# ສັງຄົມ ຄະດີ ສານ

# SANGKHOM KHADY SAN

Colloques en Sciences Humaines

**Rédacteurs / Edited by :** *Martin Barber*
*Amphay Doré*

ເດືອນ ເມສາ ປີ ໂລກ ໂລກ ແລະ ໂລກ

**AVRIL 1973 ET AVRIL 1974**

# ສັງຄົມ ຄະດີ ສານ

# SANGKHOM KHADY SAN

*ກອງປະຊຸມນັກຄົ້ນຄ້ວ ມະນຸດສາດ ທີ່ ຫລວງພຣະບາງ*

Colloque des chercheurs en Sciences Humaines à Luang Prabang

Colloquium of researchers in the Human Sciences in Luang Prabang

**Rédacteurs / Edited by :** *Martin Barber*
*Amphay Doré*

ເດືອນ ເມສາ ປີ ພ.ສ. ๒๕๑๖ ແລະ ๒๕๑๗

**AVRIL 1973 ET AVRIL 1974**

Table des Matières


ขึดม่า iii

Préface iv

Introduction v

Volume 1 (1973)

Etude de minorité ethnique

BONOMETTI, Pierre-Marie 1
Méthode d'approche du Génie Khmhmu'
(suivi d'une traduction en anglais du poème rituel)

Ethnomusicologie

COMPTON, Carol 11
Mohlam: The folksingers of Laos: Problems for the researcher

Ethno-entomologie

SEGUIN, Jacques 15
Les Lao et les insectes

Linguistique

CHAMBERLAIN, James 17
The distribution of Lao dialects and the Tai migrations

Urbanisation

BARBER, Martin 19
An urban village in Vientiane

Communications brèves

DORÉ, Amphay 25
Les attitudes relatives aux nâgas

PHILIPPE, Ananda 25
Les Nyuan du Nord Laos

Volume 2 (1974)

Epigraphie

GAGNEUX, Pierre-Marie 27
Note sur l'état de la recherche épigraphique au Laos

Etudes sur les minorités ethniques

PHILIPPE, Ananda 31
Mariage et naissance chez les Nyuan du Nord Laos

YANG DAO 39
L'éducation chez les Hmong du Laos

Etudes sur la société urbaine

BARBER, Martin 45
'Urbanisation' and religion in Laos – a comparative study

DORÉ, Amphay 59
La prostitution laotienne, un phénomène d'acculturation moderne

Etudes sur les problèmes sociaux modernes

EVANS, Fred 65
Research and socio–economic rehabilitation among the handicapped in Laos

SONGVILAY, S. 73
ส่วนน้ำยองบัมหาเดักและเยิาวะจุมใมลาว
(Quelques aspects des problèmes de "L'Enfance – Jeunesse" au Laos) (Preceded by an Abstract in English)

INDEX des chercheurs actuellement au Laos 83
INDEX of researchers currently in Laos

# ບົດນຳ

ຕັ້ງແຕ່ປີ ໑໙໗໓ ເປັນຕົ້ນມານັກຄົ້ນຄ້ວາທັງຫລາຍເຄີຍມີການປະຊຸມກັນ ທີ່ເມືອງຫລວງ ພຣະບາງ ໃນໂອກາດຂຶ້ນປີໃໝ່ກ່ຽວກັບມະນຸດສາດໃນພຣະຣາຊອານາຈັກລາວ ຈຸດປະສົງຂອງການ ປະຊຸມນັ້ນ ๘ ຢ່າງຄື:

๑) ໃຫ້ນັກຄົ້ນຄ້ວາທຸກຊາດ ໃນພຣະຣາຊອານາຈັກລາວມີໂອກາດພົບພ້ ແລະ ແລກປ່ຽນ ຄວາມຄິດຄວາມເຫັນກັນ.

๘) ໃຫ້ທ່ານຜູ້ສົນໃຈທັງຫລາຍສາມາດຕິດຕາມຜົນການຄົ້ນຄ້ວາ ໃນພຣະຣາຊອານາຈັກລາວ. ນັກຄົ້ນຄ້ວາທຸກ ๆ ຄົນທີ່ມາປະຊຸມນັ້ນພ້ຳທີ່ສເນີຈຸດປະສົງຂອງຕົນເອັງ ໃນການຄົ້ນຄ້ວາແລະອະທິບາຍ ໃຫ້ກອງປະຊຸມຊາບເຮ້ອງບັນຫາຕ່າງ ๆ ທີ່ເກີດໃນຂັ້ນການຄົ້ນຄ້ວານັ້ນ ๆ. ຫລັງຈາກນັ້ນກໍ່ມີການສົນ ທະນາກັນ.

ຜົນງານຂອງການປະຊຸມນັ້ນມີຫລາຍເກີນທີ່ຄະນະກັມມະການກະໄວ້ຈົນວ່າ "ສັງຄົມຄະດີສານ" ທີ່ພິມໃນປີ ໑໙໗໓ ໝົດສ້ຽງບ່ພຽງພໍຕໍ່ຄວາມຕ້ອງການດ້ວຍເຫດວ່າ ມະຫາວິທະຍາລັຍຕ່າງ ๆ ຂອງ ບາງປະເທດມີຄວາມສົນໃຈເປັນພິເສດ. ສະນັ້ນໃນໂອກາດການປະຊຸມຄັ້ງທີ່ສອງ ໃນປີ ໑໙໗๔ ນີ້ ຄະນະກັມມະການຈຶ່ງໄດ້ຕົກລົງເອົາເນື້ອຫາຂອງສະບັບນີ້ກາຍມາພິມລົງຄວບກັນກັບຜົນງານປະຊຸມປີນີ້.

ຫວັງວ່າປຶ້ມຫົວນີ້ຈະອຳນວຍປໂຍດໃຫ້ແກ່ນັກຄົ້ນຄ້ວາ ແລະ ຜູ້ສົນໃຈມະນຸດສາດຂອງພຣະຣາຊ ອານາຈັກລາວ ບ່ຫລາຍກໍ່ໜ້ອຍ.

ห้ามจำหน่าย

# PREFACE

Quoi qu'on en dise, nous sommes désormais sans illusion sur la connaissance de notre propre pays. Heureusement nous pouvons, aujourd'hui, constater que beaucoup d'éminents chercheurs s'intéressent à notre pays et parmi lesquels bon nombre de nationaux.

Ce petit fascicule résume les travaux de deux colloques annuels du "SANGKHOM KHADY SAN".

L'équipe Amphay Doré – Martin Barber a ainsi magnifiquement contribué à réaliser ce petit document mais combien riche en documentation. En tant que responsable du Centre de Documentation Scientifique sur le Laos, je ne puis que les remercier sincèrement pour leur heureuse et opportune contribution.

Que cette diffusion soit très vaste, il n'est pas un chercheur digne de ce nom qui ne le souhaite. Car aucun, j'en suis convaincu, ne refusera son approbation à une initiative aussi heureuse et pour faire connaître notre pays et pour le faire aimer.

Vientiane, le 24 mai 1974

Oudone WARINTHRASACK

RESPONSABLE DU CENTRE
DE DOCUMENTATION SCIENTIFIQUE
SUR LE LAOS

## Introduction

Ce volume est constitué par la substance de deux colloques des chercheurs en Sciences Humaines tenus à Luang Prabang pendant les fêtes du Nouvel An Lao en avril 1973 et 1974. A l'issu de la première de ces rencontres les articles présentés ont été rassemblés dans une édition ronéotypée de diffusion très restreinte. La popularité de cette édition a dépassé de loin les prévisions des rédacteurs. Ainsi nous avons reçu de nombreuses demandes, que nous n'avons malheureusement pas pu satisfaire jusqu'à ce jour.

A l'occasion de notre 2è colloque, il nous a semblé profitable de rassembler les deux bulletins dans un seul volume, publié ici grâce à la participation généreuse de la Société Siaosavath et de la Fondation Asie.

Les rédacteurs sont heureux d'exprimer leurs remerciements envers la Royal Air Lao, en la personne de M. Huan, gérant de l'hôtel Rajathirath à Luang Prabang, qui a bien voulu nous accorder gracieusement la Salle de Conférences de l'hôtel, ainsi que des facilités très appréciables pour le déroulement du colloque.

Tout bénéfice qui pourrait provenir de la vente de cette édition sera destiné à la publication et distribution à l'intérieur du pays d'une traduction en langue lao des communications.

Nous informons nos lecteurs que les opinions exprimées dans les articles n'engagent que leurs auteurs et ne peuvent pas être attribuées aux rédacteurs ni aux éditeurs. Les personnes intéressées par cette édition sont priées de se mettre en contacte avec l'un des rédacteurs, dont les adresses figurent dans la Liste des Chercheurs **in fine**.

Les Rédacteurs — Martin Barber

Amphay Doré

## Introduction

This collection is the fruit of two colloquiums of researchers in the Human Sciences, held in Luang Prabang during the Lao New Year celebrations of April 1973 and 1974. Subsequent to the first of these meetings the articles presented were collected in a small roneotyped edition. This proved far more popular than the editors had envisaged, and we are still receiving requests for copies, which became unobtainable within a few weeks.

On the occasion of the 2nd colloquium it was therefore decided to bring together the two bulletins in a single volume, which is now being published thanks to the cooperation and generosity of the Siaosavath Society and the Asia Foundation.

The editors would also like to express their thanks to Royal Air Lao, and in particular their manager of the Rajathirath Hotel in Luang Prabang, Mr. Huan, who kindly allowed us to use their Conference Room free of charge, and provided other much appreciated facilities for the colloquium.

Any profits resulting from the sale of this volume will be devoted to the publication and distribution of a Lao language translation of the papers presented here.

The editors emphasise that opinions expressed in the articles are of course those of their authors and do not engage either the editors or publishers. Correspondence relating to this edition may be entered into with either of the editors, whose addresses can be found in the List of Researchers at the end of this volume.

The Editors – Martin Barber
Amphay Doré

# METHODE D'APPROCHE DU GENIE KMHMU'

par

Pierre-Marie Bonometti

Missionnaire au Laos depuis 1958, j'ai toujours aimé le Laos et et je me suis toujours efforcé de le connaitre en profondeur pour mieux l'aimer. Ma présence humaine et chrétienne exige la connaissance de l'autre, une connaissance qui est à la base de toute charité et collaboration et qui est signe d'acceptation. Autrement la présence est seulement matérielle.

Je travaille surtout parmi les Kmhmu' de la région de Luang Prabang. Serviteur et compagnon de route de ce groupe ethnique, je déploie toute mon énergie pour faire monter l'homme Kmhmu', surtout dans son cheminement vers la Grâce. Mais mon service est impossible sans connaissance de leurs rites, leurs mentalités, leur vie. Certains veulent s'intéresser à l'homme, mais en oubliant que l'homme est essentiellement religieux. Donc je crois toujours que pour une insertion authentique et profonde, il faut une connaissance de l'autre.

Si vous voulez savoir quel type de connaissance je me suis toujours efforcé d'avoir des Kmhmu', je vous répondrai en quelques mots: j'ai toujours essayé d'avoir une connaissance objective, sérieuse: sans doute je ne suis pas un spécialiste des Kmhmu': je ne suis pas un ethnologue, ni un chercheur qualifié: je n'ai suivi aucun cours d'Université: je n'ai aucun titre reconnu: mais dans mes études sur les Kmhmu', je ne me suis jamais basé sur des racontars ou sur des impressions; ou sur des clichés.

Souvent les missionnaires sont accusés de tirer leurs connaissances du pays, de la culture, de la religion, à partir d'autres missionnaires qui les ont précédés. On a dit qu'ils ne savent questionner les gens, qu'ils n'essaient pas de vérifier eux--mêmes avec l'aide des intéressés. Je peux dire en toute sincérité que j'ai beaucoup écouté les Kmhmu'. Ma connaissance a été toujours une connaissance pleine d'amour: une connaissance qui m'a amené à une vraie sympathie envers les Kmhmu' et pas seulement à une simple compassion. La sympathie accepte l'autre: la simple compassion pourrait être méprisante et injuste. Ces deux attitudes de l'esprit doivent être complétées par la **mudita** bouddhique ou la joie altruiste, qui reconnaît le bien de l'autre et s'en réjouit. C'est toujours pour moi un serrement de coeur, lorsque des étrangers viennent me voir et très poliment me posent la question: "Ceci c'est un village Kha, n'est-ce-pas?" ou bien lorsque d'autres groupes ethniques regardent ce groupe avec un certain air de supériorité et de mépris. Je ne peux pas étudier les Kmhmu' très

froidement comme des pierres: pour moi ce sont des hommes et des hommes religieux. Je ne regarde et je n'étudie pas les Kmhmu' avec un air d'appropriation: au contraire, j'ai beaucoup reçu des Kmhmu' et je reçois toujours

Selon certains, ma vie de missionnaire catholique pourrait être un empêchement, un obstacle à une vraie connaissance. Souvent les ethnologues accusent les missionnaires de détruire le génie local du pays: d'importer des rites et des moeurs étrangers au pays pour supprimer ce qui est propre, caractéristique des gens. Le problème est vrai et pas tout à fait fictif: quelques fois sans doute on a pu commettre des fautes à ce propos. Personnellement je retiens que chaque homme et chaque peuple doit rester fidèle au génie religieux de sa race. Dans ce sens donc la conversion est une chose absurde: c'est absurde qu'un homme dont le génie religieux est africain, vienne pratiquer la religion des Européens. C'est une faute très grave, lorsque l'on veut convertir les gens pas à Jésus–Christ mais à la manière avec laquelle les Européens vivent Jésus–Christ.

Ce point de vue peut vous sembler étranger à vos préoccupations, mais je tenais à vous dire que vos critiques, vos attaques, envers les missionnaires peuvent être quelques fois vraies et justifiées, dans la mesure ou nous, missionnaires, faisons des Chrétiens déracinés dans leur pays, dans leur culture et que nous détruisons leur identité nationale.

Mais au contraire, on peut démontrer qu'un Kmhmu' en devenant Chrétien ne cesse pas de rester profondément Kmhmu', avec sa sensibilité religieuse propre et son génie local. Chers ethnologues et chercheurs en Sciences Humaines, je peux vous assurer que vous aurez toujours dans les Missionnaires des amis sincères, des collaborateurs fidèles. En commençant ce petit exposé, j'ai dit qu'il faut connaître pour aimer. Qui connait dans la vérité aime dans le feu. Ensuite j'ai exposé quel type de connaissance je me suis efforcé d'avoir des Kmhmu'. Je voudrais terminer en vous disant tout simplement quelle est ma méthode pour obtenir cette connaissance. Sans doute il n'y a rien d'automatique, rien sans effort, rien sans peine, rien sans travail, rien sans difficulté. Il faut avant tout une étude personnelle des Kmhmu', de leurs rites, de leurs idéaux, de leurs désirs. L'étude de leurs légendes et de leurs histoires reste fort utile. Il y a l'observation, qui aide à la connaissance, parce que beaucoup de choses se font et se vivent, sans sentir le besoin de les décrire. Le dialogue est une forme de choix pour la connaissance réciproque: l'homme peut se révéler par ses paroles et par son témoignage surtout en ce qu'il a de plus original, de plus profond. Par là on peut connaître leurs réactions, leur évolution, leurs motivations et leurs besoins. Une mise en commun régulière est aussi fort utile à condition qu'on travaille personnellement. Si l'on n'a rien à mettre en commun, on perd son temps. Il ne faut jamais croire qu'on a compris les Kmhmu' et

que donc on peut vivre sur l'acquis. La réalité humaine est changeante et il faut la suivre dans son dynamisme.

Si vous permettez, j'aimerais vous lire une traduction des formules rituelles de l'appel de l'âme selon le rituel Kmhmu'. Je voudrais vous faire goûter la beauté de leur langue, la richesse de leurs images, l'originalité de leur génie.

