement du domaine rituel (elles sont semblables à celles observables en d'autres occasions festives), sinon par leur message. Notons aussi l'absence d'objets rituels qui focaliseraient l'action : il n'y a ici rien de semblable au *pha khouan* ou aux poteaux rituels des cérémonies déjà présentées.

Ceci étant dit, la fête de Noël est marquée par des interactions plus denses et plus symétriques que dans les autres cérémonies. Les fidèles sont invités à participer au culte, et le pasteur utilise des techniques d'animation qui sont apparues lors des trois célébrations observées. Par exemple, on chauffe le public en lui demandant de répondre avec plus d'emphase aux bons vœux de Noël adressés par le célébrant ; on l'invite à lever la main pour répondre à des questions rhétoriques (« voulez-vous accéder au bonheur ? ») ; enfin, on lui demande de battre des mains pour accompagner la musique, ou d'applaudir les autorités. Le sermon réalisé par Bounprany était très pédagogique et se termina par un petit concours ouvert à tous pour récompenser le « bon élève » qui aurait retenu la leçon. Bref, on attend ici un engagement personnel des fidèles, conformément à l'ethos protestant. Il n'y a pas complète délégation à un maître de culte : les fidèles sont théoriquement sur pied d'égalité, et les femmes ainsi que les enfants semblent occuper une place importante dans l'Église, par contraste avec les autres religions. Bounmy et Vilaiphone semblent à Thongnamy jouer un rôle de « chef » religieux, plus encore que le mari (Khamtha) ou que le frère (Phonexay), qui sont pourtant les responsables attitrés du culte ; le sermon du Noël évangélique auquel j'ai assisté était mené par une jeune chrétienne très charismatique de Paksan, le chef-lieu de la province de Bolikhamxay. Les enfants, y compris les plus petits, sont eux aussi mis à l'honneur et amenés à se manifester sur scène.

Le niveau de connaissance de la théologie et des préceptes chrétiens est élémentaire. La Bible n'est disponible qu'en lao et les fidèles ne sont guère versés dans la lecture : sur les trois cultes observés, d'ailleurs, un seul donna lieu à une lecture de la Bible. Lors du Noël de décembre 2006, Keosamone a posé au pasteur venu de Vientiane une question à propos de la conception virginale de Marie, disant qu'il n'arrivait pas à comprendre ce fait ; le pasteur fut bien en mal de répondre et synthétisa plutôt la Bible depuis Adam et Ève jusqu'au Christ. En d'autres termes, si

la parole est au cœur du dispositif rituel – qui cumule sermons, prières, chansons, discours – la connaissance des écritures saintes est fort limitée.

Les chrétiens khmou de Thongnamy ne se caractérisent certainement pas par leur rigorisme, contrairement à ce que l'on observe dans d'autres milieux protestants émergents où les fidèles rompent nettement avec leurs anciennes pratiques religieuses ainsi qu'avec des attitudes jugées inconvenantes suite à leur conversion[353]. Nous avons déjà noté la participation en masse des Khmou de Thongnamy au *greh* chez Bounthai, signalant au passage que même Phonexay, le représentant de l'Église adventiste à Thongnamy, participait aux *sou khouan* – une forme de culte aux esprits inconciliable avec l'orthodoxie évangélique. Il était cocasse d'entendre Keosamone, lors de son rapport annuel pour l'Église, regretter publiquement que les chrétiens prennent de l'alcool, lui qui ne respecte pas le moins du monde cette prescription. Sous cet angle, les chrétiens évangéliques semblent un peu plus rigoureux que les adventistes, sans doute sous l'influence de Bounmy, la seule chrétienne que j'aie entendue initier des discussions à contenu religieux dans des contextes de la vie quotidienne.

Le caractère multiethnique du culte est prononcé. De fait, tant chez les adventistes que chez les évangélistes, Noël est le lieu d'expression d'un christianisme dépassant les frontières ethniques. Lors des trois Noël auxquels j'ai assisté, les pasteurs invités étaient lao ou hmong ; les fidèles étaient hmong et khmou. Il s'agit d'une caractéristique fondamentale de ces cultes, qui est systématiquement mise en avant par l'usage des costumes traditionnels[354] et la succession de prières et de chants en trois langues. La présence des Hmong lors des cérémonies adventistes ou évangéliques organisées par les Khmou est doublée d'un mouvement symétrique lors des célébrations organisées par ces Églises chez les Hmong du nord du village. Cet aspect multiethnique qui se manifeste par des danses et des vêtements correspond au discours de l'État sur la solidarité et la mosaïque culturelle du Laos. Une telle démonstration semble destinée tant aux responsables officiels présents – les chrétiens confirment leur adhésion à la grammaire de l'État pour obtenir la reconnaissance des autorités[355] – qu'aux fidèles eux-mêmes, qui ont de fait assimilé cette grammaire. Sur ce plan, Noël se distingue par rapport aux célébrations bouddhiques, dont le caractère multiethnique se réduit davantage à un exercice de figuration[356], et par rapport aux cultes locaux aux esprits dont l'horizon est limité à la communauté familiale ou villageoise. Les Khmou semblent jouer sur ce caractère multiethnique pour s'afficher comme affranchis des ancrages communautaires : ils peuvent se prévaloir de dépasser ces frontières (tout en les mettant en scène), d'autant plus qu'ils évoquent régulièrement des coreligionnaires étrangers ou la possibilité de stages de formation dans les pays voisins, s'inscrivant ainsi dans une communauté imaginée qui dépasse les frontières ethniques et nationales.

---

[353] Birgit Meyer, « Make a Complete Break with the past. Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse », 1998 ; Joël Noret, « De la conversion au basculement de la place des morts. Les défunts, la personne et la famille dans les milieux pentecôtistes du Sud-Bénin », 2004 ; André Mary, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*, 2009.

[354] Lors du Noël évangélique, de jeunes Khmou portaient les tenues confectionnées par Bounmy que j'ai présentées à propos du *boun greh*.

[355] On remarquera la flatterie dont les responsables de ces Églises entourent les autorités politiques au cours du culte, tandis que les engagements au respect des décisions de l'État sont répétés plus d'une fois. Le statut précaire du christianisme explique cette attitude.

[356] Lors des défilés du carême bouddhique à Vientiane, des jeunes filles sont parées des costumes des trois grands ensembles ethniques du pays, *Lao Loum*, *Lao Theung* et *Lao Soung* (Petit, 2008b)

C'est dans ce sens qu'on peut parler d'un aspect « moderne » du christianisme des Khmou, qui voient cette nouvelle religion comme une évolution au sens fort du terme : « Nous ne reviendrons pas [aux anciens cultes animistes] », chantaient les enfants durant Noël. Les Khmou de Thongnamy ont vécu, depuis leur déplacement en 2000 et sans doute depuis plus longtemps déjà, un changement brutal, qui a radicalement transformé leurs points de repère. S'implanter à Thongnamy correspond à l'entrée dans une « modernité insécurisée » pour reprendre l'expression de Pierre-Joseph Laurent[357] en contexte africain, et la communauté chrétienne a constitué dans ce contexte un nouvel espace d'intégration, offrant de nouveaux points de repère, de nouvelles valeurs, dans un espace social qui s'est élargi au terme du processus de la migration.