★ ★ ★

Ô Ame, Esprit !
Je te porte, te recueille, t'invite: je te prends, te reçois.
ô Ame, Esprit! reviens ici, dans ta maison, dans ton foyer:
retourne à la maison parmi nous
Reviens boire la bière à la grande jarre, manger l'oeuf blanc,
boire la bière forte, manger le porc gras,
manger la tête dure, manger la cervelle grasse.
Reviens manger la grande truie qui allaite (pour un garçon):
Reviens manger le verrat familier de la cour (pour une fille).
Reviens manger le foie et le coeur, la poitrine et la croupe.
Manger le poulet aux longues pattes, le porc à la longue défense.
ô Ame, Esprit! Ne t'en va ni ne t'égare, ne t'en va ni ne te perds:
ne te fâche pas, ne sois pas en colère: ne sois ni triste ni maussade.
Ame du fils! Ame de l'enfant !
Je te rachète, je t'ouvre la voie, je te rachète au prix fort.
Rentre tripoter les bracelets, faire tinter les colliers,
reviens surveiller l'argent au fond des hottes,
les grelots–parure au fond des corbeilles.
Reviens parmi tes familiers, tes parents:
reviens appeler le buffle et les poules,
garder l'argent dans la hotte, les perles dans la trousse:
l'argent dans la hotte, les perles dans la corbeille.
Rentre tripoter les bracelets, faire tinter les bijoux.
Ame! Ne t'en va pas, ne t'égare pas: reviens avec nous les anciens.
N'aie pas peur, ne frissonne pas: sois bien et seyante:
guéris–toi des maladies, chasse les esprits.
Reviens prendre ta place parmi nous.
trente personnes viennent ensemble: quatre–vingt–dix viennent se réunir:
trente se groupent par le visage:
quatre–vingt–dix se groupent par le corps.
Reviens donc, ô Ame, n'aie pas peur.
Reviens dans la maison aux sept pièces, sur l'échelle aux sept barreaux,
Ame, ne te fâche pas, ne sois pas en colère.
Ne reste pas dans l'ombre épaisse, dans les bananiers au bord de l'eau:
ne reste pas sous les feuilles mortes, dans l'écorce détachée:
ne reste pas dans l'arbre creux, je l'ai percé:
dans la lune, je l'ai décrochée:

ne reste pas dans l'arbre creux, je l'ai percé :
dans le bambou, je l'ai fendu.
Ame, ne te cache pas là–bas, à la limite du village,
ne sois pas arrêtée là–haut par la pagode.
Ne te cache pas sous l'auvent, ne t'accroche pas à l'échelle.
Ne reste pas à la bauge des porcs, ni au pied de l'échelle.
Ame, Esprit! Reviens ici, à la maison, au foyer!
Ne reste pas dans la forêt, dans la brousse,
dans la montagne, dans les massifs.
Ne reste pas chez les génies des montagnes et des massifs,
chez les génies–dragons et les génies–foudres.
Ame, Esprit! Reviens ici, à la maison, au foyer.
Je te porte, te recueille, t'appelle et te prends.
Ame, Esprit! Je te rachète, je t'ouvre la voie:
je te rachète au prix fort.
Ne t'enfuis pas loin, ne disparais pas à l'horizon.
Personne ne t'a jeté de l'eau, ni frappé d'un tison:
personne ne t'a réprimandé ou rabroué, ni grondé méchamment.
Reviens à la maison, au foyer.
Sur une courte montée, je te porte dans un tissu de soie:
une longue escalade, dans un tissu décoré:
sur une courte montée, je te porte dans un tissu de soie:
une courte escalade, dans un tissu brodé.
Sur un sentier de montagne, je te porte sur mon dos :
sur un chemin mouillé, je te conduis par la main.
Ame, Esprit! Reviens ici, à la maison, au foyer.
Bonne maison, à la braise vive, au feu qui fume :
bonne maison, au foyer abrité, à la paillotte épaisse.
Reviens dans la grande maison, au toit bien couvrant.
Personne n'a répondu à tes colères, n'a grondé méchamment.
Nous t'aimons et te chérissons encore.
Reviens parmi nous.
Ne t'attarde pas aux mines, ne flâne pas en ville:
ne t'attarde pas aux mines, ne flâne pas au marché:
ne t'attarde pas à l'enceinte, ni à la pagode enjolivée.
ô Ame, Esprit! Reviens vers les tiens, vers les anciens,
vers les notables, vers les chefs.
Ame, Esprit! Reviens ici, dans ta maison, ton foyer.
Je te porte, te recueille déjà: je t'appelle, te prends déjà.
Ne reste pas à la rivière, ne reste pas au fleuve:
traverse la rivière à la nage, le fleuve à la brasse:
la rivière en pirogue, le fleuve en radeau.
Foule la plaine, contourne la rizière, traverse l'eau, passe le pont.

De la longue colline, reviens appeler les poules,
la haute montagne, ameuter les bêtes.
Enjambe les falaises, contourne les racines:
rentre sans halte ni repos.
Ame, Esprit! Reviens appeler le buffle, chasser l'épervier,
ramener le buffle, appeler les poules.
Ne reste pas dans la forêt triste, dans la brousse sauvage:
sur la haute montagne, crains l'éléphant:
sur la longue colline, crains le tigre.
Ne reste pas dans les bois et les ruisseaux!
Ame, Esprit, n'aie crainte ni de la pluie et de l'orage,
ni de la guêpe et de l'abeille.
Ne sois pas arrêté par la pluie, ni tenté par l'ombre:
reviens de jour et de nuit:
prends une torche la nuit, couvre–toi sous la pluie.
ô Ame, Esprit! Reviens dans la maison, le foyer:
reprends corps et forme, vie et connaissance.
Ame, Esprit! Reprends ta place parmi nous.
Reviens manger les oeufs du poisson de rivière gros comme le mollet.
les oeufs du poisson de fleuve, gros comme la cuisse.
ô Ame, Esprit! Ne t'en va ni ne t'égare, ne t'enfuis ni ne cours.
Ame, ne poursuis pas celui–ci, ne suis pas celle–là:
celui–ci a des épines: celle–là a des piquants.
Ame, nous t'aimons encore et te chérissons:
nous t'aimons et te chérissons, car tu nous es chère et précieuse.
Ame, reviens vers tes parents, tes familiers et tes amis:
reviens vers tes parents, ta mère qui t'a nourrie.
Ame, n'aie ni peur ni crainte, souviens–toi et n'oublie pas.
Ame! En amont, méfie–toi de la civette:
en aval, les poissons vont te chasser.
Reviens ici, dans ta maison, ton foyer:
reprends ta place parmi les tiens.
Je te rachète, je t'ouvre la voie: je te rachète au prix fort.
Au taux du cinquième rite, nous te rachetons, sur la montagne:
au taux du sixième rite, nous te rachetons à la rivière.
ô Ame, Esprit, reviens dans ta maison, ton foyer:
reprends ta place parmi les tiens: sois gros et gras:
sois gros comme l'oiseau "séc", dodu comme le porc châtré:
gras comme le fruit "tre", bon comme le médicament alcalin.
Ne sois plus maigre, plus squelettique:
ne sois plus maigre comme une clochette, ne sois plus squelettique:
ne sois plus maigre comme un corps qui n'a que la peau et les os.
Sois guéri de la maladie, de la fièvre:

ne sois plus fatigué, ne sois plus lourd:
sois léger comme l'oiseau–du–riz, agile comme l'oiseau–de–l'eau,
Que tes nerfs revivent, que tes os se réaniment: aie bon pied bon oeil,
ô Ame, Esprit! Reviens ici, dans ta maison, ton foyer.
Va comme le tigre, reviens comme la tempête:
monte comme la tempête, descends comme le vent :
galope comme le cheval, file comme le tigre.
Ame, Esprit! Nous t'aimons et te chérissons encore,
tu es encore notre familier, notre intime.
ô Ame, Esprit! Reviens dans la longue poutre, dans le haut faîte,
Dans la longue poutre, dans le sommet du faîte.
Viens dans cette cage, dans cette demeure, ici.
Je t'enferme dans le giron, je barre tes arrières:
je te confine dans le giron, je te barre la route.
Ame, ne t'en va pas, ne t'égare pas.
Veux--tu partir? Demande aux poissons. Veux–tu aller? Demande aux villages.
Veux-tu partir? Je t'attache par la queue.
Veux–tu aller? Je te lie par les cornes. Viens donc!
Je te recueille en t'incitant: je t'appelle aimablement.
Reviens, chante en choeur de la voix et des instruments.
Sois multiple comme un vol d'oiseau "laaq cook" :
sois en groupe, comme un vol d'oiseaux "lè".
ô Ame, Esprit! Je hisse cette cage, dans la maison où tu vis et manges.
Ame, Esprit, ne pars ni ne cours, ne t'enfuis ni ne t'égare.
Reviens dans ta maison, ton foyer:
reprends forme et corps, reprends vie et connaissance. Sathou.

× × ×

Je m'excuse de la longueur du texte, mais je suis sûr que vous avez gouté les beautés de ce texte. Je termine en souhaitant que les Kmhmu' puissent bientôt trouver leur place propre dans le Peuple Lao, jouer leur rôle dans l'unité nationale et accorder ainsi leur note dans le concert unique du Royaume du Laos.

## TRANSLATION OF THE RITUAL POEM

### The Call of the Kmhmu' Soul

Oh Soul, Spirit !
I carry you, collect you, invite you: I take you, receive you.
Oh Soul, Spirit! return here to your house, to your hearth :
return to the house among us.

Return and drink the beer of the great jar, eat the white egg,
drink the strong beer, eat the fat pork,
eat the hard head, eat the fatty brains.
Return and eat the great sow which is suckling ( for a boy ) :
Return and eat the domestic boar from the yard ( for a girl ) .
Return and eat the liver and the heart, the breast and the croup.
Eat the long–legged chicken, the long–horned pig.
Oh Soul, Spirit ! Neither depart nor wander, neither depart nor lose your way : do not become distraught, do not be angry : do not be sad or sullen.
Soul of the the son ! Soul of the child !
I buy you back, I open you the way, I buy you back at the highest price.
Come in and fondle the bracelets, clank the necklaces, come back to watch over the silver at the bottom of the hods, the ornamental bells at the bottom of the baskets.
Return among your acquaintances and relatives :
return and call the buffalo and the hens,
guard the silver in the hod, the pearls in the bundle,
the silver in the hod, the pearls in the basket.
Return and fondle the bracelets, clank the jewels.
Soul ! Do not depart, do not stray : return with us the elders.
Do not be afraid, do not shiver : be in good health and at ease :
cure yourself of sickness, chase away the spirits.
Return and take your place among us :
thirty people come at once : ninety come to meet together :
thirty are grouped by their faces : ninety are grouped by their bodies.
Return then, Oh Soul, do not be afraid.
Return to the house with seven rooms, to the ladder with seven bars.
Soul, do not become distraught, do not be angry.
Do not stay in the thick shade, in the banana trees beside the water :
do not stay under the dead leaves, in the fallen bark :
do not stay in the hollow tree, I have pierced it :
in the moon, I have taken it down :
do not stay in the hollow tree, I have pierced it :
in the bamboo, I have split it.
Soul, do not conceal yourself down there, at the edge of the village,
do not be delayed up there by the temple.
Do not hide under the awning, do not cling to the ladder.
Do not stay at the pigsty, nor at the foot of the ladder.
Soul, Spirit ! Return here, to the house, to the hearth !
Do not stay in the forest, in the scrub, in the mountain, in the crags.
Do not stay with the spirits of the mountains and the crags,
with the spirit–dragons and the spirit–thunderbolts.
Soul, Spirit ! Return here, to the house, to the hearth.

I carry you, collect you, call you and take you.
Soul, Spirit ! I buy you back, I open you the way :
I buy you back at the highest price.
Do not flee far away, do not disappear on the horizon.
Nobody has thrown water at you, nor struck you with a brand :
nobody has reprimanded or snubbed you, nor scolded you unkindly.
Return to the house, to the hearth.
On a short rise, I carry you in a silk cloth :
a long climb, in a decorated cloth :
on a short rise, I carry you in a silk cloth :
a short climb, in an embroidered cloth.
on a mountain path, I carry you on my back :
on a damp road, I lead you by the hand.
Soul, Spirit ! Return here to the house, to the hearth.
Good house, with lively embers, with smoking fire :
good hearth, with sheltered hearth, with thick thatch :
Return to the big house, with the well-shading roof.
Nobody has replied to your rages, nor scolded you unkindly.
We love you and cherish you still.
Return among us.
Do not delay at the mines, do not stroll in town :
do not delay at the mines, do not stroll in the market :
do not delay at the fence, nor at the prettified temple.
Oh Soul, Spirit ! Return to your own, to the elders,
to the notables, to the chiefs.
Soul, Spirit ! Return here to your house, your hearth.
I carry you, collect you already : I call you, take you already.
Do not stay at the stream, do not stay at the river :
wade across the stream, swim across the river :
the stream by pirogue, the river by raft.
Stride across the plain, circle the paddy–fields :
cross the water, pass the bridge.
From on the long hill, return to call the hens :
the high mountain, to assemble the beasts.
Leap over the cliffs, circle the ravines:
return without halt or rest.
Soul, Spirit! Return to call the buffalo, hunt the sparrow–hawk:
lead back the buffalo, call the hens.
Do not stay in the sad forest, in the wild scrub
on the high mountain, beware the elephant:
on the long hill, beware the tiger.
Do not stay in the woods and the streams.
Soul, Spirit! Fear neither the rain nor the storm:

neither the wasp nor the bee.
Do not be held back by the rain, nor tempted by the shade :
return by day and by night :
take a torch at night, cover yourself beneath the rain.
Oh Soul, Spirit ! Return to the house, the hearth :
take up body and shape, life and knowledge.
Soul, Spirit ! Take back your place among us.
Return and eat the eggs of river fish, as big as a thigh :
the eggs of river fish, as big as a calf.
Oh Soul, Spirit ! Do not depart nor wander, do not flee nor run away.
Soul, do not pursue this man, nor follow that woman.
This man has thorns : that woman has stings.
Soul, we love you still and cherish you :
we love you and cherish you, for you are dear and precious to us.
Soul, return to your parents, your acquaintances and friends :
return to your parents, your mother who fed you.
Soul, do not be frightened or afraid, remember and do not forget.
Soul, upstream beware of the civet–cat :
downstream the fish will chase you.
Return here to your house, your hearth :
take back your place among your own.
I buy you back, I open you the way : I buy you back at the highest price.
At the price of the fifth rite, we buy you back, on the mountain :
at the price of the sixth rite, we buy you back, at the river.
Oh Soul, Spirit, return to your house, your hearth :
take back your place among your own : be big and fat :
be big as the **séc** bird, plump as the castrated pig :
fat as the **tre** fruit, good as alkaline medicines.
Do not be thin or skeletal any more :
do not be thin like a bell–flower, do not be skeletal any more :
do not be thin as a body which is only skin and bones.
Be cured of sickness, of fever :
do not be tired, do not be heavy any more :
be as light as the rice–bird, as agile as the water–bird.
May your nerves revive, your bones be reanimated :
have a good foot, a good eye.
Oh Soul, Spirit! Return here, to your house, your hearth.
Go like the tiger, come like the storm.
Climb like the storm, descend like the wind.
Gallop like the horse, race like the tiger.
Soul, spirit, we love you and cherish you still,
you are still our familiar, our intimate.
Oh Soul, Spirit ! Return to the long beam, to the tall ridge of the roof :

to the long beam, to the top of the ridge.
Come into this cage, this dwelling, here.
I enclose you within our walls, I bar your retreat:
I confine you within our walls, I block you the road.
Soul, do not depart, do not wander.
Do you wish to leave? Ask the fish. Do you wish to go? Ask the villages.
Do you wish to leave? I tie you by the tail.
Do you wish to go? I bind you by the horns. Come then!
I collect you by encouraging you: I call you kindly.
Return, sing in chorus with voice and instruments.
Be many, like a flight of **laaq cook** birds:
group together, like a flight of **lè** birds.
Oh Soul, Spirit, I secure this cage, in the house where you live and eat.
Soul, Spirit, do not leave or run, do not flee or wander,
Return to your house, your hearth:
take back shape and body, take back life and knowledge. Sathou.

# MOHLAM: THE FOLKSINGERS OF LAOS:
## Problems for the Researcher
## by
## Carol Compton

Lao mohlam is a synthesis of extemporaneous poetry, folk music and dance. The very same or similar forms can be found for most of the Tai peoples in this area, as well as for numerous other ethnic groups in Laos.

The classification of mohlam styles is one of the problems for any researcher working with this form. Laotians themselves classify the various styles in a number of ways, and their classification can serve as a guide as one begins to tackle this problem.

There are four basic methods for classifying the mohlam as used by the Lao: 1) by geographical area; 2) by subject matter; 3) by number of performers; 4) by poetry form. These methods of classification can be used to refer to different aspects of the same performance. Thus a performance might be classified as 1) **lam siithandohn** (+) (referring to the mohlam style of an area in southern Laos), while it could also be called 2) **lam kiaw** (because the subject is love), or it could be referred to as 3) **lam khuu** (because there are two performers), or 4) **lam tat** (referring to the poetry form used).

One of the problems with these classification methods, however, is that they allow a great deal of overlap. Thus **lam siithandohn** apparently always uses **kohn tat**, so that form of poetry is implied in its meaning. Generally, the most common classification system of the four illustrated above appears to be by geographical area.

Another problem which the researcher faces in classifying mohlam concerns the names given to the form in different parts of the country. For the most part, the word **lam,** followed by the geographical area, is used from Vientiane on down through Muong Khong

---

(+) This form is also referred to in the Lao government dictionary and by many older people as **lam siiphandohn** .

**Editor's note**:– It has unfortunately been impossible to print the Lao words in this article according to the phonetic transcription used in the author's original text. The low back rounded 'o' (as in English 'on') has been transcribed 'oh'. The mid back unrounded 'e' (as in English 'burn') has been transcribed 'oe', and the low front unrounded 'e' (as in a lengthened version of the English 'lens') has been transcribed 'eh'. Tone marks have also had to be omitted.

in the very south of Laos, as well as for the forms found in North–east Thailand. However, in the north of Laos this kind of folk music is referred to as **khap.** This usage, **khap,** is found for the forms of Sam Neua, Xieng Khouang, Luang Prabang, and in the Nam Ngum area. However, within the poetry of the northern songs themelves a singer is referred to as a **mohlam**.

For one form, that of the Muong Mahaxai area apparently both the terms **khap** and **lam** are used; thus one hears both **khap mahaasaj** and **lam mahaasaj** for the style from that area. It appears that this is a transitional zone for the use of these two terms. The official Lao government dictionary defines the word **khap** as **"lam",** (though it does not provide the word **"khap"** as one of the definitions for **lam**). However, it appears that we simply have a case of local differences in terms referring to essentially the same phenomenon.

Another problem for the researcher is to record and identify the various poetry forms used in mohlam and determine their range of usage and relationship to the various musical or geographical mohlam styles. There are two basic types of **kohn** (a poetic form) used in mohlam, **kohn tat** and **kohn njoen,** and **kohn tat** currently appears to be the most fre–quent and popular. However, a number of other forms can be found as **kohn phanjaa** (which may occur either in **lam** or spoken form during a mohlam session).

The musical instruments accompanying the mohlam must also be recorded. Though the most commonly used instrument for accompanying the mohlam is the **khehn**, additional instruments are used in some areas. For instance, **lam saalavan** uses the **soh sii** and the **kohng** as well as the **khehn**. In the **khap** forms of Luang Prabang the **khehn** is not used at all, but rather an orchestra much like the court form, consisting of **soh oo, soo ii, khui, siing, sehng, kohng**, and **lanaat** or combinations thereof. In the case of **khap aan nangsyy** of Luang Prabang, no instruments are used at all.

The role of movement, be it dance or gesture, in mohlam per-- formances presents a further area of exploration for the researcher. Thus for the **khap** forms of the north there appears to be no dance at all, though further investigation may reveal that there are significant movements or gestures which have gone unrecorded thus far. In all performances of **khap**, if done traditionally, the singers are seated on the ground or floor. In southern Laos, too, the mohlam singers themselves are general–ly seated. However, **lam siithandohn** usually includes a dance from the waist up, predominantly using the arms in traditional Lao dance gestures, but during which the singers remain seated. In other areas of the south such as Tang Vai and Saravan, there are dances done by the audience while the singers perform, but in which the singers usually don't parti–

cipate. Hopefully future research will reveal approximately how long these various dance forms have been connected with the performance of these particular mohlam styles.

In contrast to the majority of styles of mohlam in Laos, North–eastern Thai mohlam (who perform frequently in the Vientiane area) generally stand on a stage during their performances, accompanying themselves at various times by a bit of dance. Another area to investi–gate would be just how old or recent the "stand–up" performance of mohlam is, and whether it has a relationship to the use of the mass media, particularly the radio and the microphone.

The role of audience interaction in mohlam performances is another area which the researcher must consider carefully, since the presence or absence of an audience does seem to affect the mohlam. What are the differences in a performance in which there is a "live" audience, versus one for an "unseen" audience (such as for a tape recorder or a radio station)? How important is audience interaction or response for a "successful" mohlam performance? These are important questions for the researcher to consider before setting up his recording situation.

Because Lao mohlam synthesizes many areas of cultural expression – language, music and dance – it is a rich area for research, though it be fraught with many problems for scholars from many disciplines for years to come.

24/11

ຫ້າມຈຳໜ່າຍ

# LES LAO ET LES INSECTES,

## par

## Jacques Seguin

**Les Lao**

Ce sont les habitants des plaines et des vallées du Laos, dont la langue appartient à la famille des langues **thai**, descendant des Thaï venus de Chine du Sud. Mes recherches portent plus spécialement sur la plaine de Vientiane, la région de Ban Keun, et celle de Sayaboury.

**Les insectes**

Il faut donner au mot insecte, la valeur que les Lao donnent au mot **mêng** , c'est–á–dire : les insectes proprement dits (arthropodes ayant tous 3 paires de pattes) et d'autres arthropodes comme les araignées, les Scorpions et les Myriapodes (mille –pattes). Cette faune est très mal connue, je n'entrerai pas ici dans les détails, nous allons voir son importance dans la vie quotidienne.

Sa place y est bien moindre que celle de la plante. En effet, l'insecte est moins bien connu car plus difficile à observer : la relation est souvent mal faite, ou inconnue, entre larve–nymphe–adulte. Ce qui n'empêche pas certaines observations d'être fort justes : elles donneront lieu à des proverbes, des dictons, ou donneront un nom à l'insecte. (1)

## L'INSECTE DANS LA VIE QUOTIDIENNE

Il fait partie de l'activité de cueillette, et de ce fait sera surtout récolté par les femmes et les enfants. Il aura de multiples utilisations : alimentaire, médicale, technologique.

**Utilisation Alimentaire** :

La larve, la nymphe ou l'adulte, quelquefois les trois, servent à la cuisine accomodés de toutes les manières. Les plus connus sont : les fourmis rouges, le **mêng da**, la punaise **khêng** les cigales (adultes et nymphes), etc . . . (2)

**Utilisation Médicale ;**

Le ver de terre et le miel servent souvent de véhicules; le ver de terre pour faire des potions, le miel pour des pillules. La fourmi rouge a des propriétés anti–vertige, le **khi khét,** scolopendre, des propriétés aphrodisiaques, le cafard soigne les goîtres, l'incontinence urinaire et plusieurs autres affections. Ces recettes médicales à base d'insectes, sont le plus souvent des procédés familiaux employés contre des affections bénignes. Dans les cas plus sérieux, on a recours au médecin, magicien traditionnel.

**Utilisation technologique :**

Les plus connus sont celles du ver à soie et du stiklake (qui est produit par des cochenilles, espèces de petits pucerons). D'autres insectes, comme le **mêng khap** dont les élytres tressés avec les paniers à riz ou les cloisons de bambou servent à la décoration, ont un usage plus particulier. Citons encore le miel et la cire.

## TAXONOMIE

La place manque pour parler en détail de la taxonomie qui montre pertinemment la classification populaire. Retenons que devant chaque insecte est placé le mot **mêng** (facultatif : on le place pour insister sur la qualité d'insecte de l'animal, on l'ôte lorsque cet animal est très connu en tant qu'insecte), puis vient le nom qui marquerait le genre, **mêng/sap,** insecte/cafard, **ka sap** /cafard, signifie les cafards en général, ou un cafard sans préciser. Puis un nom pour spécifier l'espèce, **mêng sap/heuan,** cafard/maison, **mêng sap/din,** cafard/terre. On peut encore en rajouter pour préciser : **mêng sap/pa/noy,** cafard/forêt/petit (larve).

**Mêng** est le déterminant, mais certains insectes en ont un autre, par exemple **mê** pour les abeilles, les guêpes et les frelons, **tô** pour les puces, les punaises et les poux.

---

## NOTES

(1) Un proverbe tiré du **Pu son lan** (conseils du grand–père à son petit-fils) : Quand l'eau se retire, les fourmis peuvent manger les poissons – Quand l'eau monte, les poissons peuvent manger les fourmis." Les fourmis représentent le peuple, les poissons, l'administration, l'eau est la vitesse; le produit des impôts des contribuables alimente le trésor public, l'administration, les mandarins ; en période de disette les magasins royaux nourrissaient les malheureux. Des noms : la mante religieuse, à cause du mouvement de ses pattes antérieures est nommée, à Sayaboury : **mêng fan dap,** insecte croisant le sabre ; et à Vientiane : **mêng ma ,** insecte cheval.

Un hydrophile, coléoptère carnassier des mares et des cours d'eau, **mêng i tao,** par sa forme est appelé insecte tortue (en forme de) sexe de femme.

A Vientiane, conséquence de l'observation du milieu, les souteneurs sont des **khon/mêng/da,** personne/insecte/bilostome, car le mâle de cette grosse punaise d'eau, du genre **Belostoma,** est porté par la femelle durant l'accouplement. On pouvait encore multiplier ce genre d'exemples.

(2) Leur valeur nutritive est très appréciable et même supérieure à celle des crevettes et du homard.

★ ★ ★

# THE DISTRIBUTION OF LAO DIALECTS AND THE TAI MIGRATIONS

by

James R. Chamberlain

Looking at the ethnological map of Laos (Service Geographique, Vientiane) we observe that the area designated as ethnic Lao is a narrow ribbon following the Nam Ou down to the Mekhong and down the Mekhong to Khong Island in the extreme south. Linguistically, following the tone system for Tai languages, which have been discussed by scholars over the years (e.g. Haudricourt Li, Gedney, Brown) this ribbon represents a group of dialects which have a single feature in common, what I refer to as the Cl–234 split in the tone system. Without taking the time here to go into the mechanics of the system, we can state simply that in the 'true Lao' dialects represented by the ribbon, words such as **naa**$^{2}$ 'face', **khaa**$^{2}$ 'to kill', and **haa**$^{2}$ 'five' will always have a tone distinct phonemically from the tone on words such as **paa**$^{2}$ 'aunt', **k**aa$^{2}$ 'brave', and **tuu**$^{2}$ 'cupboard'. An important aspect of this tone system is that while tone contours may be borrowed, splits apparently cannot (Chamberlain 1971), a fact which indicates the tone system is a useful tool in tracing migrations.

While working with informants from Nam Bac, Muang Ngoy and Muang Sing on a recent field trip to Luang Prabang, the author ran across two interesting pieces of information. The first is that the old people from these locations speak of Muang Boum on the upper Black River near Muang The in Vietnam as their ancestral home. Second, in religion and other customs these Lao identify most closely with the Black Thai of the Sip Song Chu Tai .

Our interest here is likewise twofold. First of all, this information supports the hypothesis suggested by Gedney (1964) that the Tai migrations moved from East to West from an original homeland near the Kwangsi–North Vietnam border. (The Black Tai histories also support this theory). Secondly, it gives Lao historians a new point of reference when discussing the origins of the Lao.

There remain some puzzling dialects of Lao, namely Yooy, Yo, Kaleung and Korat in the Northeast of Thailand. These dialects fall into Brown's (1965) Sakhon Nakhon branch of Lao. There is evidence that they were at one time located in the Hua Phan area of Laos and perhaps Thanh Hoa province of North Vietnam. Reinach (1911 : 259) notes the existence of the Yooy ("Yoes") in Cammon province and according to Robequain (1929 : 111) there were "Yois" living in Hua Phan province.

If the Sakhon Nakhon branch of Lao did in fact inhabit this

region, we can infer a more widespread distribution of Lao dialects, perhaps a continuum split by migrations of Neua–Phuan speakers from North Vietnam. It would be most interesting to have more data on these small dialects from the Northeast of Thailand as well as from Cammon and Thanh Hoa.

## References


Brown, J. Marvin. 1965. **From Ancient Thai to Modern Dialects**. Bangkok.

Chamberlain, James R. 1971. Tone Borrowing in Five Tai Dialects, in **Papers from the Thai Phonetics Conference**. Bangkok.

Gedney, William J. 1965. Review of Brown (1965). **The Social Science Review** 3.2.107–112.

Reinach, Lucien de. 1911. **Le Laos**. Paris. (Edition posthume).

Robequain, Charles. 1929. Le **Le Thanh Hoa**. EFEO (2 vols.).


★ ★ ★

# An Urban Village in Vientiane

by

Martin Barber

## Introduction

The topic of this research project was selected for a number of reasons. First, while studying anthropology in Britain I had become particularly interested in the anthropologists who had worked in the industrial cities of Africa and who described the varieties of social organisation to be found there. What struck me most was their description of how migrant workers retained links with their traditional village cultures and how they adapted to the new life-styles of the town. Among the theories proposed as models for the description of these phenomena I became especially impressed with 'network theory'. This theory, although given different emphasis by different writers, constituted a quite radical departure from the accepted sociology of groups. That is, instead of seeing societies as a collection of groups as, for instance, of classes, castes, clans, political parties etc., it started from the point of view of the individual and tried to analyse his place in society in terms of the other individuals with whom he came regularly in contact. And so models were drawn up which were ego-centric (on the lines of kindred charts) and which looked like stars interconnected with other stars. Particular use of these models has been made in political anthropology, in studies of decision-making processes, of decision-enforcement mechanisms, and in studies of social mobility.

A second reason for choosing urban anthropology as the topic for research was a practical one. It would be very difficult at this time to undertake detailed study of rural communities in Laos because of the uncertain military situation. The factor which confirmed me in my choice was that in my search for comparative material on South-East Asia I found that the towns and cities of the region had been largely neglected by sociologists and anthropologists.

The next question then is, how can an anthropologist provide a useful insight into urban life and what precisely is the value of such an approach? I shall try to answer this question in describing the way in which I am going about my research.

I am looking at the town of Vientiane from two points of view First, by collecting material on Vientiane as a whole (reports of ministries, studies by planners, statisticians and geographers etc.), and by undertaking a limited amount of personal investigation, I hope to obtain a general view of the socio-economic structure of the town. This will serve as the context in which I shall place my own research undertaken from a second

point of view, namely the detailed study of a single urban village. This study is being undertaken in a village on the edge of Vientiane. The village is now very much part of the town and most of the residents work in town, but at the same time there is an area of rice-paddy within the village limits and some of the residents are involved almost exclusi-vely in agricultural pursuits. How then am I undertaking the study of this community?