L'adhésion au christianisme doit se comprendre aussi dans la perspective de rapports interethniques, même si elle prétend les dépasser. On peut en effet se demander pourquoi les Khmou de Thongnamy ne se convertissent pas plutôt au bouddhisme, ce qui leur permettrait d'obtenir les bénéfices de l'ancrage dans une religion universelle sans les désagréments liés au statut délicat du christianisme. De telles conversions au bouddhisme sont d'ailleurs attestées. Olivier Évrard rapporte des situations où la taïsation de Khmou et leur conversion au bouddhisme « n'entraîne(ent) pas nécessairement la disparition des « frontières » ethniques mais contribue à les transformer par l'invention de nouveaux marqueurs d'identité »[358]. À l'inverse, Marieke Charlet[359] rapporte que les quelques familles khmou du village (lao) de Phatang converties au bouddhisme abandonnent leur langue et nient leur identité khmou en se déclarant *Lao Loum*, espérant ainsi effacer ce stigmate identitaire. Sans doute la différence entre ces deux cas tient-elle à ce qu'Olivier Évrard décrit la situation de Khmou vivant dans des régions où ils restent majoritaires, alors que les familles khmou de Phatang sont dans une situation critique de minorité. Les Khmou de Thongnamy sont plus proches de ce second contexte, mais dans leur cas, l'adhésion au christianisme sous l'autorité de fortes personnalités rend improbable l'effacement de la frontière ethnique avec les Lao. Le christianisme pourrait être ici, si l'on adopte la perspective de Barth[360] sur la construction des frontières ethniques, un facteur diacritique qui permet le maintien d'une frontière là où d'autres marqueurs cultuels ont perdu leur pertinence. Non seulement la frontière ethnique avec les Lao est maintenue de la sorte, mais encore les Khmou se redéfinissent dans le cadre d'une religion universelle, c'est-à-dire de même rang que le bouddhisme. Ainsi, ils évitent leur englobement aux marges d'un bouddhisme qui, historiquement dominé par les Lao, prolongerait leur subordination hiérarchique par rapport à ces derniers, une situation que connaissent les Rmét périurbains décrits par Sprenger[361]. Ceci permet peut-être de mieux comprendre les craintes des Lao quant au développement du christianisme parmi les minorités.

[357] Pierre-Joseph Laurent, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, 2003.
[358] Évrard, 2008 : 548.
[359] Marieke Charlet, « Développement économique et relations interethniques dans deux villages du nord du bassin de Vang Vieng au Laos », 2008.
[360] Barth, 1969.
[361] Sprenger, 2008 et 2009.

Conclusion

Avant de tirer des conclusions au terme de ce parcours, quelques précautions s'imposent. Faute d'un véritable corpus d'études sur les villages multiethniques, il est difficile de savoir jusqu'à quel point la situation de Thongnamy est représentative ou non, d'autant plus que ces villages diffèrent selon les groupes en présence, selon l'ancienneté de la situation de mixité, selon les éventuelles conversions à de nouvelles religions, etc.

Ces limites étant posées, tentons une montée en généralité. Les quatre études fournissent un bel exemple de la capacité de cohabitation de registres religieux ou cérémoniels différents. On ne peut ici parler d'un système religieux unique, fondé sur des représentations et des pratiques intégrées. La situation de mixité ethnique, de contact direct avec la « majorité » lao, d'interactions plus fréquentes avec les représentants de l'État – et partant, avec la rhétorique de la nation multiculturelle – mais aussi avec les représentants de l'Église, tous ces éléments, donc, démultiplient les systèmes de référence des Khmou.

Les rituels anciens, liés notamment à la culture du riz des essarts, tels que décrits par Souksavang Simana et Olivier Évrard[362] n'occupent plus la place qui était la leur dans les villages dont les Khmou sont originaires : il serait intéressant d'analyser le discours des Khmou sur ce déclin, dont ils n'ont pas été les spectateurs passifs[363]. L'ancien système rituel continue néanmoins à exister à travers certaines manifestations. On l'a vu à propos du *greh* familial. D'autres exemples pourraient être donnés : Keosamone dit ainsi qu'il faut toujours cultiver du riz noir parmi le riz blanc, pour faire fuir les *phi* (esprits) qui le prennent pour des excréments. Non seulement ces références ne sont pas éradiquées mais encore elles sont valorisées dans les discussions plus privées.

Mais les Khmou de Thongnamy se sont aussi saisi de registres cérémoniels et rituels plus en phase avec le nouveau monde de la route 13 : celui de l'ethnie majoritaire lao, celui du multiculturalisme d'État et celui de l'universalisme chrétien. Il y a beaucoup de pragmatisme dans cette attitude, mais aucun de ces registres n'est un simple « masque ». Au contraire, les Khmou semblent ici semblables à cet « homme pluriel » que décrit Bernard Lahire[364], ce par quoi le sociologue renvoie à la capacité des acteurs qui ont connu des socialisations multiples de se référer à des univers de sens différents, selon le contexte. Il est ainsi possible d'appeler les âmes ou les bénédictions selon des modalités fort différentes selon les circonstances ; de professer le christianisme et de rendre un culte aux esprits ancestraux ; de mettre en scène la solidarité ethnique selon les canons officiels et de célébrer l'entre-soi communautaire selon des gestes plus anciens. La situation qui est apparue dans cette étude évoque l'image d'un palimpseste ou d'une stratigraphie où les symboles et les logiques se superposent plutôt qu'ils ne se remplacent.

[362] Souksavang, 2003, et Évrard, 2006.
[363] Sprenger, 2006.
[364] Bernard Lahire, *L'Homme pluriel : Les ressorts de l'action*, 1998.

Bibliographie

ALDEN Chris, LARGE Daniel et SOARES DE OLIVEIRA Ricardo (éds), *China Returns to Africa. A Rising Power and a Continent Embrace*, Londres, Hurst Publishers Ltd, 2008.

ANDERSON Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Londres-New York, Verso, 1991 [1983].

ANOTHAI CHANTALASY, LINTZMEYER Florian, ROCK Florian, BOUAKHAM SOULIVANH, PHOUNSAVATH SOUPHIDA, *Study on Land Markets in Urban and Rural Areas of Lao PDR*, March, Land policy study n° 2, Vientiane, GTZ, 2005.

ASIAN MIGRANT CENTER et MEKONG MIGRATION NETWORK, *Migration: needs, issues and responses in the GMS, A Resource Book*, Hong Kong, Clear-Cut Publishing, 2002.

AVANZA Martina et LAFERTÉ Gilles, « Dépasser la "construction des identités" ? Identification, image sociale, appartenance », *Genèses*, 61, décembre 2005, p. 134-152.

BAIRD Ian et SHOEMAKER Bruce, « Unsettling Experiences: Internal Resettlement and International Aid Agencies in Laos », *Development and Change* 38 (5), 2007, p. 865-888.

BAIRD Ian, BARNEY Keith, VANDERGEEST Peter et SHOEMAKER Bruce, « Internal Resettlement in Laos », *Critical Asian Studies* 41 (4), 2009, p. 605-614.

BARBER Martin, « An Urban Village in Vientiane », *in* M. Barber et A. Doré (éds), *Sangkhom Khady San*, Colloque des chercheurs en Sciences humaines à Luang Prabang, Vientiane, Vithagna, 1974*a*, p. 19-24.

—, « "Urbanisation" and religion in Laos - a comparative study », *in* M. Barber et A. Doré (éds), *Sangkhom Khady San*, Colloque des chercheurs en Sciences humaines à Luang Prabang, Vientiane, Vithagna, 1974*b*, p. 45-58.

BARTH Fredrik (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries. The social organization of culture difference*, Oslo, Universitetsforlaget, 1969.

BAYLY Susan, *Asian Voices in a Postcolonial Age. Vietnam, India and Beyond*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

BOUNLEAM SISOULATH, *Vientiane, stratégies de développement urbain. Processus et acteurs de l'urbanisation dans la capitale de la République démocratique populaire lao*, thèse de doctorat de géographie et pratiques du développement, Université Paris-X Nanterre, non publié, 2003.

BOUNTHAVY SISOUPHANTONG et TAILLARD Christian, *Atlas of Laos - The Spatial Structures of Economic and Social Development of the Lao People's Democratic Republic*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2000.

BOURDIEU Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.

BOUTÉ Vanina, « Des gardiens des confins aux bâtisseurs des plaines : parcours d'une population tibéto-birmane du Nord-Laos », *Moussons* (8), 2005, p. 35-60.

—, « Culte aux esprits et bouddhisme chez les Phounoy du Nord-Laos », *in* Yves Goudineau et Michel Lorrillard (éds), *Recherches nouvelles sur le Laos*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2008, p. 579-93.

—, *En miroir du pouvoir. Les Phounoy du Nord Laos : ethnogenèse et dynamiques d'intégration*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2011.

BOWIE Katherine A., « Unravelling the Myth of the Subsistence Economy: Textile Production in Nineteenth-century Northern Thailand », *Journal of Asian Studies*, vol. 51, n° 4, 1992, p. 797-823.

—, « Assessing the Early Observers: Cloth and The Fabric of Society in 19th Century Northern Thai Kingdoms », *American Ethnologist*, vol. 20, n° 1, 1993*a*, p. 138-158.

—, « Trade and Textiles in Northern Thailand: A Historical Perspective », *in* Songsak Prangwatthanakun (éd.), *Textiles of Asia: A Common Heritage*, Chiang Mai, Centre for the Promotion of Arts and Culture, Chiang Mai University, and Office of the National Culture Commission, Ministry of Education, 1993*b*, p. 180-200.

BROCHEUX Pierre et HÉMERY Daniel, *La colonisation ambiguë*, Paris, La Découverte, 2001.

BROWN MacAlister et Zasloff Joseph J., *Apprentice Revolutionaries: The Communist Movement in Laos, 1930-1985*, Stanford, Hoover Institution Press-Stanford University, 1986.

CASTLE Timothy, *At War in the Shadow of Vietnam: United States Military Aid to the Royal Lao Government, 1955-1975*, Columbia, Columbia University Press, 1993.

CHAMBERLAIN James, *Participatory Poverty Assessment*, Vientiane, Asian Development Bank - National Statistics Center, 2001.

CHAMBERLAIN James, *Poverty Participatory Assessment II 2006*, Vientiane, Asian Development Bank - National Statistics Center, 2007.

CHARLET Marieke, « Développement économique et relations interethniques dans deux villages du nord du bassin de Vang Vieng au Laos », *Aséanie*, 21, 2008, p. 89-114.

CHARRAS Muriel et PAIN Marc (éds), *Spontaneous settlements in Indonesia: Agricultural pioneers in Southern Sumatra*, Paris, ORSTOM, 1993.

CHAYPET SAYARATH, *Vientiane, portrait d'une ville en mutation*, Paris, Les cahiers de l'Ipraus-Éditions Recherches, 2005.

CHEESMAN Patricia, *Lao Textiles: Ancient Symbols/Living Art*, Bangkok, White Lotus, 1988.

—, *Lao-Tai Textiles: The Textiles of Xam Nuea and Muang Phuan*, Chiang Mai, Studio Naenna Co. Ltd., 2004.

CHEESMAN-NAENNA Patricia, *Costume and Culture: Vanishing Textiles of some of the Tai Groups in Lao P.D.R.*, Bangkok, Amarin Printing Group, 1990.

CHEN Jian, « China's involvement in the Vietnam War, 1964-69 », *The China Quaterly*, 142, 1995, p. 356-387.

CHRISTIAN Michel et DROIT Emmanuel, « Écrire l'histoire du communisme : l'histoire sociale de la RDA et de la Pologne communiste en Allemagne, en Pologne et en France », *Genèses*, 61, 2005, p. 118-133.

CLÉMENT-CHARPENTIER Sophie, CLÉMENT Pierre, GOLDBLUM Charles, BOUNLEUAM SISOULATH, TAILLARD Christian (éds), *Vientiane, architectures d'une capitale. Traces, formes, structures, projets*, Paris, Éditions Recherches-IPRAUS, 2010.

COHEN Paul T., « The post-opium scenario and rubber in northern Laos: Alternative Western and Chinese models of development », *International Journal of Drug Policy*, vol. 20, n° 5, 2009, p. 424-430.

COHN Bernard S. et DIRKS Nicholas B., « Beyond the Fringe: The Nation State, Colonialism, and the Technologies of Power », *Journal of Historical Sociology*, 1 (2), 1988, p. 224-229.

CONBOY Kenneth (avec James MORRISON), *Shadow War: The CIA's Secret War in Laos*; Boulder CO, Paladin Press, 1995.

CONDOMINAS Georges, « Essai sur l'évolution des systèmes politiques thaïs », *in* Georges Condominas, *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion, 1980, p. 259-316.

CONDOMINAS George et POTTIER Richard, *Les Réfugiés originaires de l'Asie du Sud-Est*, Paris, La Documentation française, 1982.

CONDOMINAS Georges et GAUDILLOT Claude, *La plaine de Vientiane – Étude socio-économique*, Paris, Seven Orients, 2000 [1959].

CONNORS Mary, *Lao Textiles and Traditions*, Singapour, Oxford University Press, 1996.

CULAS Christian, « Origins of the Hmong in Laos and Siam in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries », *in* Jean Michaud (éd.), *Turbulent Times and Enduring Peoples: Mountain Minorities in the Southeast Asian Massif*, Richmond, Curzon Press, 2000, p. 29-50.

—, *Le messianisme hmong aux XIXe et XXe siècles. La dynamique religieuse comme instrument politique*, Paris, CNRS-Maison des sciences de l'homme, 2005.

DEUVE Jean, *La guerre secrète au Laos contre les communistes (1955-1964)*, Paris, L'Harmattan, 1995.

DEUVE Jean, *Le royaume du Laos, 1949-1965*, Paris, L'Harmattan (deuxième édition), 2003 [1984].

DOMMEN Arthur J., *Conflict in Laos: The Politics of Neutralization*, New York, Praeger, 1971 [1964].

—, *The Indochinese Experience of the French and the Americans*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

DONNAN Hastings et WILSON Thomas M., *Borders: Frontiers of Identity, Nation and State*, Oxford, New York, Berg, 1999.

DOUANGDEUANE BOUNYAVONG, BANDIT PATHOUVANH et CHANTONE CHANTACHIT, *Infinite Designs. The Arts of Silk*, Vientiane, LWU-SIDA, 1995.

DOUANGDEUANE BOUNYAVONG et VIENGKHAM NANTHAVONGDOUANGSY (éds), *Legends in the Weaving*, Khon Kaen, The Group for Promotion of Art and Textiles, 2001.

DROIT Emmanuel, « L'éducation en RDA ou la quête de l'homme socialiste nouveau (1949-1990) », *Histoire de l'éducation*, 101, 2004, mis en ligne le 15 novembre 2009, http://histoire education.revues.org/index723.html, téléchargé le 28 octobre 2010, p. 1-22 (pagination de l'édition électronique).

DUCOURTIEUX Olivier, *Du riz et des arbres. L'interdiction de l'agriculture d'abattis-brûlis, une constante politique au Laos*, Paris, Karthala, 2009.

DUIKER William J., *The Communist Road to Power in Vietnam*, Westview, Boulder, 1996.

—, *Ho Chi Minh*, Crows Nest, NSW, Allen & Unwin, 2000.

DWYER Mike, *Turning land into capital*, Vientiane, Working Group on Land Issue, 2007.

EVANS Grant, « "Rich Peasants" and Cooperatives in Socialist Laos », *Journal of Anthropological Research*, 44, n° 3, 1988, p. 229-250.

—, *Lao Peasants under Socialism and Post-Socialism*, Bangkok, Silkworm Books, 1990.

—, *The Politics of Ritual and Remembrance: Laos since 1975*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1998.

—, *Laos. Culture and Society*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1999.

—, « Transformation of Jinhong, Xishuangbaan, PRC », *in* Grant Evans, Hutton Christopher et Eng Kuah Khun (éds), *Where China Meets Southeast Asia. Social et Cultural Changes in the Border Regions*, Copenhague et Singapour, Nordic Institute of Asian Studies – Institute of Southeast Asian Studies, 2000, p. 162-182.

—, *A Short History of Laos: The Land in Between*, Sydney, Allen & Unwin, 2002.

—, « Minorités urbaines », *in* Yves Goudineau (éd.), *Cultures minoritaires du Laos: valorisation d'un patrimoine*, Paris, UNESCO, 2003, p. 215-218.

—, « Revival of Buddhist Royal Family Commemorative Ritual in Laos », *in* Pine Frances et João de Pina-Cabral (éds), *On the Margins of Religion*, New York, Berghahn Books, 2008, p. 115-134.