I am fortunate in having sufficient time at my disposal (two years) to allow me to take a slow, low-key approach. I believe very strongly that the first priorities of an anthropologist are to learn the language thoroughly, and to allow himself time to be accep-ted by the community in which he is working. I use the word 'accepted' and not 'integrated'. I do not believe it is possible for a tall, long-nosed foreigner to become fully 'integrated' into Lao society and I believe it is a mistake for him to try or to believe at any stage that he can achieve this. Having said this, I do not believe that this is a disad-vantage for the anthropologist. In fact there are considerable advantages. To mention only one, an outsider who becomes accepted in a community will often receive both sides of a story, simply because he does not belong to any recognised group or faction. This has already happened to me a number of times in the village in which I am working.

Up until now, then, I have been largely involved in listening to what people have to say rather than asking specific questions about things which interest me. Of course, when a subject is broached I frequently ask for clarification and explanation, but I regard this largely passive approach as an essential first stage in any attempt at a detailed anthropological study. It corresponds perhaps to the approach of a growing child. The child learns by listening and imitation. He then discovers that he can increase his knowledge by asking certain questions, but the questions which he asks are conditioned by the experience he has gained from listening and imitating. The problem of the anthropologist is that he arrives in an unfamiliar situation with a suitcase full of ques-tions he wants answers to. In my view he must keep his suitcase locked until after he has made the discovery that questions appear out of the situation itself and that these are the questions which preoccupy the lives of the people he is working with.

I now present some of my preliminary ideas on three aspects of the urban village; economic, political and social organisation.

**Economic organisation of the urban village in Vientiane**

Rather surprising in an Asian capital city is that Vientiane re-gularly presents extremes of wealth and poverty side by side. The town is not divided into exclusive residence areas, middle-class estates and slums. On the contrary every urban village, with few exceptions, has

its rich, its average and its poor residents. My own village is no exception to this and our residents include Generals and the poorest samlaw drivers and labourers.

What is the relationship between these various groups? In this connection physical space and transportation are important. The rich man who lives in a large modern villa surrounded by a wall or fence, and who drives a car, effectively isolates himself and his family from his neighbours. His basic economic needs are taken care of by servants who go to the market and shield him from contact with other sections of the community. He moves about by car and this enables him to establish a social circle which is independant of physical distance. The rich man is, however, subject to undesirable invasions of his Western–style privacy. My neighbours explained to me that a local rich man's villa had been broken into several times by thieves. They attribute this (a) to the fact that his house–style advertises concealed riches, but also (b) to the fact that he is not a member of an informal self–help community of neighbours, and that those living nearby do not watch his house for him when he is out. Indeed often they may not even know when the house is empty.

The people who explained this to me form part of what I would call the middle–level economic group. They live generally in wooden houses on stilts, though some may have concrete or brick bases and many have zinc roofs. The houses are sometimes grouped around a small central courtyard surrounded by a wire or bamboo fence or they may have their own individual enclosures. In any case they are easily accessible to neighbours and a number of activities may be undertaken in common. For instance, a single well may serve several families, or neighbours may gather to enjoy bowls of sweetmeats purchased from a travelling saleswoman. Most family–heads in this group are middle–level civil servants, teachers, soldiers etc.; that is, they travel to work in town. Means of transport may be motor–bike, foot, taxi or samlaw, all more open and accessible than the private car. In many cases a single original householder has invited relatives or friends to construct houses on his land and has thereby ensured a community atmosphere.

The third group of residents, the poor, live in poor–quality accommodation rented from landlords or put up on rented land. There are several long low houses, divided into single room compartments, each housing a family. In many cases both husband and wife go out to work in low–paid jobs in the town and children are left to the care of neighbours. The close proximity of neighbours, overcrowding, perpetual economic anxiety and the fact that residents are frequently recruited by landlords and will be strangers (sometimes from different ethnic groups) to their neighbours, all makes these areas subject to social tension, mis–

trust and deviant activity.

This description of eeonomic divisions within the village serves as a background to the studies of political and social organisation which follow.

## Political Organisation

The administrative structure of the urban village is nominally the same as that of a rural village. There is an elected **nai ban,** one or two **samien** (assistants), empowered to act for him in his absence, and the village may be divided, depending on its size, into a number of **khum,** each with its head or **hua na khum.** In addition my village has two advisory committees, one of **thao ke** (respected old men) and one of senior government officials. These new committees, and particularly the second, reflect the more complex administrative situation of the urban areas. If the village wishes to put on a **boun** in the **wat** it must get clea–rance from the police. The **nai ban** will not normally have sufficient social status to accomplish this himself, and so he will call on the members of his advisory committee to smooth the way with their colleagues.

The **wat,** in the rural areas the principal focus of community activity, retains at least some of this function in the urban areas. And here the notion of **samakhi** (loosely translatable as 'association') is of great importance. In my village the **wat** was endowed by a rich family from outside the village. As a result of friction between one member of the founding family and village residents, the villagers now complain that it is difficult to **samakhi.** So, in order to avoid open conflict, few activities are arranged and some locals say that this **wat** is not **muan** (enjoyable) and they prefer to attend the **wats** in neighbouring villages.

This may be an exceptional case, but it illustrates the problems of tensions arising in the community between economic groups one and two, the rich and the middle–level. In most village activities it is members of group two who organise and prepare. The **nai ban,** his assistants, the **hua na khum,** the members of the **thao ke** committee and most of those actively concerned with the **wat** come from this group. Group one are frequently not active in village affairs, but their coope–ration is nonetheless essential for many projects. Group three, poor, have little influence in any matters pertaining to village activity, but many of course participate in anything which is arranged.

We can see then that types and levels of participation in village–related activities of a political, religious or educational type are dependent on the economic status of the individual or his family. Studies of rural areas in Thailand and Laos show the economic factor to be emerging as increasingly important at the expense of older values of religious know–ledge, acumen in spirit–handling and general reputation for wisdom.

## Social organisation

It has been suggested by a number of anthropologists who have worked in Thailand that Thai society is 'loosely structured'; that is, that the individual is allowed considerable freedom in the type of activity he undertakes and therefore presumably is able to achieve a fair degree of social mobility. I doubt very much whether this is an accurate description of Thai rural society, but I am sure it is not true of urban Laos. In personal contact with another person the Lao immediately identifies himself in terms of his social situation with regard to the other, by his choice of personal pronouns. Thus the following pairs of first and second person pronouns: **acan** (teacher) – **khanoy** (little slave): **than** (sir) – **khanoy**: **than** – **khapacao** (Buddha's slave): **ay** (elder brother) – **nong** (younger brother/sister): **cao** (you) – **khoy** (I): **myng** (you, familiar or insulting) – **kou** (I, familiar or insulting): **siaou** (friend) – **kou** (I).

In addition, kinship terms (grandfather, respected father, cousin, etc.) are often used as personal pronouns even where no actual kinship relationship exists.

It will be noticed that this variety of personal pronouns enables one to establish immediately a secure sense of where one stands in terms of the social hierarchy in relation to another individual, all the way from closest family, through friends, to people one meets at work or by chance. And although on occasion there may be tension or confusion arising from this, I think it is true to say that close social interaction is only likely between those who use **cao** and **khoy,** or **myng** (**siaou**) and **kou,** among themselves. The object of an ambitious man is to move among the group of those one calls **than** and come to the point where one can call them **cao**. This, however, is normally very difficult. It seems to me that the use of **than** or **cao** depends largely in the urban village on one's membership of the three economic groups already discussed.

What does this lead me to? I feel I can conclude by saying that social standing in the urban Lao village (within ethnic Lao communities) is becoming increasingly dependent on economic standing, and that reciprocally economic standing is predictable largely on the basis of the social station in which a person grows up. I therefore have to infer that social mobility is rather limited in Vientiane, and I think that this is verifiable from experience. My impression is that this is linked to the fact that there is so little industrial activity. There is very little opportunity for a man to climb socially and economically through a large anonymous organisation. It is still the case that government positions are filled with more reference to personal recommendation than to formal qualifications, and this is not surprising in a country where formal qualifications for government work are a quite recent innovation.

★ ★ ★

# COMMUNICATIONS BREVES

## LES ATTITUDES RELATIVES AUX NAGAS

par

Amphay DORE

Les nâgas, ou **nâg** en lao, constituent une population d'esprits–serpents, convertis au bouddhisme. On les vénère, au royaume de Lane Xang Hom Khao, en tant que génies protecteurs. Le manuscrit **kane souai** en dénombre quinze, situés en des lieux précis, à Luang–Prabang et ses environs.

Les nâgas et leurs sujets, serpents et **ngeuak** (êtres redoutables, doués de magie et mangeurs d'hommes) entretiennent des relations personnelles avec les humains, sous forme de possessions, de rêves, de cours d'amour ou d'agressions.

Maitres des eaux et de l'atmosphère, les nâgas sont également invités à s'incarner dans une médium au 7è mois lao pour obtenir des prédictions relatives aux précipitations de la prochaine saison pluvieuse ainsi que des divinations d'intérêt personnel et collectif.

A travers l'ensemble de nos matériaux ethnographiques, nous essayerons de dégager la signification symbolique des nâgas et des serpents pour les Lao, aux niveaux conscient, inconscient, individuel et collectif.

## LES NYUAN DU NORD LAOS

par

Ananda PHILIPPE

On parle beaucoup de Hmong, de Yao, de Khmu, d'ethnies des Plateaux de Boloven, etc . . ., mais sait–on où se trouve les Nyuan, ethnie très proche des Lao de par leur manière de vivre, de par leur religion et même de par leur langue influencée également par le pâli ?

Descendant de Lanna Thaï, les Nyuan s'installent à Xieng Maï, Lam Pang, Xieng Sène, Lam Phoun, Xieng Khong et restent démographiquement importants dans le Nord de la Thaïlande. Ils sont venus s'établir au Nord Laos par vagues successives, notamment par suite, surtout, des événements sous Tiao Sayasethathirath qui les enrôle dans son armée marchant sur Vientiane . . .

En quatre ans d'études sur le terrain, malgré le temps pris par l'enseignement, j'ai pu observer les Nyuan de la province de Sayaboury, surtout dans un chef–lieu de cinq villages, **ban Nala** (86 maisons), à quinze kilomètres de la ville de Sayaboury. J'ai pu établir par la suite une carte ethnologique des Nyuan du Laos, m'intéresser à la

technologie et à l'artisanat, l'habitation, étudier l'organisation sociale, l'organisation administrative et politique, l'organisation religieuse, l'agriculture, le cycle annuel des fêtes, les croyances animistes telles que les multiples phis, la magie, la médecine traditionnelle, le calendrier, les chansons et cours d'amour puis pour terminer les relations et échanges économiques entre les Nyuan et d'autres ethnies, telles que: Lao, Hmong, Pai, etc . . .

★ ★ ★

# NOTE SUR L'ETAT DE LA RECHERCHE EPIGRAPHIQUE AU LAOS

**par**

**Pierre–Marie Gagneux**

L'épigraphie laotienne, c'est à dire l'étude des inscriptions anciennes, n'en est encore qu'à ses tous premiers pas : avant 1970, en dehors des six inscriptions de Louangphrabang, traduites par le R.P. SCHMITT en 1887 et publiées dans le cadre de la mission Pavie (+), le seul texte, ou à peu près, à avoir été étudié est celui de la stèle de Dane Say, traduit par Louis FINOT en 1915, (++) et encore, est–il pour moitié, d'écriture khmère!.

Les textes épigraphiques lao, qu'il s'agisse de stèles, ou d'images inscrites du Buddha, sont généralement assez courts : rares sont ceux qui dépassent une vingtaine de lignes. Ils sont également relativement récents: tous sont postérieurs au XIVe siècle, évidemment. Ils sont enfin pratiquement tous en langue vernaculaire : 3% à peine sont rédigés en langue pâlie. Les trois caractéristiques de ces textes, et en particulier les deux dernières : faible ancienneté, et langue populaire, figurent certainement parmi les raisons qui ont éloigné de leur étude les chercheurs occidentaux du XXe siècle, amateurs de "haute époque" et de "langues nobles" . . . .

Il n'est peut–être pas inutile d'énumérer cependant les résultats que l'on serait en droit d'attendre d'études épigraphiques sérieuses, dans les diverses branches des sciences humaines.

L'histoire serait certainement la première bénéficiaire de ces études: la chronologie lao reste encore, en effet, à établir. Basée actuellement sur l'étude des seuls manuscrits qui soient parvenus jusqu'à nous, cette chronologie présente d'énormes lacunes, les textes ayant été mutilés par le temps ou remaniés à dessein tout au long des siècles. En fixant les dates, les noms, les lieux avec certitude, l'épigraphie doit apporter des lumières nouvelles sur bien des points obscurs, car, sans tomber dans le piège de l'"histoire–bataille", ".. .il serait scientifiquement dangereux, il serait injuste de faire sauter aux peuples d'Asie, l'étape de l'histoire événementielle, de ne pas appuyer sur une chronologie solide, l'étude de leur passé propre . . ."

( Jean CHESNEAUX " L'Asie orientale aux XIXe et XXe siècles").

C'est ensuite la linguistique qui, après l'histoire, devrait profiter le plus largement des travaux épigraphiques à venir. La paléographie

---

(+) "Mission Pavie" –Etudes diverses, Tome II "Histoire" pp. 345–386.

(++) Louis FINOT " Notes d'épigraphie " in B. E. F. E. O. XV–II p. 27,sq.

d'abord : en dehors, en effet, des enquêtes dues à Louis FINOT (+) et à Pierre–Bernard LAFONT (++), aucune étude complète de l'évolution des écritures laotiennes n'a encore été publiée, rendant en particulier très difficile à l'heure actuelle, la datation de textes dans lesquels la date ne figure pas explicitement.

La philologie ensuite : des recherches approfondies sur les textes authentiques fournis par l'épigraphie, devraient permettre une étude orthographique, phonétique et structurale de la langue lao.

L'ensemble enfin, des sciences humaines, sociales, économiques voir même religieuses, bénéficieront de l'apport épigraphique, permettant alors d'écrire l'Histoire, au sens large, du peuple lao, et non plus seulement "des" histoires.

★

★ ★

Il y a quelques années déjà que j'ai entamé la prospection des pièces inscrites dans la région de Vientiane. C'était initialement pour permettre à Mademoiselle Madeleine GITEAU, de l'Ecole Française d'Extrême Orient, qui réorganisait alors les collections du Musée du Vat Phra Kèo, de dater au moins approximativement, les très nombreuses images du Buddha figurant dans ces collections. Très rapidement mon étude s'est étendue des Buddha inscrits aux stèles, rendant peu à peu indispensable à mes yeux, l'établissement d'un inventaire exhaustif de ces inscriptions.

Si cet inventaire fut relativement aisé à faire pour les trois établissements relevant directement du Ministère des Cultes : Vat Phra Kèo, Vat Sisaket et That Louang, il fut beaucoup plus long en ce qui concerne les autres monastères: les pièces inscrites n'étant en général, ni connus des moines, ni, a fortiori, répertoriées.

Pour une première étape je me suis donc borné strictement aux monastères situés dans les 14 tassèng des quatre muong que comporte la préfecture de Vientiane : Sikhottabong, Chanthaboury, Xayasettha et Sisattanak.

Mon énquête a porté sur 107 monastères, dont 24 avaient disparu au cours du XIXe siècle ; j'ai ainsi pu dénombrer 145 pièces inscrites :

– 87 images du Buddha ( en bronze )
– 40 stèles ( en pierre )
– 18 pièces diverses,

les dates s'échelonnant de 1490 A. D. au début du XXe siècle. Au point

---

(+) Louis FINOT. "Recherches sur la littérature laotienne", EFEO–HANOI – 1917. pp. 10–29.

(++) Pierre – Bernard LAFONT. "Les écritures Tay au Laos" et "Les écritures du pali au Laos", in BEFEO Tome L. Paris 1962 pp. 367–405.

de vue langue :

– 1 pièce est rédigée en môn archaïque ( VIIIe siècle )

– 1 pièce en sanscrit d'écriture khmère (XIIe siècle )

– 5 en pâli d'écriture tham–lao (écriture religieuse), toutes les autres sont en langue laotienne. En ce qui concerne ces dernières, 60% d'entre elles sont écrites en tham, le reste est en écriture "laïque", plus ou moins ancienne; certaines sont de facture extrêmement soignée, d'autres beaucoup plus ordinaires.