—, *The Last Century of Lao Royalty*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2009.

EVANS Grant, HUTTON Christopher et ENG KUAH Khun (éds), *Where China meets Southeast Asia. Social and Cultural Changes in the Border Regions*, Copenhague et Singapour, Nordic Institute of Asian Studies – Institute of Southeast Asian Studies, 2000.

ÉVRARD Olivier, « Relations interethniques et solidarités intraethniques : sens et actualité des sous-groupes khmou au Nord-Laos », *Aséanie* 11, 2003*a*, p. 39-72.

—, *La mise en œuvre de la réforme foncière au Laos : impacts sociaux et effets sur les conditions de vie en milieu rural*, Livelihood Support Programme, Rome, Organisation des Nations unies pour l'agriculture et l'alimentation (FAO), 2003*b*.

—, *Chroniques des cendres : Anthropologie des sociétés khmou et relations interethniques du Nord Laos*, Paris, IRD (coll. « À Travers Champs »), 2006.

—, « Atténuation et perpétuation des frontières ethniques : Notes sur la "taïsation" des populations khmou du Nord-Laos », *in* Yves Goudineau et Michel Lorillard (éds), *Nouvelles Recherches sur le Laos*, Paris, Publications de l'École française d'Extrême-Orient, 2008, p. 533-557.

ÉVRARD Olivier et GOUDINEAU Yves, « Planned resettlements, unexpected migrations and cultural trauma », *Development and Change* 35 (5), 2004, p. 937-962.

FALL Bernard B., « The Pathet Lao: A "Liberation" Party" », *in* Robert A. Scalapino (éd.), *The Communist Revolution in Asia: Tactics, Goals and Achievements*, Berkeley, University of California, 1965, p. 173-197.

FITZGERALD Charles-Patrick, *The Southern Expansion of the Chinese People*, Bangkok, White Lotus, 1972.

FORBES Andrew, « The Role of Hui Muslims in the Traditional Caravan Trade between Yunnan and Thailand », *in* Denys Lombard et Jean Aubin (éds), *Marchands et Hommes d'affaires asiatiques*, Paris, EHESS, 1988, p. 289-294.

FORBES Andrew et HENLEY David, *The Haw: Traders of the Golden Triangle*, New Zealand, New Zealandfilm House, 1997.

FORMOSO Bernard, « Alliance et séniorité. Le cas des Lao du nord-est de la Thaïlande », *L'Homme*, tome 30, n° 115, 1990, p. 71-97.

FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

—, « Of other spaces », *Diacritics*, 16/1, 1986, p. 22-27.

FRONT LAO D'ÉDIFICATION NATIONALE, *Les principaux documents importants du Congrès du Front*, Vientiane, Imprimerie du Comité central du front lao d'édification nationale (F.L.E.N.), 1980.

FULLER Harcourt, « *Civitatis Ghaniensis Conditor*: Kwame Nkrumah, symbolic nationalism and the iconography of Ghanaian money 1957 – the Golden Jubilee », *Nations and Nationalism*, 14 (3), 2008, p. 520-541.

FURUTA Motoo, « The Indochina Communist Party's division into three parties: Vietnamese Communist policy toward Cambodia and Laos, 1948-1951 », *in* Takashi Shiraishi et Motoo Furuta (éds), *Indochina in the 1940s and 1950s*, Ithaca, Cornell Southeast Asia Program, 1992, p. 143-163.

GAINSBOROUGH Martin, *Vietnam. Rethinking the State*, Londres et New York, Zed Books, 2010.

GAY Bernard, « Millenarian Movements in Laos, 1895-1936: Depictions by Modern Lao Historians », *in* Mayoury Ngaosrivathana et Kennon Breazeale (éds), *Breaking New Grounds in Lao History. Essays on the Seventh to Twentieth Centuries*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2002, p. 281-295.

GIEBEL Christoph, « Museum-Shrine Revolution and Its Tutelary Spirit in the Village of My Hoa Hung », *in* Hue Tam Ho Tai (éd.), *The Country of Memory. Remaking the Past in Late Socialist Vietnam*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 77-105.

GITTINGER, Mattiebelle et LEFFERTS Leedom H., *Textiles and The Tai Experience in South-East Asia*, Washington D.C., The Textile Museum, 1992.

GMS STUDIES CENTER, *A Study on China-Laos Economic Relations*, Final Report, Kunming, Yunnan University, 2009.

GOL (Gouvernement de la R.D.P lao), *The Rural Development Programme 1998-2002: The Focal Site Strategy*, édition non communiquée, 1998.

—, *Action Programme for the Development of the Lao PDR 2001-2010*, Document préparé et présenté lors de la troisième conférence des Nations unies pour les Pays les moins avancés, Bruxelles, 14-20 mai 2001.

GOODY Esther N. (éd.), *From Craft to Industry: the Ethnography of Proto-industrial Cloth Production*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

GOSCHA Christopher E., *Thailand and the Southeast Asian Networks of the Vietnamese Revolution (1885 -1954)*, Londres, Routledge/Curzon, 1999.

—, *Le contexte asiatique de la guerre franco-vietnamienne: Réseaux, relations et économie (d'août 1945 à mai 1954)*, tome I, thèse de doctorat, École pratique des hautes études, Paris, 2000.

—, « Une guerre pour l'Indochine ? Le Laos et le Cambodge dans le conflit franco-vietnamien (1948-1954) », *Guerres mondiales et conflits contemporains*, n° 211, 2003, p. 29-58.

—, « Vietnam and the World Outside: The Case of Vietnamese Communist Advisors in Laos (1948-1962) », *South East Asian Research*, vol. 12, n° 2, 2004, p. 141-185.

—, « Le Vietnam et le monde extérieur : Le cas des conseillers vietnamiens au Laos (1948-1962) », *Communisme*, n°s 80/81/82, 2005, p. 161-192.

—, « The Revolutionary Laos of the Democratic Republic of Vietnam: The Making of the "Pathet Lao Solution" (1954-1957) », *in* Christopher Goscha et Karine Laplante (éds), *L'échec de la paix? L'Indochine entre les deux accords de Genève (1954-1962)*, Paris, Les Indes savantes, 2010, p. 61-108.

GOUDINEAU Yves (éd.), *Resettlement and Social Characteristics of New Villages: Basic Needs for Resettled Communities in the Lao PDR*, 2 vol., Vientiane, UNESCO/United Nations Development Programme-Orstom, 1997.

—, *Laos and Ethnic Minority Cultures: Promoting Heritage (Memory of Peoples)*, Paris, UNESCO, 2003.

GOUDINEAU Yves, « Ethnicité et déterritorialisation dans la péninsule Indochinoise : Considérations à partir du Laos », *Autrepart* 14, 2000*a*, p. 17-31.

—, « Tambours de bronze et circumambulations cérémonielles », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 87, 2000*b*, p. 553-578.

—, « Charles Archaimbault (1921-2001) », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 88, 2001, p. 6-16.

GUÉRIN Mathieu, HARDY Andrew, NGUYEN VAN Chinh et TAN BOON HWEE Stan, *Des montagnards aux minorités ethniques : quelle intégration nationale pour les*

habitants des hautes terres du Viêt Nam et du Cambodge ?, Paris-Bangkok, L'Harmattan-IRASEC, 2003.

GUNN Geoffrey C., *Political Struggles in Laos. Vietnamese communist power and the Lao struggle for national independence*, Bangkok, Editions Duang Kamol, 1988.

—, *Rebellion in Laos. Peasant and Politics in a Colonial Backwater*, Colorado, Westview, 1990.

HALBWACHS Maurice, *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

HALPERN Joel, « Trade Patterns in Northern Laos », *The Easter Anthropology*, vol. 12, n° 2, 1958, p. 119-124.

—, *The Role of the Chinese in Lao Society*, Santa Monica, The Rand Corporation, 1961.

—, *Economy and Society of Laos. A Brief Survey*, Monograph Series n° 5, Southeast Asia Studies, New Haven, Yale University, 1964.