A l'heure actuelle, 85% des stèles ont été estampées, leur déchiffrement, dans l'ensemble, ne pose pas d'insurmontables problèmes. 75% des autres inscriptions ont déjà été relevées, copiées, estampées ou photographiées, leur déchiffrement non plus ne pose pas de gros problèmes. Ce corpus des inscriptions de la préfecture de Vientiane, pourrait donc être prêt d'ici la fin de 1975 et publié à partir de cette date.

★

★ ★

Il est bien évident que ce premier inventaire n'épuise pas toutes les richesses de la région de Vientiane : il ne s'agit en effet, ici, que de pièces de"surface" déjà connues et non de découvertes archéologiques proprement dites. Les fouilles systématiques n'ont encore jamais été entreprises au Laos et, en un sens, il vaudrait mieux que de tels travaux ne soient pas commencés avant la constitution d'un noyau d'archéologues laotiens conscients et compétents, ceci afin d'éviter aussi bien le pillage des sites que les grossières erreurs d'interprétation.

## NOTES

1o) Ces recherches épigraphiques font actuellement l'objet d'une thèse de doctorat intitulée : "Etude d'un aspect de l'histoire de la civilisation laotienne, basée sur l'évolution des écritures lao du XIVe au XIXe siècle", que je prépare à PARIS VII, sous la direction de Jean CHESNEAUX, Directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.

2o) Depuis 1970, j'ai publié les inscriptions suivantes dans le "Bulletin des amis du Royaume Lao". :

– Buddha no 3 Vat Phra Kèo (1755 A.D.)–B.A.R.L. no 1, 1970, pp.38–44.

– Buddha no 24/PV du Vat Phra Kèo (1640 A D.)–B.A.R.L. no 2, 1970, pp. 71–74.

– Buddha no 28 du Vat Sisaket (1490 A.D.) B.A.R.L. no 3, 1970, pp. 70–72

– Stèle de Vat Siboun Nhune (XVIIIe siècle ?) B.A.R.L. no 7–8, 1972, pp. 77–81.

– Buddha et stèle de Thalat ( art môn – VIIIe siècle? ) B.A.R.L. no 7–8, 1972, pp. 83–105.

# MARIAGE ET NAISSANCE CHEZ LES NYUAN DU NORD LAOS

par

**ANANDA PHILIPPE (ANANDA PHENGMALY)**

Jadis, jeunes gens et jeunes filles nyuan faisaient connaissance pendant les fêtes de village à travers le **coy** et le **so** ( chants alternés : **coy** opposant jeunes gens aux jeunes filles et **so** récit chanté par un jeune homme ); ces chants pleins de charme s'appellent : cours d'amour. On se défoule verbalement en faisant les cours d'amour grâce auxquelles on se fait comprendre à cor et à cri par la personne qu'on aime.

Actuellement, ces cours d'amour aux chants alternés n'ont plus lieu dans la plupart des circonstances. D'autres possibilités de lier connaissance se font jour. Ce bouleversement est dû à plusieurs causes sociales et économiques, telles que la guerre, qui fait naître d'autres besoins, d'autres moyens de communication. Bref, c'est l'invasion d'autres cultures qui engendre d'innombrables changements sociaux jamais connus auparavant.

Malgré ces changements, les cours d'amour nyuan résistent encore à l'assaut néfaste des éléments culturels venant de l'extérieur. Jeunes gens et jeunes filles sont toujours unis selon la loi séculaire. L'oeil des parents reste toujours vigilant mais combien discret et effacé apparemment. Le jour vient où les parents savent qu'il existe une idylle entre **bao-sao** ( jeune homme et jeune fille), à ce moment là, les parents de la jeune fille feront les premiers pas en convoquant le conseil de famille où se réuniront tous les membres. Une fois que le conseil a donné une réponse favorable, c'est-à-dire acceptant un tel pour gendre, les parents de la jeune fille doivent aller vers ceux du jeune soupirant afin de leur transmettre le résultat du conseil et par la même occasion demander à leur tour l'avis de la famille du jeune homme. Autour de celui-ci, on convoque un conseil de famille sous l'autorité du père ou du frère du père. Après un avis favorable de ceux-çi, les démarches des parents de la jeune fille ne sont pas pour le moins terminées car ils doivent encore connaître l'avis des proches du jeune homme tels que frères et soeurs ainés, tantes et oncles, etc. Et pour clore ces démarches, il faut qu'ils aient confirmation des bonnes intentions du jeune homme concerné.

Toutes les réponses à ces démarches, du côté de la jeune fille aussi bien que de celui du jeune homme sont transmises par l'intermédiaire d'un notable de chaque famille intéressée ou par l'intermédiaire d'un entremetteur désigné par le conseil de famille.

Après avis favorable des deux côtés, leur conseil de famille se réunit encore une fois pour decider du mariage. Toujours est – il que le conseil de chaque parti se réunit d'abord séparément, ensuite il se transmet

réciproquement les réponses. Quand ces démarches de famille à famille sont réglées, on annonce la nouvelle aux **naiban** et **tassèng** par l'intermédiaire d'un représentant de chaque parti. Le naïban confirme la date du mariage qui dès lors devient définitive.

Le mariage aura lieu un jour faste. Ce jour est déterminé par un chef religieux du village qui détient un **horasat'** (calendrier) de la tradition nyuan, c'est-à-dire un calendrier où l'on peut trouver les jours fastes ou néfastes pour toutes les actions individuelles et sociales. Les parents des deux partis inviteront chacun leurs proches et amis. Ces invités viendront au mariage avec chacun quelques présents traditionnels tels que: une **aib khâo** (une boîte en vannerie de riz gluant cuit), une bouteille d'alcool de riz, un billet de 100 kips.

Le parti de la jeune fille ainsi que celui du jeune homme doivent habiller aussi somptueusement que possible les jeunes à marier. Ensuite, entourés de leur père et leur mère, leurs proches et amis, on se réunit autour du plateau de **baci** pour célébrer les rites du mariage. Sur ce plateau de voeux on dépose bananes mûres, oeufs durs, gâteaux de riz gluant cuits à la vapeur et délicatement enveloppés dans les feuilles de bananier, autres friandises et un poulet bouilli fractionné en menus morceaux dont les meilleurs sont les abats. Tout cela est disposé autour d'une pyramide faite aussi de feuilles de bananier et décorée de fleurs de toutes couleurs. Par ci, par là, sur la pyramide l'on suspend des fils préalablement bénis par un chef religieux.

Chez la jeune fille, se réunissent parents et proches. Le père leur montrera le nécessaire de la mariée. (Les affaires qu'elle garde avec elle pour aller vivre avec son mari). En attendant, déja, quelques proches sont allés inviter encore une fois les notables du village, de même que le parti du jeune homme.

Quand l'assemblée nuptiale se trouve au complet autour du plateau de **baci**, le représentant de chaque parti intéressé va en même temps présenter ses hommages déférents aux notables du village tout au moins au **naiban** et au **tassèng**. La véritable cérémonie commence après ces prosternations respectueuses. La parole alors est donnée au parti du jeune homme qui décrit dans le moindre détail les richesses que le jeune homme partagera avec son épouse; l'autre parti fait à son tour l'inventaire des richesses qu'il apporte.

Tous ces inventaires de richesses et de biens des deux partis sont notés minutieusement par le **naiban** qui lit à haute voix en détail aux témoins ce qu'il a noté concernant les biens mis en commun par les mariés. Le **naiban** doit aussi noter le nom du marié, de la mariée, le nombre de soeurs et de frères de chacun. Il dit que ces deux jeunes gens ainsi présentés vont venir devant ces notables afin de devenir mari et femme. Tout cela est daté et authentifié par la signature du **naiban**. Ces formalités

terminées, le **naiban** ainsi que tous les notables se réunissent en conseil pour décider de l'heure du mariage. L'attente de l'issue de ce conseil excite souvent, comme il se doit, tout le monde. Ce conseil est nommé **nyam khai dong** (l'heure de l'ouverture du mariage). On demande alors **nyam** (l'heure, le temps). Quand le **nyam** est annoncé, le parti de la jeune fille s'affaire vers la maison du jeune homme. On va chercher le fiancé pour l'escorter en foule engaillardie chez la mariée. Pendant le cortège, les chants et les danses se noient dans un bouillonnement d'alcool et d'allégresse. Le fiancé arrive chez sa fiancée souvent avec un sourire plutot éthylique car on l'a littéralement noyé dans l'alcool dès sa propre maison. En général, malgré toutes ces excitations, les fiancés retrouvent un air solennel et se tiennent l'un à côté de l'autre assis chacun devant un plateau de **baci** sur lequel il y a aussi des pièces d'argent (symbolisant la prospérité) prises en sandwich par deux baguettes de bambou.Les jeunes mariés prendront respectueusement ces plateaux de **baci** à deux mains et les confieront aux notables présents à la cérémonie, ceux-çi leur diront alors toutes les formules bénéfiques possibles et leur déclarent par les fils de coton attachés à chacun de leurs poignets, qu'ils sont désormais mari et femme devant l'assemblée çi présente ainsi que devant tous les génies de tous les points cardinaux, etc...

Il ne leur reste plus qu'à faire boire et manger.

Pour le repas, ils doivent offrir d'abord cinq plateaux d'aliments aux notables, les autres se contentent du reste. Mais souvent, il y a à festoyer pour tout le monde. Selon les possibilités de chacun, on tue des poulets en plus d'un gros porc ou uniquement un grand et gros buffle pour quelqu'un d'aisé.

Selon le **nyam** (l'heure de l'ouverture du mariage ) on doit offrir un ou deux repas par jour :

si c'est à 7 heures du matin, on doit offrir un repas;
si c'est à dix heures du matin, on doit offrir deux repas ;
à midi, un repas ;
à 14 heures, un repas ;
et à 17 heures on n'offre qu'un seul repas aussi.

Chaque fois, c'est un repas gastronomique où tout le monde trouve à boire et à manger à satiété. Les frais, fixés au préalable, avant le mariage, lors des conseils de famille, sont à la charge du parti du jeune marié. Ces frais sont compris dans la "dot" du jeune homme.

A la fin, l'alcool coule à flots, les cours d'amour vont bon train comme de coutume en attendant d'autres mariages...

★ ★ ★

# NAISSANCE

L'heureux événement exige de la part du mari beaucoup plus de travail qu'à l'accoutumée. A l'approche du jour de la naissance, on voit le mari préoccupé à trouver une grande quantité de bûches qui seront déposés au–dessous de la maison, bien encadrés par les pilotis. Quand il estime que le bois est suffisant pour la circonstance, pendant quelques semaines, il vaque à d'autres occupations. Il doit préparer une chambre à part pour sa femme et le nouveau–né. Cette chambre se trouve entre celle des parents et celle, en compartiments, des enfants.

Après la naissance, la femme couchera sur une natté près de laquelle on dispose un foyer. Ce foyer doit avoir un feu continu. En effet, qu'il fasse chaud ou froid, le foyer sera toujours là à quelques dizaines de centimètres de la femme. Sur le feu, une marmite de tisane faite d'herbes médicinales ou d'arbustes, **bai pao** ( croton oblongifolius Roxb., arbuste dont on utilise les racines pour le bain des femmes. Il a le pou–voir d'éliminer la fatigue de l'accouchement.) et **bai mat** ( blumea balsa–mifera, herbes médicinales; on l'inhale pour les maux de tête, pouvoir calmant. ), mijote sans arrêt. Boire et se baigner plusieurs fois par jour sont des gestes que l'accouchée doit répéter autant que possible. Elle doit être **yu kam** ( rester près du foyer à feu continu) sans discontinuer jus–qu'au jour **ok kam** (quitter le foyer). Plus elle boit, plus cette tisane médicinale lui fera grand bien.

Le jour de l'accouchement, le mari part chercher une accou–cheuse du village. Il l'invite chez lui en la priant avec quelques fleurs déposées dans un plateau où se trouvent déjà deux bougies faites de cire d'abeille. Une fois arrivée à la maison, l'accoucheuse doit s'asseoir à la gauche de la parturiante et le mari doit se mettre à la droite de celle–ci. La femme met au monde dans une position assise, le dos appuyé sur un grand oreiller. Après l'accouchement, l'accoucheuse coupe le cordon ombilical après l'avoir noué et serré par un fil bien solide.

Le bébé est pris par la mère de la parturiante ou à défaut par la soeur de sa mère ou encore par sa propre soeur aînée. On baigne le nouveau–né avec de l'eau tiède. Tandis que le mari va chercher un tube de bambou long de 30cm qu'il avait coupé déjà auparavant, au bout duquel il a fait un petit trou afin que tout liquide puisse s'échapper et être absorbé par la terre; On met le placenta dans ce tube et le tout est enterré juste au–dessous de l'escalier principal. On appelle le placenta **nong** (petit frère ou petite soeur selon le cas). On ramasse ensuite les vêtements de la femme, la natte et la couverture tâchés de sang qui seront nettoyés et lavés par les femmes qui ont assisté à la naissance du bébé, mère, tante ou soeur ainée. Une fois ces objets bien nettoyés, on se garde de les tordre afin d'éviter à l'avenir un accouchement pénible, puis on les

étend au soleil bien à plat sur l'herbe afin que ces objets considérés comme impurs ne soient pas placés plus haut que la tête d'un homme couché. Les femmes qui se dévouent pour cette tâche prouvent leur amour pour la parturiante et auront beaucoup de mérites dans la vie future, vie réincarnée.

Si la femme a accouché le soir, le lendemain matin seulement, elle s'installera sur le **cong** (lit de la parturiante, fait d'une natte rigide de bambou tressé qu'on pose sur des pieds faits de troncs de bananier de 80cm à 1 mètre de longueur. Ces troncs, au nombre de trois, sont couchés parallèlement l'un à l'autre. Ils maintiennent ainsi la natte légèrement au-dessus du niveau du plancher); la longueur du **cong** doit dépasser de quelques centimètres la taille de l'accouchée et la largeur est de 80cm à un mètre environ.

Si la femme a accouché le matin, le soir elle montera sur le **cong**. Tout doit être prêt, net et propre pour recevoir la parturiante qui doit être, elle aussi, propre, bien lavée et habillée.

Le foyer mesure un mètre carré. Il est encadré par quatre planches de 5 à 10cm. Ce carré fait, on le comblera de terre bien tassée ou de cendre, le tout forme une sorte de plateau sur lequel se trouve le foyer fait de trois pierres ou de trois briques disposées en triangle. On mouille au préalable la terre du foyer afin que celui-ci ne chauffe pas trop le plancher ou pour éviter l'incendie tout simplement.

Une marmite pleine d'eau est toujours sur ce foyer à feu continu, car la mère doit boire souvent cette décoction médicinale à base de **van fai** (zingiber cassumunar Roxb, ou Z. zerumbet Smith – Zingiberaceae) et **fang dèng** (caesalpinia sappan L., arbuste médicinal au pouvoir emménagogue.) et se baigner à raison de deux à trois fois par jour avec de l'eau tiède bouillie avec **bai pao** et **bai mat.**

En ce qui concerne l'alimentation de la mère, elle ne doit manger que du riz gluant cuit à la vapeur et grillé par la suite, une sorte de pain de riz qu'on nomme **khâo ci**, jusqu'au jour où l'on sent que le nouveau-né est bien portant (**hèng**, séché). Dès lors, il n'y a plus de régime alimentaire pour la mère, elle peut manger comme tout le monde.

**Yu kam** rester "en observance", (même expression chez les lao), signifie rester constamment près du feu de braise du foyer. Ce séjour près du feu exige un délai variable selon le rang de l'enfant qu'on met au monde et selon son sexe.

Ainsi, pour le premier enfant, s'il est né garçon, la mère restera près du feu, de 28 à 29 jours; le second enfant, de quelque sexe qu'il soit, la mère restera de 26 à 27 jours; le 3ème, de 25 à 26 jours; le 4ème de 24 à 25 jours; le 5ème de 23 à 24 jours et pour les suivants, elle restera selon son désir mais cela ne doit pas dépasser douze jours.

Après avoir été "en observance" la femme aborde le rite de **ok kam** (sortir de l'observance, on dit aussi **ok deuan**, sortir de la période lunaire, mêmes expressions pour les Lao).

Pour préparer le **ok kam** de sa femme, le mari doit remplir plusieurs tâches; d'abord, creuser un trou carré au côté nord de sa maison, de 20cm de côté, profond de 30cm, au fond duquel il étale plusieurs feuilles de **bai mat** et **pao bai**. Ces feuilles atteignent quelques centimètres d'épaisseur. Ensuite, il ramasse huit ou neuf pierres de 2 à 3 kilogrammes chacun qu'il fera chauffer à blanc dans un autre foyer qui se trouve à même le sol, à côté de sa maison, en plein air.

Pour les bûches, on ne doit prendre que le **mai sling** (espèces de bois du nord-Laos). Ces bûches, au nombre de 12 ou 13, sont choisies assez grosses, 20 à 25cm de diamètre. Quand les pierres sont bien chauffées, on les prend avec des pinces en bambou et on les jette dans le **khum sao** (sauna). On couvre par la suite le trou avec des planches longues de 40cm qui forment ainsi une trappe fixe au milieu de laquelle on fait un trou rectangle de 10 sur 15cm. On dresse en vitesse une petite cabine faite de bambou tressé d'une manière très serrée; on dépose ensuite cette cabine sans plancher sur le **khum sao.**

Quand tout est en ordre, le mari fait entrer sa femme dans la cabine de bain de vapeur où elle trouve une bassine contenant cinq à six litres d'eau dans laquelle le **van fai** et le **khi min** (nom commun à diverses plantes de couleur jaune – rhizomes de Curcuma, bois de Combretum; J. VIDAL) sont pulvérisés et un verre. Une fois à l'intérieu., elle doit bien fermer la cabine afin de bénéficier au maximum de l'effet bien faisant de la vapeur qu'elle produit en versant de l'eau de **van fai** et de **khi min** par petits verres sur un petit conduit fait de tronc de bananier. L'eau se répandant sur les pierres chauffées à blanc, provoque ainsi la vapeur. Elle répète ce geste jusqu'au refroidissement des pierres. Ce bain de vapeur ayant vraiment un effet bénéfiquepour l'organisme de l'accouchée, celle-ci n'hésite pas à en prendre deux ou trois de suite. A chaque fois c'est le mari qui doit faire les préparatifs.

Après ce **khum sao** elle remonte à la maison pour prendre plus tard un autre bain. Cette fois, c'est un bain de décoction toujours à base de **bai mat** et de **bai pao**. Une fois que la femme s'est bien baignée, propre et saine, elle va préparer deux plateaux d'offrande (**khan ha**); le premier plateau est offert au génie du **cong**, le second à celui du foyer de l'accouchée. Ce rite terminé, les membres proches de la famille (père, mère, frère, soeur au moins) aident le mari de l'accouchée à démolir tout ce que ce dernier a construit pour l'accouchement de sa femme.

Le soir, un dernier **baci** est offert en reconnaissance à l'accoucheuse. Sur le plateau de **baci,** à part un poulet bouilli, il y a aussi un ensemble de vêtements neufs destiné à l'accouchée qui les mettra aussitôt après le **baci** pour montrer à tout le monde et au génie protecteur de la

maison qu'elle est bien **ok kam**. Autour de ses poignets il y a beaucoup de fils de voeux attachés par les parents et les proches : entre autres, on lui souhaite beaucoup d'enfants à l'avenir.

★ ★ ★

★ ★ ★

# L'EDUCATION CHEZ LES HMONG (1) DU LAOS

par

Dr. Yang Dao

## 1. Faible niveau d'instruction

La société Hmong traditionnelle est particulièrement marquée par l'absence ou presque de toute infrastructure scolaire qui explique son niveau d'instruction extrêmement bas. On évalue à plus de 99% le taux d'analphabétisme qui domine encore aujourd'hui dans certaines régions montagneuses du Laos.

Historiquement, la civilisation moderne est née et s'est développée dans les plaines, le long du Mékong, autour des villes par où se font les échanges économiques. L'arrière – pays est resté à l'écart, isolé par la montagne, la forêt, la pauvreté des routes, impraticables six mois de l'année durant la saison des pluies, par la dispersion de la population, enfin par la langue. A ces difficultés géo–culturelles qui caractérisent le pays s'ajoute un facteur d'ordre politique. Pour "éviter tout éclatement éventuel du Laos", l'administration française pratiquait, pendant près d'un siècle de domination, une politique tendant à "créer une aristocratie des peuples" (2). C'est sans doute pour la même raison que les dirigeants du Laos indépendant ont longtemps hésité à construire des écoles dans les montagnes, espérant maintenir ainsi les minorités dans une infériorité intellectuelle (3). Or, la formation d'une véritable nation implique, à notre avis, une communauté de pensée et de vouloir qui ne saurait exister si des groupes sociaux ou ethniques restent sacrifiés dans la marche du progrès.

Cependant, il ne faut pas se hâter de tirer des conclusions du nombre extrêmement élevé des gens qui, en Asie, ne savent ni lire ni écrire. Le développement intellectuel, même au sens le plus étroit du terme, est sans aucun rapport avec le degré d'instruction livresque et la connaissance dite "livresque" elle–même n'implique aucunement la connaissance de la lecture et de l'écriture. Nous avons souvent constaté que, dans les régions frontalières du Nord–Laos, des illettrés Hmong parlent couramment plusieurs langues, ce qui leur est bien plus difficile quand ils ont appris à lire. Et la société Hmong traditionnelle n'a jamais fait la confusion entre un "illettré" et un ignorant .

Si les Hmong n'ont jamais possédé une écriture propre, l'enseignement traditionnel, tant pratique que moral et religieux, reste vivace au sein du groupe. Cet enseignement traditionnel est essentiellement utilitaire et utilisable, et ne tombe pas dans les ridicules anomalies que rencontre certain enseignement moderne, tant en Afrique qu'en Asie, souvent copié sur celui des métropoles. Ainsi on trouve chez les Hmong des maîtres, experts en matière d'armurerie, de musique et de médecine traditionnelle,

qui transmettent aux descendants leurs connaissances et leurs techniques.

A côté des maîtres reconnus comme tels, il faut aussi placer les chanteurs qui entretiennent et renouvellent une littérature orale sans cesse enrichissante, et les conteurs par qui les foules apprennent l'histoire, la géographie, la mythologie, bien des éléments des sciences naturelles et une foule d'autres choses encore; on retient et on répète à l'infini ce qu'ils ont raconté–et l'on tire les conclusions, morales et autres, qui s'imposent.

La société Hmong traditionnelle paraît être toujours engourdie dans son sommeil millénaire. Telle est donc l'apparence première. Cependant des indices d'un changement sont aujourd'hui perceptibles: d'une part, les besoins sont en voie de s'étendre, l'on distingue mieux l'écart entre besoins humains et besoins solvables, des besoins nouveaux se heurtent à l'insuffisance du pouvoir d'achat; et d'autre part les zones de culture se rétrécissent d'année en année, par suite d'une dégradation continue des terrains, dûe à la pratique du ray, et l'apparition progressive d'une surpopulation relative provoque, chez les Hmong, une prise de conscience du problème de la productivité du travail. C'est ainsi qu'on voit s'ébaucher une nouvelle géographie du village Hmong qui semble vouloir sortir de sa torpeur centenaire.

## 2. Extension de l'instruction

Les exactions, les vexations, les injustices de toutes sortes que les Hmong avaient subies dans le passé, finissaient par leur faire prendre conscience de la nécessité de s'instruire pour mieux défendre leurs intérêts. Au début, des familles se cotisaient pour envoyer les plus doués de leurs enfants à l'école, établie exclusivement dans la plaine. Ceux-ci, instruits, apporteraient ensuite au groupe leur appui dans la revendication de ses droits et à la Nation laotienne leur collaboration dans l'édification de ses structures multinationales.

Sous l'impulsion des chefs Hmong des plateaux du Trân-Ninh (4) la première école fut créée, en 1939, dans la haute région Hmong. La scolarisation, une fois amorcée, se développait très rapidement sur les montagnes de Xieng Khouang. De 9, en 1939, le nombre d'élèves Hmong s'élevait, en 1960, à 1.500 avec 20 écoles villageoises, pour atteindre, en 1969, le chiffre de 10.000 avec 7 groupes scolaires et une centaine d'écoles, assurés par 450 instituteurs et institutrices dont la majorité était Hmong. Selon M. Moualia, Inspecteur de l'Enseignement Primaire de la province de Xieng Khouang, 50% (5) des enfants Hmong en âge scolaire fréquentaient, en octobre 1969, les écoles villageoises, établies au Sud de la Plaine des Jarres. Peu à peu l'instruction primaire s'est étendue à d'autres régions montagneuses du Nord–Laos.

Cet essor scolaire se manifeste, en 1971, par la présence de 340 élèves Hmong dans les différents établissements secondaires, publics et

privés, de la capitale de Vientiane et par l'inscription de 37 Hmong dans les diverses disciplines des différentes universités du Japon, d'Australie, du Canada, des Etat–Unis, d'Italie, de l'U.R.S.S. et surtout de la France. Remarque importante: on n'a pas enregistré à la même époque, un seul étudiant Hmong à l'étranger (sauf peut–être à Hanoi et à Pékin) qui soit venu de la zone dite "libérée". Plusieurs de ces étudiants sont actuellement en fin d'études. Sans doute, rentreront–ils tous au Laos pour contribuer au développement du pays. Les liens qui les attachent étroitement à leur famille, la conscience d'appartenir à une nation, sont suffisamment forts pour qu'on puisse exclure, pour le moment, tout exode de cerveaux chez les Hmong .

## LES ETUDIANTS HMONG DANS LE MONDE EN 1971

| Discipline | Australie | Canada | Etats-Unis | France | Italie | Japon | URSS |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| Agronomie | – | – | – | 1 | – | – | – |
| Développement économique et social | – | – | – | 2 | – | – | – |
| Droit | – | – | – | 4 | – | – | – |
| Ecole St-Cyr | – | – | – | 1 | – | – | – |
| Electronique | – | 1 | – | – | – | 1 | – |
| Economie | – | – | 2 | 4 | – | – | 1 |
| I.N.S.A. (1) | – | – | – | 2 | – | – | – |
| Lettres (2) | – | 2 | 1 | 2 | 1 | – | – |
| Médecine | – | – | 1 | 3 | – | – | – |
| Pédagogie | – | – | – | 2 | – | – | – |
| Polytechnique | – | 1 | – | – | – | – | – |
| Sciences (3) | - | – | – | 3 | – | – | – |
| Sociologie | 1 | – | – | 1 | – | – | – |
| 37 | 1 | 4 | 4 | 25 | 1 | 1 | 1 |

(1) I.N.S.A. : Institut National des Sciences Appliquées.

(2) Lettres : Lettres modernes (Français, Anglais, Chinois et Vietnamien) Histoire–Géographie .

(3) Sciences : Mathématiques, Physique et Chimie.

Mais l'évolution des populations Hmong peut être plus rapide encore si le système de l'éducation, dans ses programmes et méthodes, correspond plus à leurs besoins socio–économiques et s'il est plus adapté à leur milieu culturel. Or, il est à remarquer qu'actuellement tout enseignement se fait en lao, langue officielle que les minorités ethniques ne

possèdent pas toujours ou insuffisamment. Aussi l'immense majorité des enfants Hmong se heurtent–ils sérieusement à un barrage linguistique, rendant aléatoire toute progression intellectuelle et toute acquisition de connaissances nouvelles. D'où un taux annuel de déperdition scolaire extrêmement élevé, l'âge relativement avancé des élèves dans les basses classes (6) et un retour important à l'analphabétisme qui caractérisent l'éducation chez les Hmong.

Dans le processus de communication des connaissances et des idées qu'est l'éducation, la langue constitue donc une base essentielle. Aucun pédagogue ne contestera que le véhicule idéal de l'enseignement est la langue maternelle de l'enfant. "Du point de vue psychologigue, elle représente un système de symboles qui fonctionne automatiquement dans son esprit lorsqu'il veut s'exprimer ou comprendre. Du point de vue sociologique, elle le rattache étroitement à la collectivité dont il fait partie. Du point de vue pédagogique, elle lui permet d'apprendre plus rapidement qu'il ne ferait dans une autre langue mal connue de lui" (7).

Le Gouvernement Lao, soucieux de mettre l'éducation "au service de l'ensemble de la communauté Lao", n'est pas insensible à ce problème de langue. Dans les régions habitées par les minorités ethniques, le lao ne peut être effectivement appris et conserver le caractère d'un élément culturel, étant donné qu'il n'est pas employé hors des murs de l'école et dans les familles, et quo pour les enfants des montagnes les années de l'école ne représentent, dans l'immense majorité des cas, qu'une période bien courte de la vie. Il s'est avéré que, non seulement le système de l'enseignement actuel, trop académique, ne prépare pas les jeunes montagnards à leur vie productive de demain, mais encore il accentue leur sentiment de frustration et risque d'en faire des déracinés. Aussi le Gouvernement Lao stipule–t–il, dans la réforme de l'enseignement de 1962, que "dans tous les cas possibles, les groupements ethniques recevront une première éducation dans leur langue maternelle parallèlement à l'éducation dans la langue nationale . . . . L'éducation Lao tendra à faire des hommes physiquement sains, moralement équilibrés, possédant le sens de la vie sociale, capables de bien exercer leur métier, des hommes attachés à leur village, heureux dans leur village, possédant tous, à leur niveau, une authentique culture, si modeste soit–elle, et une vraie sagesse" (8). Mais, dans la pratique, on est encore loin des prévisions de la réforme qui, si elle était appliquée radicalement, ne pourrait que profiter à l'ensemble des citoyens laotiens.

Une question, cependant : le fait que tel groupe ethnique continue à parler sa propre langue, possède sa propre écriture et développe sa propre culture, constitue–t–il une menace réelle à l'unité laotienne? Si cette hypothèse est retenue, il serait logique que la Suisse et bien d'autres nations asiatiques et du monde se soient déjà écroulées depuis longtemps. Or, ce qui fait la force de ces Etats poly–ethniques, aujourd'hui de re–

nommée universelle, c est cette prise de conscience de communauté de destin, conscience qui ne saurait être acquise sans une éducation réaliste, juste, adéquate. L'unité nationale d'un pays ne signifie pas nécessairement homogénéité ethnique, culturelle, confessionelle, ou idéologique. (Cette unité, purement idéaliste, n'existe nulle part dans le monde). Elle est le fruit d'une communauté de pensée qui fait des citoyens de ce pays, quelle que soit leur origine sociale et ethnique, des hommes égaux en droit, conscients et responsables, solidaires et munis d'un sentiment patriotique élevé. Ce n'est pas sans raison que le Nèo Lao Hak Xat a doté la nationalité Hmong d'une écriture propre (9) qui constitue une arme efficace pour la révolution sociale, économique et politique de son parti.

Donner au peuple tout entier une formation appropriée, solide, susceptible de l'aider efficacement à assurer, avec conscience, son propre développement et à prendre en main sa propre destinée, tel doit être le but, qui seul, justifiera l'énorme effort de l'éducation au Laos.

**Notes**

1. Connus sous l'appellation de "Miao" ou "Meo", appellation qu'ils n'acceptent pas, les Hmong sont actuellement évalués à plusieurs millions, disséminés entre le 30e et le 16e parallèle et entre le 98e et le 111e degré de longitude Est. "Hmong" signifie "Homme libre", nom sous lequel ils se désignent eux–mêmes depuis toujours. Nous estimons que la population Hmong du Laos actuel serait environ 300.000 âmes.
2. "Nous avons inconsciemment, par esprit de centralisation, créé une aristocratie des peuples; mais quelle inconsciente misère pour les races de second rang qui peuvent si difficilement nous approcher !"