HARDY Andrew, *Red Hills: Migrants and the State in the Highlands of Vietnam*, Copenhague-Honolulu, NIAS Press-University Press of Hawaii, 2003.

HERZFELD Michael, *L'intimité culturelle. Poétique sociale dans l'État nation*, Québec, Presses de l'Université de Laval, 2007.

HIBOU Béatrice, « Retrait ou redéploiement de l'État », *Critique internationale*, n° 1, 1998, p. 51-168.

HIGH Holly, « The implications of aspirations: Reconsidering resettlement in Laos », *Critical Asian Studies* 40 (4), 2008, p. 531-50.

—, « Complicities and complexities: Provocations from the study of resettlement in Laos », *Critical Asian Studies* 41 (4), 2009, p. 615-620.

HILL Ann Maxwell, *Merchants and Migrants: Ethnicity and Trade among the Yunnanese Chinese in Southeast Asia*, New Haven, Connecticut, Yale, Southeast Asia Studies, Monograph 47, 1998.

HOBSBAWM Eric, « Introduction: Inventing Tradition », *in* Eric Hobsbawm et Terence Ranger (éds), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 1-14.

HOLT John, *Spirits of the Place. Buddhism and Lao Religious Culture*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2009.

HOURS Bernard et SELIM Monique, *Essai d'anthropologie politique sur le Laos contemporain : marché, socialisme et génies*, Paris, L'Harmattan, 1997.

HUYNH Kim Khanh, *Vietnamese Communism, 1925-1945*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.

IRESON Randall W., « Invisible Walls: Village Identity and the Maintenance of Cooperation in Laos », *Journal of Southeast Asian Studies*, 27 (2), 1996, p. 219-244.

IRESON-DOOLITTLE Carol et MORENO-BLACK Geraldine, 2004, *The Lao. Gender, Power and Livelihood*, Oxford, Westview Case Studies in Anthropology, 2004.

IZIKOWITZ Karl Gustav, *Lamet: Hill Peasants in French Indochina*, Göteborg, AMS Press, 1951.

JOSEPH Amélie, *Changements agricoles dans le nord du Laos : perceptions villageoises, impacts sociaux et environnementaux. Étude de cas dans deux villages de la province de Bokéo*, Mémoire de fin d'études pour l'obtention du diplôme d'ingénieur de l'École nationale d'agronomie de Rennes, Rennes, septembre 2007.

KAYSONE PHOMVIHANE, « Political Reports presented by Mr Kaysone Phomvihane at the National Congress of the People's Representative in Laos (December 1, 1975) », *Journal of Contemporary Asia*, 6 (1), 1976, p. 110-119.

—, « The Victory of Creative Marxism-Leninism in Laos », *World Marxist Review* (Canada), 20 (3), 1977, p. 12-21.

—, *Revolution in Laos. Practice and Prospects*, Moscou, Progress Publishers, 1981.

KERKVLIET Ben J. Tria, « Village-State Relations in Vietnam: The Effects of Everyday Politics on Decollectivization », *The Journal of Asian Studies*, vol. 54 (2), 1995, p. 396-418.

KERKVLIET Ben J. Tria, HENG Russel H.K. et KOH David W.H., *Getting Organized in Vietnam. Moving in and around the Socialist State*, ISEAS, Singapour, Vietnam Update Series, 2003.

KEYES Charles, « A Princess in a People's Republic », *in* Andrew Turton (éd.), *Civility and Savagery: Social Identity in Tai States*, Richmond, Curzon, 2000, p. 206-226.

KHAMVONGSA Channapha et RUSSEL Elaine, « Legacies of War », *Critical Asian Studies*, 41 (2), 2009, p. 281-306.

KOTT Sandrine, « Pour une histoire sociale du pouvoir en Europe communiste : introduction thématique », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 49-2, avril-juin, 2002, p. 5-23.

KRATOSKA Paul H., « Country Histories and the Writing of Southeast Asian History », *in* Ahmad Abu Talib et Tan Liok Ee (éds), *New Terrains in Southeast Asian History*, Athènes, Ohio University Press, 2003, p. 104-120.

KURLANTZICK Joshua, *Charm offensive : How China's soft power is transforming the World*, Yale, Yale University Press, 2007.

LADWIG Patrice, « Between cultural preservation and this-worldly commitment: Modernization, social activism and the Lao buddhist sangha », *in* Yves Goudineau et Michel Lorrillard (éds), *Recherches nouvelles sur le Laos*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2008, p. 465-490.

—, « Prediger der Revolution: Der buddhistische Klerus und seine Verbindungen zur Kommunistischen Bewegung in Laos (1957-1975) » [« Prédicateurs de la Révolution: Le clergé bouddhiste et ses liens avec le mouvement communiste au Laos (1957-1975) »], *Jahrbuch für Historische Kommunismusforschung*, 15, 2009, p. 181-197.

LAFONT, Pierre-Bernard, « Aperçu sur l'évolution urbaine au Laos », *in* Pierre-Bernard Lafont (éd.), *Péninsule Indochinoise, études urbaines*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 103-199.

LAHIRE Bernard, *L'Homme pluriel : Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.

LANGER Paul F., *Education in the communist zone of Laos*, Santa Monica, CA, Rand Corporation, 1971.

LANGER Paul F. et Zasloff Joseph J., *North Vietnam and the Pathet Lao*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.

LAURENT Pierre-Joseph, *Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison*, Paris, Karthala, 2003.

LEBAR Franck, « Observations on the movement of Khmu into north Thailand », *Journal of Siam Society*, 55 (1), 1967, p. 61-79.

LEBAR Franck et SUDDARD Adrienne, *Laos: its people, its society, its culture*, New Haven, Hraf Press, 1960.

LEFÈVRE-PONTALIS Pierre, *Voyage dans le Haut-Laos et sur les frontières de Chine et de Birmanie*, Mission Pavie, vol. 5. Paris, Ernest Leroux, 1902.

LEMOINE Jacques, « Féodalité Taï chez les Lü des Sipsong Panna et les Taï Blancs, Noirs et Rouges du Nord-Ouest du Viêt Nam », *Péninsule* 35 (Nouvelle Série), 1997, p. 171-217.

LIEBERMAN Victor, *Strange Parallels: Southeast Asia in Global Context, c. 800-1830, vol. I Integration on the Mainland*, Cambridge, Cambridge University Press.

LINDELL Kristina, Swanh Jan-Öjvind et Tayanin Damrong, *Folktales from Kammu: a Kammu Story-Listener's Tales*, Lund, Curzon Press, SIAS Monograph series n° 33, 1998.

LINTNER Bertil, *Burma in Revolt: Opium and Insurgency Since 1948*, Boulder, Westview Press, 1994.

LINTNER Bertil et BLACK Michael, *Merchants of Madness. The Methamphetamine Explosion in the Golden Triangle*, Bangkok, Silkworm Books, 2009.

LOCKHART Bruce M., *Education in Laos in historical perspective*, manuscrit non publié, 2001.

—, « *Pavatsat Lao*: Constructing a National History », *South East Asia Research*, vol. 14, n° 3, 2006, p. 361-386.

LOMBARD Denys et AUBIN Jean (éds), *Marchands et Hommes d'affaires asiatiques,* Paris, EHESS, 1988.

LOMBARD Denys, *Le carrefour javanais. Essai d'histoire globale*, Paris, EHESS, 2004.

LONG Colin et SWEET Jonathan, « Globalization, nationalism and World Heritage: interpreting Luang Prabang », *South East Asia Research*, vol. 14, n° 3, 2006, p. 445-469.

LORD Beth, « Foucault's Museum: Difference, Representation, and Genealogy », *Museum and Society*, 4 (1), 2006, p. 1-14.

LORRILLARD Michel, « Vientiane et le Mékong. Situation de la ville dans l'espace régional et la longue durée », *in* S. Clément-Charpentier, P. Clément, C. Goldblum, B. Sisoulath et C. Taillard (éds), *Vientiane, architectures d'une capitale. Traces, formes, structures, projets*, Paris, Éditions Recherches-IPRAUS, 2010, p. 33-50.

LYTTLETON Chris *et al.*, *Watermelons, Bars and Trucks. Dangerous Intersections in Northwest Laos*, Vientiane, Institute for Cultural Research of Laos-Macquarie University, 2004.

MAHA KHAMPEUY VANNASOPHA, *Religious Affairs in Lao P.D.R.* Vientiane, Lao Front for National Construction, 2005.

MALARNEY Shaun Kingston, *Culture, Ritual and Revolution in Vietnam*, Londres, Routledge/Curzon Press, 2002.

MARY André, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, les Éditions du Cerf, 2000.

—, *Visionnaires et prophètes de l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2009.

MAYOURY NGAOSYVATHN, *Remembrances of a Lao Woman Devoted to Constructing a Nation: Khampheng Boupha*, Vientiane, Union des femmes lao, Imprimerie d'État, 1991.

—, *Lao Women Yesterday and Today*, Vientiane, ministère de la Culture, 1995.

McCARTY Adam et JULIAN Alexander, *The Developmental Effectiveness of United Aid: Lao PDR Country Study*, Hanoi, Mekong Economics Ltd., 2009.

McCOY Alfred W., « French Colonialism in Laos, 1893-1945 », *in* Nina S. Adams et Alfred W. McCoy (éds), *Laos: War and Revolution*, New York, Evanston et Londres, Harper Colophon Books, 1970, p. 67-99.

—, *The Politics of Heroin in Southeast Asia. CIA Complicity in the Global Drug Trade*, Chicago, Lawrence Hill Books, 1991 [1972].

—, « Requiem for a Drug Lord: State and Commodity in the Career of Khun Sa », *in* Josiah Mc C. Heyman (éd.), *States and Illegal Pratices*, Oxford, Berg, 1999, p. 29-167.

MEYER Birgit, « Make a Complete Break with the past. Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse », *Journal of Religion in Africa*, 28 (3), 1998, p. 316-349.

NG Shui-Meng, « The beginning of small enterprise in Laos: The Phonetong women's weaving cooperative », *in* Noeleen Heyzer (éd.), *Daughters in Industry*, Kuala Lumpur, Asian and Pacific Development Center, 1988, p. 33-6

NIYRI Pal, « Extraterritoriality. Foreign Concessions: the Past and Future of Form of Shared Sovereignty », *EspaceTemps.net*, 23 novembre 2009, http://espacestemps.net/document 7952.html

NOIRIEL Gérard, « Une histoire sociale du politique est-elle possible?», *in* Gérard Noiriel (éd.), *État, nation, immigration. Vers une histoire du pouvoir*, Paris, Belin (« Socio-histoires »), 2001, p. 41-69.

NORA Pierre, « Introduction. Entre mémoire et histoire. La problématique des lieux », *in* Pierre Nora (éd.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984, p. XV-XLII.

NORET Joël, « De la conversion au basculement de la place des morts. Les défunts, la personne et la famille dans les milieux pentecôtistes du Sud-Bénin », *Politique africaine*, n° 93, 2004, p. 143-155.

NORTHERN LAOS INDUSTRIAL ECONOMIC DEVELOPMENT and COOPERATION PLANNING PREPARATION GROUP, *2008-2020, Planning for Industrial Economic Development and Cooperation in Northern Part of Lao People's Democratic Republic*, Vientiane, édition non communiquée, 2008.

ONG Aihwa, *Neoliberalism as Exception. Mutations in citizenship and sovereignty*, Durham et Londres, Duke University Press, 2006.

PAN Lynn (éd.), *Encyclopédie de la diaspora chinoise*, Paris, Éditions du Pacifique, 2000.

PELLEY Patricia M., *Postcolonial Vietnam. New Histories of the National Past*, Durham, Duke University Press, 2002.

PERRY Elizabeth J., « Trends in the study of Chinese politics: state-society relations », *China Quarterly*, 139, 1994, p. 704-713.

PETIT Pierre, « Migrations, ethnicité et nouveaux villages au Laos. L'implantation des Hmong, Taï Dam et Khmou à Thongnamy (province de Bolikhamsay) », *Aséanie* 18, 2006, p. 15-45.

—, « Rethinking internal migrations in Lao PDR: The resettlement process under micro-analysis », *Anthropological Forum* 18 (2), 2008*a*, p. 117-38.

—, « Les politiques culturelles et la question des minorités en RDP Laos », *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, 54 (4), 2008*b*, p. 477-499.

PHOLSENA Vatthana, *Post-War Laos. The Politics of Culture, History, and Identity*, Singapour et Ithaca, Institute of South-East Asian Studies-Cornell University Press, 2006.

—, « Highlanders on the Ho Chi Minh Trail », *Critical Asian Studies*, 40 (3), 2008*a*, p. 445-474.

—, « Entre passé vécu et passé réécrit : les débuts de la révolution au Sud-Laos (1945-1949) », *in* Yves Goudineau et Michel Lorrillard (éds), *Recherches nouvelles sur le Laos*, Vientiane et Paris, École française d'Extrême-Orient, Études thématiques n° 18, 2008*b*, p. 621-638.

—, « In the Line of Fire: The Revolution in the Hinterlands of Indo-China (1957-1961) », *in* Christopher Goscha et Karine Laplante (éds), *L'échec de la paix ? L'Indochine entre les deux accords de Genève (1954-1962)*, Paris, Les Indes savantes, 2010, p. 341-359.

PHOUMI VONGVICHIT, *Le Laos et la lutte victorieuse du peuple Lao contre le néo-colonialisme américain*, Hanoi, Éditions du Neo Lao Hakxat, 1969.

PIEKE Frank N., *The Good Communist. Elite Training and State Building in Today's China*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

PIETRANTONI Éric, « La population du Laos de 1912 à 1945 », *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, vol. 27, n° 1, 1953, p. 25-38.

PROSCHAN Frank, « "We are all Kmhmu, just the same": Ethnonyms, ethnic identities, and ethnic groups », *American Ethnologist*, 24 (1), 1997, p. 91-113.

—, « Cheuang in Khmhu folklore, history and memory », *in* Sumitr Pithipat (éd.), *Proceedings of the First International Conference on the Literary, Historical and Cultural Aspects of Thao Hung Thao Cheuang*, Bangkok, Thammasat University, 1998, p. 174-209.

PURCELL Victor, *The Chinese in Southeast Asia*, Londres, Oxford University Press, 1965.

RABÉ Paul, Thongbonh Thenekham, Vongsiharath Vangdeuane, *Study on Urban Management and Planning in Lao PDR*, Land policy study n° 10, Vientiane, GTZ, 2007.

RAPIN Ami-Jacques, *Opium et société dans le Laos précolonial*, Paris, L'Harmattan, 2008.

RATHIE Martin Haldane, *The historical development of a polyethnic society and culture in Laos from independence and under socialism*, Darwin, History Honours Thesis, Northern Territory University, 1996.

REHBEIN Boike, *Globalization, Culture and Society in Laos*, Londres et New York, Routledge, 2007.

REID Anthony, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Vol. I: The Lands below the Winds*, New Haven, Yale University Press, 1988.

—, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Vol. II: Expansion and Crisis*, New Haven, Yale University Press, 1993.

REINACH Lucien (de), *Le Laos*, Paris, E. Guilmoto, 1911.

REINHORN Marc, *Dictionnaire laotien-français*, Paris, Éditions You-Feng, 2001 [1970].

MA MUNG Emmanuel (éd.), « Dossier : Nouvelles migrations chinoises en Afrique et en Amérique latine », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 25, n° 1, 2009, p. 7-118.

RIGG Jonathan, *Living with Transition in Laos: Market Integration in Southeast Asia*, New York, Routledge, 2005.

—, « Moving lives: migration and livelihoods in the Lao PDR », *Population, Space and Place*, n° 13, 2007, p. 163-178.

ROBEQUAIN Charles, *L'Indochine française*, Paris, Armand Colin, 1948.

ROSSETTI Florence, « La renaissance du fait chinois au Laos », *Perspectives chinoises*, n° 42, 1997, p. 27-41.