   Barthelemy, "Note sur la décentralisation administrative et une politique des races au Laos" in **Exposition Coloniale Nationale de Marseille,** 1922.
3. Lire article de Phimmaha PANYANOUVONG, "Qui forment les Lao?" in **Bulletin mensuel de l'Association des Etudiants Lao en France,** p. 32. Paris, Février 1971.
4. Nom donné par les Vietnamiens aux plateaux de Xieng Khouang.
5. Ce pour centage dépasse nettement la moyenne nationale (35%). Ce fait est dû à la création de nombreuses écoles dans les villages où font défaut les écoles du Gouvernement; dans ce cas, des instituteurs militaires en assurent le fonctionnement
6. L'âge moyen des enfants entrés en 7e était de 14-15 ans en 1969.
7. UNESCO, **L'Emploi des langues vernaculaires dans l'enseignement,** Monographies sur l'Education de base No VIII, Paris, 1963, p. 15.
8. Royaume du Laos, Ministère de l'Education Nationale, **Revue "Education",** No 20 Août 1962, Vientiane p. 53.
9. **La Révolution Lao a vingt ans** (Document), Décembre 1965, p. 7.

★ ★ ★

# 'Urbanisation' and religion in Laos - A comparative study

by

Martin Barber

## Introduction

This study has been inspired by the appearance of two recent publications which have greatly contributed to the materials on Lao Buddhism available in Western languages, Zago's "Rites et Cérémonies en Milieu Bouddhiste Lao", and the special edition of the Bulletin des Amis du Royaume Lao devoted to "Aspects du Bouddhisme Lao", which contains the important long article by Condominas entitled "Notes sur le Boud-dhisme Populaire en Milieu Rural Lao". This collection also contains a short article by Zago, "Bouddhisme Lao Contemporain". It is to this area that my own interests in 'urbanisation' and social change lead me to focus my attention .

Zago's article gives a factual résumé of the current state of Lao Buddhism and my study will be a respectful attempt to complement his work with a more theoretical approach. The essay is in three parts. The first describes the effects of urbanisation and the advance of modern technology on European religion, the second treats the same topic in relation to Laos and the third provides some speculative conclusions on the relevance of the European experience to the present and future state of Buddhism in Laos .

References in this article have deliberately been restricted to the two works mentioned above, both currently available in Vientiane .

## 1. 'Urbanisation' and religion in Europe

'Urbanisation' is a word out of favour with modern sociologists because nobody has succeeded in forming a precise definition. I shall take advantage of this and use it in a loose way to encompass two pheno-mena – the influx of rural-based populations into urban areas and the expansion of urban life-styles into rural areas .

Urbanisation has been a continuous process in Europe for many centuries, but it received its greatest impetus from the Industrial Revo-lution which has led to the establishment of many new towns and the expansion of old ones at a remarkable rate during the past 150 years. Until this century urbanisation in Europe was frequently accompanied by a flowering of the Christian religion. The dates of construction of Europe's major cathedrals often provide a clue to periods of exceptional growth and prosperity in the towns and cities in which they are sited. Universities, largely devoted to the study of theology, grew up with the expansion of the towns .

The twentieth century has produced a remarkable reversal. The

great cathedrals and churches are largely empty. Many function primarily as museums, and yet the population of the towns around them continues to grow. A spectacular decline in interest in religion, particularly in urban areas, has coincided with advances in modern technology and increased specialisation in education. We might say that television and the motor car have replaced religion as 'the opium of the masses'.

If material comforts and diverse leisure opportunities have largely replaced traditional religious patterns in Western Europe, religion has been more or less supplanted in the Communist bloc countries by political ideology. Socialist theoreticians and politicians generally believe that religious fervour is potentially divisive, economically wasteful and therefore dangerous ideologically to the success of the revolution. Communist ideology itself requires a quasi-religious following and Chairman Mao's Little Red Book is sociologically comparable with a Christian Prayer Book or a collection of texts from the Koran. Does 'economic development', then, as currently understood, imply the at least partial collapse of religion, whether under the capitalist "Pursuit of material wealth" philosophy or under the socialist call to submerge the interests of the individual to those of the state ? And what are the future prospects of religion in the developing countries ? There are several points to be noted before the analysis can be brought together .

First, the past five years or so have seen the growth of a widespread interest in the West in religious philosophies, particularly non-Christian. The Black Muslims in the U.S., the followers of Hare Krishna and various Buddhist sects in Western Europe have initiated a cult for things oriental. Schools of Yoga, courses in Zen Buddhism and Taoism, books on African and Oriental arts, religions and philosophies have sprung up in every city. This movement is evidently an expression of discontent with the purely material face of the modern technological West, the same discontent which activates the processions of young penniless Westerners on endless travels through India and South-East Asia.

Secondly, as has already been suggested, it does not seem to be urbanisation itself which militates against religious activism. On the contrary the growth of towns has frequently encouraged major scholastic and artistic works in the religious field. Rather it would seem to be modern industrialisation and the spread of material wealth that have reduced concern for religious questions. That these new satisfactions may prove to be only temporary and may be succeeded by a less sectarian religiosity is indicated by the wide-ranging interest of young people in the west today in religious philosophies and related subjects.

Thirdly, urbanisation in the developing countries, with very few exceptions, is a recent phenomenon, whose full force has only appeared since the Second World War and the Independence movements. One thinks particularly of the modern unity of the Muslim states, developing coun-

tries enriched by the presence of oil but with inequalities of wealth still glaring. Islam is a vital unifying force in the political stance of these countries, but it is of course divisive as far as their international relations are concerned. If the European experience is repeated, then we can expect a rapid decrease in religious observance in the cities of Asia and Africa as general prosperity increases and material comforts become more widely available .

## 2. 'Urbanisation' and Buddhism in Laos

(a) Buddhism in Laos – a historical analysis

(i) The Pre–Colonial Period

Hinayana Buddhism has tended to flourish during periods of political expansion and economic prosperity. This has been generally true of Thailand, Burma and Cambodia, but nowhere more so than in Laos. From its initial introduction under Fa Ngum, the creator of the first Lao empire, through the reign of Setthathirath and the adoption of Vientiane as capital city in place of Luang Prabang – a period which saw the construction of the great That Luang complex – up to the long reign of Souligna Vongsa, probably the finest period of all for Lao Buddhism, the fortunes of the national religion have gone hand in hand with those of its political rulers. During the reign of Souligna Vongsa it is reported that monks came to Vientiane from Cambodia, Thailand and Burma to further their studies for up to twelve years at a time .

That periods of political and religious greatness should coincide is not surprising, since Hinayana Buddhism is, par excellence, a religion that depends on surplus economic production. The ability to spare the funds and time for the construction of new **wats,** and the availability of sons to become monks require the economic stability that grows from political strength. With the death of Souligna Vongsa and the division of his kingdom into three independent units at the beginning of the eighteenth century, the political history of the Lao people records long periods of internal strife and domination by neighbouring powers. This period reached its lowest point with the destruction of Vientiane and the deportation of its population in 1828 by the King of Thailand after Chao Anou's unsuccessful attack on the Thai capital, and came to an end with the Franco–Thai agreement of 1893, which at least brought the three Lao kingdoms under one overall authority. From reports of early French residents in Laos it can be inferred that Lao Buddhism was in a parlous state during this period with **wats** in disrepair and monks having very little knowledge of their duties or of the religious texts. This again is hardly surprising, since the religious infrastructure of the country had been destroyed along with its political infrastructure, and Lao Buddhism is organised on a hierarchical basis, with study and examinations in religious centres an essential prerequisite of its continued fertilisation .

(ii) The Colonial and Post–Colonial Periods

The arrival of the French colonial power had two principal effects on Lao Buddhism. The first was that it encouraged a revival of Buddhist studies and the construction and renovation of numerous **wats,** and the second was the replacement by French–style primary and secondary schools of the **wat's** exclusive position as purveyor of a formal education.

That Buddhism should have been actively encouraged by a colonial administration whose first incursion into Indo–China had been in support of Catholic missionaries suffering persecution in Vietnam, might at first sight seem strange. But a possible explanation has been discovered by Zago. A French author quoted by Zago explains:

"Le bouddhisme est une excellente doctrine pour un peuple en tutelle et un gage de paix et de stabilité politique pour le gouvernement protecteur." (1)

It may well have been such a desire for peace and stability which prompted the French colonial administration to encourage the work of the Institut Bouddhique under Mlle Karpelès, the restoration of That Luang and Wat Phra Keo, and other similar activities.

French secular education, however, effectively removed one of the **wat's** principal functions. Occasionally primary schools have been built in **wat** grounds and monks recruited as teachers, but this policy has been almost entirely abandoned, and the separation of the two educational systems is virtually complete .

The spread of secular education, particularly since the Second World War, has not, however, prevented official figures for the numbers of monks and novices in the Kingdom from showing a slow but relatively steady increase since 1952. Zago quotes a figure of 15,774 monks and novices for 1970, and a recent announcement gives 18,329 for this year. In addition 158 monks are currently furthering their studies abroad, a programme which has got going only in relatively recent years. The increase in the number of Schools of Pali, the growth of the Young Buddhist association, the construction and renovation of **wats** are all apparently signs of a healthy expansion in Lao Buddhism. Zago reports optimism from senior members of the Sangha as to the future of Lao Buddhism among young people today. (2) It will require a more detailed analysis of the situation before we can decide whether to agree that such optimism is justified .

(b) 'Urbanisation' and religion in Laos

The introduction of Western-style education is only one of the changes that has profoundly altered patterns of social, political and economic organisation in Laos. Enforced migration resulting from the war has been a disruptive force against social stability for the past twenty years. The compact and cohesive extended family has frequently been broken up. The rapid growth in the populations of the major Mekong

towns, partly as a result of new economic opportunities provided by the introduction of foreign capital and partly from the absorption of refugees has provided a new anonymity in social relations, and together with the increasing modernisation of the economy has created divisions of wealth unknown before .

These developments have brought about changes in the structure of urban social relations, in the interests and attitudes of young people and in the role of the **wat** as a centre of community and religious activity. Social relations in the towns are now determined not so much by residence or kinship patterns as in the rural areas, but rather by class and occupation. In Vientiane many people say, 'we don't have time to go to the **wat**. We're too busy making a living." Others note that young people only go to the **wat** these days in order to meet each other at a **boun**. I witnessed an interesting confrontation at one of the larger urban **wats**. The **boun** included a **vian thian** ceremony, but just as the procession was making ready to start off, a **lam leuang**, which had been invited struck up, with scantily-clad girls dancing on a well-lit stage to the sound of a popular Thai song. The area in front of the stage was so packed with people that it was almost impossible for those participating in the **vian thian** to make their tours of the **wat.** Those watching the **lam leuang** were irritated at being disturbed, and those in the procession shouted for the singer to wait until they had finished .

This confrontation between religious and secular uses of the wat points out the duality of the **wat's** role in Lao cultural life. The **wat** is at once a place of worship and a centre of community activities. In the rural setting this ambivalence can be maintained essentially in a state of harmony, for the participants in the religious and secular activities are likely to be much the same people. In the urban situation those who visit the **wat** regularly (from my own observation) for religious purposes are more likely to be female than male and are more likely to be old rather than young, which may also be true – to a lesser extent – for rural areas. This conforms closely to trends in Western Christian communities. Meanwhile those who visit the **wat** for purely social reasons (**lamvongs, lam leuang**, gambling etc.) represent the opposite end of the social scale, male rather than female and young rather than old.

The duality of the **wat's** community role, which may lead to a confrontation in the urban area, is paralleled by its loss of influence as a community focus. For in the same way that the urban **nai ban** will rarely know all the families in his village and must resort to the help of **hua na khum,** whereas the rural **nai ban** can tell you most of what you would ever want to know about any of the families of his village, so the urban **wat** does not provide the community focus of the rural **wat.** Many people attend **wats** outside the urban area in which they are living, and others take no part in community activities of any kind. The urban village rarely grows in a unified way. New arrivals may have their ori-

gins in every province of the country. Small groups of perhaps three to ten households may live a quite compact community life, but frequently only the founding group of the village will have been directly concerned in the construction and maintenance of the **wat** and with the recruitment of monks to live in it. Other urban residents, and particularly those in rented accommodation who have no roots in the community, may feel the **wat** is not really theirs. This will be the case particularly when the **wat** has been constructed out of the munificence of one wealthy family, and has not grown out of the work and savings of the community itself.

While modernisation and changes in patterns of social and economic relations have obviously had their greatest impact on religious practices in the urban areas, the rural areas have not been unaffected. Here the impact of secular education and the economic attractions of the town have been the principal agents of change. Taillard (3) focuses on the first of these when he talks of "bi–polarisation" between the **wat** and the school. This concept seems to me to be inappropriate and over–simplistic. The **wat** and the school are not essentially in competition, and the school does not in any real sense provide a focus for community activity, except in as far as its own maintenance and extension are concerned, particularly as it is often sited outside the village precincts. The **wat**, in rural Laos, continues to provide this focal point, however much priorities in the allocation of village funds may be shifting in favour of the school. (4) What is significant in urban Laos, especially Vientiane, is not that the school or any other institution has taken over the **wat's** role as focal point, but that there hardly is a focal point in the Vientiane urban village.

In examining religion as it is affected by urbanising processes, it is as well to look at changes in values and motivations which may direct the activities of adherents and particularly the young. Traditionally, motivations for entering the monkhood were both religious and secular. The principal concept involved was that of 'merit' or **boun**, for the acquisition of merit is the goal of all Buddhist religious activity, contributing as it does to one's hopes for a favourable re–incarnation. Merit can be obtained not only by becoming a monk oneself, but also by offering a son to the wat as novice or monk. Indeed this is the principal channel by which women can obtain merit. Father Leria (5) reports that under King Souligna Vongsa every family in Vientiane had at least one of its sons serving as a monk. Subsidiary but related motivations for entering the **wat** included the normal practice of becoming a monk for a period before marriage and at the death of a parent, or precisely to receive an education.

Today, as has already been noted, there seems to be no decline in the number of those entering the **wat**, but their origin, motivation and length of stay may have changed. Zago reports that almost all those currently wearing the saffron robe are of rural origin (6), and this bears

out observations which indicate that many monks and novices in the urban areas are people from the rural areas who have chosen this life in order to take advantage of the cpportunites for secular education now available. Having no relatives in the towns and insufficient funds to support themselves as students at public and private schools, they hope by studying English, typing and other subjects to be able to find well–paying jobs in the town when they leave the **wat**. It is easy to be critical of such overtly secular motivation for becoming a monk, but it should be remembered that this practice is not necessarily in conflict with traditional patterns, for the **wat** has always been a centre of both religious and secular education. In the final section I shall try to draw a comparison with the historical role of the church in education in the west.

It should also be noted that in Vietnam many young men have entered religious orders in recent years in order to avoid war service. It is likely that this has been a factor in Laos too, but I know of no study which has attempted to measure its significance.

### 3. The relevance of the Western experience – a comparative analysis

As was noted in the first section, the initial stages of urbanisation are frequently accompanied by a flowering of religion. In Laos the rapid urbanisation of the past 25 years has been induced principally by the sudden flow of foreign money into the towns. Laos, for a number of years, was receiving more foreign aid per head of population than any other country in the world. This influx of wealth has enabled a certain proportion of surplus income to be spent on religious affairs. New **wats** have been constructed, old ones renovated and monks moving in from rural areas have received ample support in their studies and other activities. But it was also noted in the first section that the advance of industrial technology, specialist education and modern luxury goods such as television and the motor car tend, at least temporarily, to draw people's attention away from religion. What makes the situation in Laos particularly difficult to analyse is that both these processes are taking place at the same time. In addition the question is further complicated by the uncertain political and economic future of the country, and the fact that the **wat** has a rather different place in Lao society than does the church in the West. Let us try to examine a few of the contributing elements.