RUTHERFORD Jeff, LAZARUS Kate, et KELLEY Shawn, *Rethinking Investments in Natural resources: China's emerging role in the Mekong*, Cambodge, Danemark, Canada, Heinrich Böll Stiftung, WWF, International Institute for Sustainable Development. 2008.

SCHWENKEL Christina, *The American War in Contemporary Vietnam. Transnational Remembrance and Representation*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2009.

SCOTT James C., *The Art of Not Being Governed. An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven, Yale University Press, 2009.

SÉLIM Monique, « Génies, communisme et marché dans le Laos contemporain », *in* Denise Aigle, Bénédicte Brac de la Perrière et Jean-Pierre Chaumeil (éds), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universelles*, Nanterre, Société d'Ethnologie, 2000, p. 105-124.

SHAMBAUGH David, *China's Communist Party: atrophy and adaptation*, Berkeley, Los Angeles, Londres, University of California Press, 2008.

SHI Weiyi, *Rubber Boom in Luang Namtha. A Transnational Perspective*, Vientiane, GTZ, 2008.

SKINNER William G., « Creolized Chinese Societies in Southeast Asia », *in* Anthony Reid (éd.), *Sojourners and Settlers, Histories of the Southeast Asia and the Chinese*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1996, p. 51-93.

SOONTRAVANICH CHALONG, « Sila Viravong's *Phongsawadan Lao*: A Reappraisal », *in* Christopher E. Goscha et Søren Ivarsson (éds), *Contesting Visions of the Lao Past: Lao Historiography at the Crossroads*, Copenhague, NIAS Press, 2003, p. 111-128.

SOUKSAVANG SIMANA, *Kmhmu' Livelihood: Farming the forest*, Vientiane, Institute for Cultural Research, Ministry of Information and Culture, 2003 [1998].

SPRENGER Guido, « The way of the buffaloes: Trade and sacrifice in northern Laos », *Ethnology*, 44 (4), 2005, p. 291-312.

—, « The end of rituals: A dialogue of theory and ethnography in Laos », *Paideuma*, 52, 2006, p. 51-72.

—, « From kettledrums to coins: Upland identity and the flow of valuables in northern Laos », *in* François Robinne et Mandy Sadan (éds), *Social Dynamics in the Highlands of Southeast Asia: Reconsidering "Political Systems of Highland Burma" by Edmund Leach*, Leyde, Brill, Handbook of Oriental Studies, vol. 18, Southeast Asia, 2007, p. 161-185.

—, « The problem of wholeness: Upland Southeast Asian cosmologies in transition », *Zeitschrift für Ethnologie*, 133 (1), 2008, p. 75-94.

—, « Invisible blood: Self-censorship and the public in uplander ritual, Laos », *Asian Journal of Social Science*, 37 (6), 2009, p. 935-951.

STATE PLANNING COMMITTEE, NATIONAL STATISTICAL CENTRE, *Results from the Population Census 1995*, Vientiane, 1997.

STEERING COMMITTEE FOR CENSUS OF POPULATION AND HOUSING, *Results from the Population and Housing Census 2005*, Vientiane, 2006.

STUART-FOX Martin, *Contemporary Laos. Studies in the Politics and Society of the Lao People's Democratic Republic*, St Lucia et Londres, University of Queensland Press, 1982.

—, « The French in Laos, 1887-1945 », *Modern Asian Studies*, February, vol. 29, n° 1, 1995, p. 111-139.

—, *A History of Laos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

—, *The Lao Kingdom of Laos: rise and decline*, Bangkok, White Lotus, 1998.

—, *Buddhist Kingdom, Marxist State: The making of modern Laos*, Bangkok, White Lotus, 2002 [1996].

—, *A Short History of China and Southeast Asia: Tribute, Trade and Influence*, St Leonard, NSW, Allen & Unwin, 2003.

—, « The challenge for Lao historiography », *South East Asia Research*, 14 (3), 2006, p. 339-359.

—, « LAOS IN 2009.The Chinese Connection », *Southeast Asian Affairs 2009*, 2010, p. 141-169.

SUTHERLAND Claire, « Repression and resistance? French colonialism as seen through Vietnamese museums », *Museum and Society*, 3 (3), 2005, p. 153-166.

TAILLARD Christian, « Les berges de la Nam Ngum et du Mékong. Systèmes économiques villageois et organisation de l'espace dans la plaine de Vientiane », *Études rurales*, 53-56, 1974, p. 119-168.

—, « Les transformations de quelques politiques agricoles socialistes en Asie entre 1978 et 1982 (Chine, Vietnam, Cambodge et Laos) », *Études rurales*, 89-91, 1983, p. 111-143.

—, « Les régimes politiques passent... les échelles d'organisation de l'espace demeurent », *in* Jacqueline Matras-Guin et Christian Taillard (éds), *Habitations et Habitat d'Asie du Sud-Est continentale. Pratiques et représentations de l'espace*, Paris, l'Harmattan, 1992, p. 305-342.

— (en collaboration avec Doryane Kermel-Torres), « La région du grand Mékong : un espace transnational péninsulaire en Asie du Sud-Est continentale », *in* Christian Taillard (éd.), *Intégrations régionales en Asie du Sud-Est*, tome 2, Paris, Les Indes savantes, 2004, p. 377-398.

—, « Un exemple réussi de régionalisation transnationale en Asie orientale : les Corridors de la Région du Grand Mékong », *L'Espace Géographique*, vol. 38, n° 1, 2009, p. 1-17.

TAMBIAH Stanley J., *World Conqueror and World Renouncer. A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.

TAN Danielle, *Du communisme au néolibéralisme : Le rôle des réseaux chinois dans la transformation de l'État au Laos*, thèse de doctorat, Paris, Sciences Po-CERI, 2011.

TANAKA K., YOKOYAMA S. ET PHALAKHONE K., 2007, « Land Allocation Program and Stabilization of Swidden Agriculture in the Northern Mountain Region of Laos », *in* K. G. Saxena, L. Liang et K. Rerkasem (éds), Shifting Agriculture in Asia: Implications for Environmental Conservation and Sustainable Livelihood, Dehra Dun (Inde), Bishen Singh Mahendra Pal Singh, 2011, p. 407-420.

TAPPE Oliver, *Geschichte, Nationsbildung und Legitimationspolitik in Laos. Untersuchungen zur laotischen nationalen Historiographie und Ikonographie* [Histoire, construction nationale, et légitimité politique au Laos. Études sur l'historiographie et l'iconographie nationale laotiennes], Berlin, Lit-Verlag, 2008.

—, « The Escape from Phonkheng Prison – Revolutionary Historiography in the Lao PDR », *in* Karen L. Adams et Thomas J. Hudak (éds), Multidisciplinary Perspectives on Lao Studies, Tempe, AZ, Arizona State University, Center for Asian Research, 2010, p. 237-254.

TAYANIN DAMRONG, *Being Kammu. My Village, My Life*, Cornell Southeast Asia Program series n° 14, Ithaca et New York, Cornell University, 1994.

THONGCHAI WINICHAKUL, « Writing at the Interstices: Southeast Asian Historians and Postnational Histories in Southeast Asia », *in* Ahmad Abu Talib et Tan Liok Ee (éds), *New Terrains in Southeast Asian History*, Athènes, Ohio University Press, 2003, p. 3-29.

TILLY Charles, « War making and State Making as Organized crime », *in* Peter Evans, Dietrich Rueschemeyer et Theda Skocpol (éds), *Bringing the State back in*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 169-191.

TRANKELL Ing-Britt, « Royal relics. Ritual and social memory in Louang Prabang », *in* Grant Evans (éd.), *Laos. Culture and Society*, Chiang Mai, Silkworm Books, 1999, p. 191-213.

TRÉGLODÉ Benoît (de), *Héros et révolution au Viêt Nam, 1948-1964*, Paris, L'Harmattan, coll. « Recherches asiatiques », 2001.

TØNNESSON Stein, *Vietnam 1946: How the War Began*, Berkeley, University of California Press, 2009.

TOYE Hugh, *Laos. Buffer State or Battleground*, Londres, Oxford University Press, 1968.

UNDAF [United Nations Development Assistance Framework], *The Lao People's Democratic Republic*, Vientiane, UNDAF, 2002.

UNITED NATIONS GENERAL ASSEMBLY, *Report of the Special Rapporteur on freedom or religion or belief, Asma Jahangir: Mission to the Lao People's Democratic Republic*, consulté en décembre 2010 à l'adresse http://www2.ohchr.org/english/bodies/hrcouncil/docs/13session/A-HRC-13-40-Add4.pdf, 2010.

VALLARD Annabel, « Laotian Textiles in Between Markets and the Politics of Culture », *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 42 (2), 2011, p. 233-252.

VALLÉE Julie, « Espace urbanisé et périmètres urbains de Vientiane», *in* S. Clément-Charpentier, P. Clément, C. Goldblum, B. Sisoulath et C. Taillard (éds), *Vientiane, architectures d'une capitale. Traces, formes, structures, projets*, Paris, Éditions Recherches-IPRAUS, 2010, p. 307-318.

VANDERGEEST Peter, « Land to some tillers : developement induced displacement in Laos », *International Social Science Journal*, 55 (1), 2003, p. 47-56.

VAN ESTERIK Penny, « Fabricating National Identity: Textiles in Lao P.D.R. », *Museum Anthropology*, n° 23 (1), 1999, p. 47-55.

VAN SCHENDEL, Willem et ABRAHAM Itty (éds), *Illicit flows and criminal things: states, borders, and the other side of globalization*, Bloomington, Indiana University Press, 2005.

VIENGKHAM NANTHAVONGDOUANGSY, *Weave on our Great Grandmother's Loom*, Vientiane, Phaeng Mai Gallery and the Group for the Promotion of Art and Textiles, 1996.

—, *Sinh and Lao Women*, Vientiane, Phaeng Mai Gallery, 2006.

VU Tuong, « From Cheering to Volunteering: Vietnamese Communists and the Arrival of the Cold War 1940-1951 », *in* Christopher Goscha et Christian Ostermann (éds), *Connecting Histories: The Cold War and Decolonization in Asia (1945-1962)*, Stanford, Stanford University Press, 2009, p. 172-204.

WALKER Andrew, *The Legend of the Golden Boat. Regulation, Trade and Traders in the Borderlands of Laos, Thailand, China and Burma*, Richmond, Curzon Press, 1999.

WALSH John, « The Rising Importance of Chinese Labour in the Greater Mekong Sub-Region », *The Asia-Pacific Journal*, 2009, disponible sur Internet : http://www.japanfocus.org/-John-Walsh/3088, consulté le 10 avril 2009.

WEISS Linda, « Globalization and the State », *New Left Review*, n° 225, 1997, p. 3-27.

YANG Bin, *Between winds and clouds: the making of Yunnan (second century BCE to Twentieth Century CE)*, New York, Columbia University Press, 2009.

ZAGO Marcel, *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*, Rome, Pontifica Universita Gregoriana, 1972.

ZINOMAN, Peter, *The Colonial Bastille: A History of Imprisonment in Vietnam, 1862-1940*, Berkeley, University of California Press, 2001.

Publications en lao et en vietnamien

ACADÉMIE DES SCIENCES SOCIALES, *Pavatsat phak pativat pasason lao* [Histoire du Parti révolutionnaire populaire lao], Vientiane, édition révisée, 2010.

ANONYME, *Pavat khong kan pativat khong khwaeng Sekong, 1945-1975* [Histoire de la révolution dans la province de Sékong, 1945-1975], manuscrit non publié, 1991.

ANONYME, *Chao Phaya Khom Kommadam lè Than Sithon Kommadam* [Le seigneur Khom Kommadam et Than Sithon Kommadam], Vientiane, publication à compte d'auteur, 2010.

BỘ QUỐC PHONG, Viện Lịch Sử Quân Sử Việt Nam [Département de Défense, Institut d'histoire militaire du Viêt Nam], *Lịch sử quân tình nguyện và chuyên gia quân sử Việt Nam tại Lào (1945-1975) – (Đoàn 100 cố vấn quân sử và Đoàn 959 chuyên gia quân sử)* [Histoire des soldats volontaires et des experts militaires du Viêt Nam au Laos (1945-1975) - (Groupement 100 des conseillers militaires et Groupement 959 des experts militaires)], Hanoi, Nhà Xuất Bản Quân Đội Nhân Dân [Éditions de l'Armée populaire], 1999.

COMITÉ DE PROPAGANDE PROVINCIAL, *Pavat mounsieu kieo kap viekngan jattang khong phak pativat pasason lao khweng Phongsaly* [Histoire de la gestion du Parti dans la province de Phongsaly], Phongsaly, 2005.

COMITÉ D'ORGANISATION DU COMITÉ CENTRAL DU PARTI, *Mounsieu 55 pi kieo kap viekngan jattang khong phak pativat pasason lao* [Histoire des 55 ans de gestion du PRPL], Vientiane, 2010.

HOMMAKON MANOTHAM, *Nakhon Luang Vientiane* [La capitale Vientiane], 2 vol., publication à compte d'auteur, Vientiane, 2009.

INSTITUT des AFFAIRES ÉTRANGÈRES, *Pavat mounsieu kan thout lao* [Histoire de la diplomatie laotienne], ministère des Affaires étrangères, Vientiane, 2009.

KAYSONE PHOMVIHANE, *25 pi haeng kan tòsu lè saisana khòng phak pasason pativat lao* [25 ans de lutte et la victoire du Parti révolutionnaire populaire lao], Vientiane, Imprimerie d'État, 1980.

Lao People's Army 60th Anniversary, publication du ministère de la Défense, Vientiane, 2009.

LÊ ĐÌNH CHINH, *Quan hệ Việt-Lào trong giai* đoạn 1954-1975 [Relations lao-vietnamiennes durant la période 1954-1975], Hanoi, thèse, ministère de l'Éducation et de la Formation, non publiée, 1999.

MAHA SILA VIRAVONG, *Phongsavadan lao* [Histoire lao], Vientiane, ministère de l'Éducation, 1957.

MINISTÈRE DE L'INFORMATION ET DE LA CULTURE, *Pavatsat lao (dïikdamban – pachuban)* [Histoire du Laos (de la préhistoire à nos jours)], Vientiane, publications du ministère, 2000.

MINISTÈRE DE L'INFORMATION ET DE LA CULTURE, *Phu nampha sathapana anachak lan sang ekaphap phanya fa ngum laenglathòlani khophòp 650 pi* [Le roi Fa Ngoum : fondateur du royaume du Lan Xang, 650e anniversaire], Vientiane, publications du ministère, 2002.

PHANDOUANGCHIT VONGSA, *50 pii. Phakhaw kamnèn lè mounsay thidsadii mak-lenin khongphak* [50 ans. Maintenir et appliquer la doctrine marxiste-léniniste du Parti], Vientiane, ministère de l'Information et de la Culture, 2007.

PHOUMI VONGVICHIT, *Khuam songcham khòng sivit hao nai khabuan vivat haeng pavatsat khòng pathet lao* [Les souvenirs de ma vie au cours de l'histoire du Laos], Vientiane, Imprimerie de l'Institut d'Éducation, 1987.

THEDLAKHORN DOUANGSONTHI, *Hoysivit* [S'accrocher à la vie], Consulat général de la République démocratique populaire lao à Ho Chi Minh-ville, République démocratique du Viêt Nam, 2009.

THONGSOEI KHOTVONGSA, *Haek khuk* [S'évader de prison], Vientiane, 2009 [1982].

UNION DES FEMMES LAO, *Pavat mounsieu sahaphan mènying lao* [Histoire des origines de l'Union des femmes lao], Vientiane, publications de l'Union des femmes lao, 2010.

VÕ NGUYÊN GIÁP, *Chiến đấu trong vòng vây* [La lutte encerclée], Hanoi, Nhà Xuất Bản Quản Đội Nhân Dân, 1995.