#### (a) Education, knowledge and language

A trend characteristic of the decline of Western religions which has a disturbing echo in the current urban situation in Laos is the decline in the importance attached to religious instruction as a part of every child's general education. (7) In the Middle Ages in Europe education consisted principally of theology and professors were generally priests. In a given village the only literate individual would very often be the local priest. Although this situation underwent a gradual change over the centuries, it

has only been in the twentieth century that religious education has virtually disappeared from the curriculum in many schools. This change has coincided with the advances made in all branches of science and technology and increased specialisation in education .

In Laos we find a surprisingly similar pattern. Until the intro – duction of Western education during this century a literate man was a man who had studied in the **wat** as a novice or monk. Sciences (astrology, medicine etc.) and the arts ( literature, sculpture etc. ) were as much the province of monks and ex–monks as religion itself. The most respected members of the community were inevitably monks and ex–monks who had spent several years in the **wat**. ( 8 ) Today we find a very different situation. Time spent in the **wat** is no longer a qualification for any significant post in Lao urban society. It is hardly surprising then that many Lao students in secondary and tertiary education treat the classes devoted to Lao language and religion in much the same way that most European students treat their lessons in religious instruction – that is, with considerable lack of enthusiasm.

In introducing its style of education, the West has not only intro– duced new subjects into the curriculum. It has also offered a new set of values and attitudes. The French teacher encourages his students to view problems in terms of Aristotelian and Cartesian logic, and this affects not only their approach to academic questions, but also to life in general. The great God, " knowledge", takes on curious connotations, for the expression **khuam huu** (knowledge) in Lao is used regularly to refer solely to the products of Western academic education. Old men, learned in the Buddhist scriptures, customary law and traditional practices have frequently told me that they regret not having any **khuam huu**, when their " knowledge " is evidently considerable and wide–ranging. The word **sivilai** or " civilised " has been similarly deformed. All classes of Lao people tell me that the trouble with their country is that it is not **sivilai,** when what they mean is that it is underdeveloped economically according to the criteria of modern Western technological society.

These expressions and their current usage in Lao are symptomatic of an equation between material wealth and progress in the widest sense, which assumes that Western technology is " a good thing ". It indicates a profound shift in values from a traditional situation where spiritual qualities were genuinely appreciated to one where money appears to be the answer to all problems. A further symptom of this shift in values is the prestige accorded to knowledge of foreign languages. The rush to learn English has meant that many young people unable to continue their formal education beyond the primary level have nevertheless attended courses in English language in preference to learning a specific skill or trade. Although the Lao language is now the sole official language of the administration, there are still senior civil servants who cannot read or write their own language. An ability to speak one or more Western languages is the

principal condition for deciding whether an individual has **khuam huu** or not.

(b) Changes in work and leisure patterns

As an urban worker it is impossible to celebrate the Buddhist calendar fully, for days of rest and presence at the **wat** are calculated as the 8th and 15th days of the waxing and waning moons, and it is only incidental if these days fall on a Sunday. Laos has adopted the international working week which is Christian in origin, and urban Lao can usually tell you the date and day of the week. Rural Lao, on the other hand, are unlikely to know either, but work and calculate the date according to the monthly lunar cycle.

A further division between urban and rural society in Laos is that patterns of association ( **samakhi** ), so important to the organisation of communal activities in a village, are being chanelled in different directions in the town. Provincial associations, student associations, special interest clubs and group sports activities rarely involve any connection with the **wat.** But in spite of these and all the other opportunities for entertainment which a modern capital city provides, the **wat** in Vientiane remains the focus for the principal leisure activity during the dry season, the **boun.** Used in this context the word **boun** has acquired a wider meaning than that of a merit–making activity whose proceeds will be put to use for the glorification of the Buddhist religion, usually through the construction or renovation of a **wat.** A **boun** whose proceeds are destined for a school, the Red Cross or a Service Families association introduces a wider secular element, whether or not it takes place in the grounds of the **wat.**

In addition the modern **boun** offers an opportunity for many to make money besides simply the community project for which it has been arranged. Girls sell drinks at at least 100% profit (and usually retain most of it ); the band that plays, the **moh lam** that performs are paid fees and the group that organises the gambling can expect a good return. The small–time vendors of fried chicken, sweets and cigarettes will naturally make less profit, but this activity provides useful supplementary income. The **boun** is also an occasion for political figures to enhance their prestige by their generosity to the cause, and their participation in these ventures is widely publicised. If, as one informant said, " **bouns** these days are only fun if you are rich, they're more like a market than a **boun**," and part of the market at least is the competition for political followers, then it is hard to reject the plea of another informant " that the large amounts of money spent at these **bouns**, should be used for more immediately useful social works. "

It is difficult to assess how far these new developments represent departures from traditional patterns of social interaction. On the one hand traditional **bouns** have been described by many anthropologists as classic examples of the mechanism of redistribution of wealth. Rich villagers

obtained merit and enchanced their reputations from the large size of their contributions, and the poor feasted on the proceeds. The modern **boun** at which rich officials display their wealth achieves something of the same redistribution process, even if older men bewail the passing of former days when a **boun** did not involve money changing hands, and nobody was prevented by poverty from participating fully in all the available entertainments. One ate and drank at houses where a good feast had been laid on, and one assembled in the grounds of the **wat** with one's own drink and musical instruments and had a real opportunity to sit and talk with the girl of one's choice. The monetisation of the economy and the consequent commercialisation of many activities, even in the rural areas, has had its effect on most aspects of social relations, and religious practices are no exception.

(c) The influence of other religions and the search for national unity

Zago (9) decribes eloquently the current cooperation and dialogue between the national Buddhist hierarchy and the Catholic missions in Laos culminating in the visit of Somdet Phra Sangharaja to Rome. This is a tribute to the tolerance of the Lao Buddhist leaders, for they might justifiably consider the Catholics as a danger to their position as religious leaders of the community and even as invaders of their territory. This Buddhist tolerance of other religions has not always been a feature of Catholicism. There is nevertheless a danger of conflict. The Christian missions are having by far their greatest influence among the minority groups of Lao Theung and Hmong peoples, and some of the Christian sects currently operating are not so noted for their tolerance of religious diversity as the Catholic missions are now proving to be. It is to be hoped that in the efforts which are being initiated to bring the peoples of Laos together into a unified nation state, the question of religious differences will not prove an additional stumbling-block. The experience of Vietnam should not be forgotten. The Saigon government has since Diem been led by Catholics whose credentials date back to those first missionaries whose persecution by the Annamese emperors gave France its excuse to invade Vietnam. Non-communist opposition to the regime has been consistently led by Buddhist monks, with its most drastic expression in the series of suicides by public burning which preceded the fall of Diem.

Here in Laos government leaders stress the need to preserve traditional Buddhist values, but as Zago points out (10) only one fifth of the villages in Laos have their own **wat**, and probably around half of the population would consider themselves Buddhists. Most of the minority peoples have not espoused the Buddhist religion and the ethnographic map of Laos shows that ethnic Lao predominate in the areas controlled by the Vientiane government, while minority peoples predominate in the zone currently controlled by the NLHS. Increasing urbanisation and interaction of peoples of diverse

ethnic and religious backgrounds create new possibilities both for cooperation and potential conflict. It will not be the least of the problems of any eventual permanent government in Laos to bring together into a national entity the Buddhist lowland Lao, the partially Christianised upland peoples and those whose ideological education has taken place under the socialist oriented administration of the Pathet Lao. It will be of exceptional interest to see what approach is adopted by the new Minister of Cults in the provisional coalition government, the appointment being in the hands of the Pathet Lao.

(d) Luang Prabang, a genuine Lao town and religious centre

The principal Lao towns along the banks of the Mekong, with the exception of Luang Prabang and Champassak, are creations of the French with Vietnamese participation, enlarged and enriched by the Americans and Thais, and with their commercial infrastructure firmly in the hands of the Chinese. Vientiane, with a present population of 175,000, was of course a genuine Lao town before being destroyed and depopulated by successive invasions, but it is reported as having had a population of around 1,000 in 1900 when the French moved in to take it as the centre of their colonial administration. So the city of Luang Prabang provides us with an exceptional opportunity to examine the influence of modernisation and urbanisation on a traditional Lao town.

It seems likely that the population of Luang Prabang remained relatively stable over long periods except for brief intervals following invasions by the Ho Chinese and other enemies, and the population probably fluctuated around 10,000. The recent growth to 44, 000 is the product of war, opportunities for work with the army, civil service and foreign organisations,and also partly a result of having redrawn the city limits.

Luang Prabang in the past, compact, relatively isolated and a religious, commercial and administrative centre for a large rural area, was in an ideal situation to maintain the steady prosperity needed for the construction and upkeep of its incomparable **wats.** The influx of large amounts of cash into the economy in recent years and the King's interest in patronising the arts has enabled many of the town's finest **wats** to be renovated and further embellished.

But there remains the fact that the long-held balance has been disturbed. Several quite new factors have intruded. The population of the town has multiplied by four, it has become accessible to outside visitors on an unprecedented scale and the growth in tourism will produce both new opportunities for wealth and bring new styles of life to the attention of the population. Perhaps most significant of all is that the town's elite is no longer those who have been highly educated in the **wats,** but those who have studied in the Lycée and in institutions of higher learning throughout the world. It is clear that Luang Prabang is less vulnerable to the

erosion of traditional Buddhist values by Western materialism than is Vientiane, but it will require considerable care to prevent the **wats** of this city from becoming simply the museums for tourists which the cathedrals of the West have become, rather than the centres of a living religion and society which they are at present.

## Conclusion

It has not been my intention in this essay to prove a point or to predict the future. Indeed the comparison between the historical experience of religion in the West and current developments in Laos, where economic, cultural and philosophical factors are quite distinct, can only be approximate at best. It seems worthwhile, however, to try and bring some of the contributing elements together into a final statement.

All the way through this essay I have been looking at the impact of urbanisation and modernisation on what might be called the overt face of religion; that is, measuring the state of religion by indicators such as construction of religious buildings, flowering of religious art and sculpture, attendance at church or **wat** and the numbers and motivations of priests and monks. This has largely neglected the question of the spirituality of the individual layman. All religions present to some extent the dichotomy between material and spiritual involvement. It can be argued, for instance, that church attendance by the upper classes in feudal and early capitalist Europe was principally a means of ensuring the stability of the class system, by providing spiritual justification for the status quo. Similarly the current success of drive–in churches in some parts of the United States might be attributed more to a quest for social status than to a genuine interest in spiritual improvement. Hinayana Buddhism is particularly ambivalent in this regard (in the eyes of the western observer), since merit can be obtained both by the abandon of all material ambitions when donning the saffron robe and devoting onself to meditation and study of the scriptures, and also by the contribution of personal material wealth for the physical support of these monks. In strictly Buddhist terms, of course, there is no real conflict between the two activities, since both recognise the impermanence of material objects and the suffering that is engendered by attachment to them. But that is an ideal view, and there can be no doubt that social and political ambition are frequently important motivations for both Christian and Buddhist charity.

I have also tried to show how increased wealth in urban centres at an early stage in the urbanising process has produced a predictable flowering of Lao Buddhism, while paradoxically at the same time the impact of Western material culture has reduced the social importance of religion and diminished its hold on the young elite. Religion in Laos, in common with the social, political and economic organisation of the country, is now in a state of transition. The Lao people have demonstrated

remarkable powers of flexibility and accommodation in dealing with the impact of external political and economic forces in recent years. What ultimate impact Western patterns of social life will have on Lao Buddhism is not yet clear. Indeed the question of how modern economic development affects the organisation of different religions is far from being answered. The effects on traditional patterns of Buddhist observance in Laos that will be produced by increased general prosperity, availability of leisure time and worldly distractions, the advance of literacy and specialist education, are matters for informed speculation rather than assured prediction. Where the exercise in comparative analysis may be fruitful is in enabling us to understand with greater accuracy and objectivity some of the trends visible in the current development of Lao society and of its religious life.

**Notes**

(1) cf. R. Mayer, **Le Laos**, Hanoi 1930. p. 30 (quoted in Zago, 1972 : 38)
(2) cf. Zago, 1970 (2) : 4.
(3) cf. Taillard, 1973.
(4) Taillard might have discussed the possibility that the reason villagers in the Vientiane Plain are allocating increasing funds to the construction of schools is that **wat** buildings are now sufficient to their needs, having received the fruits of the villages recently increased prosperity, gained from contact with the rapidly expanding urban economy over the past ten years.
(5) cf. Zago, 1972 : 34.
(6) cf. Zago, 1973 (1) : 131.
(7) The advances in extra – curricular religious education have already been noted.
(8) A 40 year-old woman in a village on the Vientiane plain told me, "When I was young, girls hoped to marry a **Thit** or **Chaan** ( titles given to ex–monks). Now they just like the generals and colonels, the people who have money or jobs in town. I don't understand their thinking."
(9) cf. Zago, 1973 (1)
(10) cf. Zago, 1973 (2) : 130

**References**

Bulletin des Amis du Royaume Lao
1973 **Aspects du Bouddhisme Lao**. Vientiane, No 9.
Condominas, Georges
1973 Notes sur le bouddisme populaire en milieu rural lao in **B.A.R.L.,** 9 : 27–120
Phimmasone, Phouvong
1973 L'organisation du Bouddhisme au Laos. in **B.A.R.L.**, 9:121-9.

Taillard, Christian
1973 Essai sur la bipolarisation autour du Vat et de l'école des villages lao. in **B.A.R.L.**, 9 : 139 - 55.

Zago, Marcel
1972 **Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao.** Rome, Universita Gregoriana, Documenta Missionalia - 6.
1973 (1) Bouddhisme Lao Contemporain in **B.A.R.L.,** 9 : 130 – 8.
(2) Voyage de SE Somdet Phra Sangharaja à Vatican in **B A.R.L.,** 9 : 3 – 26.

★ ★ ★

# LA PROSTITUTION LAOTIENNE, UN PHENOMENE D'ACCULTURATION MODERNE

par

**Dr. Amphay DORÉ**

D'aucuns disent de la prostitution qu'elle est "l'un des plus vieux métiers du monde". Pourtant mes recherches, entreprises dans ce domaine de 1968 à 1970, devaient faire mentir cette boutade. L'exposé suivant qui introduira à l'histoire et au processus moderne de la prostitution laotienne nous l'illustrera.

## HISTORIQUE.

Dans son histoire médiévale, comme dans les temps actuels, la société lao se présentait sous la forme d'un ensemble de communautés villageoises, intérieurement démocratiques, gouvernées par une aristocratie héréditaire (1). La cellule politique de base était la famille, dirigée par le père, dont le pouvoir était théoriquement absolu. L'ensemble des pères de famille formait le conseil du village qui élisait l'un d'eux chef de village, pour d'une part, coordonner et exécuter les tâches d'intérêt commun, d'autre part, représenter le village auprès du pouvoir royal. Inversement, l'élection d'un chef de village devait être ratifiée par le roi.

Le mode de production (2) de ces communautés villageoises reposait essentiellement sur la riziculture, qui occupait hommes et femmes en travaux communs pendant six mois de l'année. Les hommes partageaient le reste de leur temps en commerce, en pêche et en chasse, alors que les femmes s'adonnaient à des tâches domestiques.

L'attitude dominante de cette société était l'entraide communautaire à tous les niveaux de la culture (technique, économique, social), à laquelle le bouddhisme, idéologie d'Etat, donnait sa rationalisation.

La sexualité étant considérée par la religion comme relevant du domaine "mondain" (**lokiya**), une grande liberté sexuelle existait entre les jeunes gens et les jeunes filles. Les occasions de se retrouver étaient fréquentes, notamment les cours d'amour ( **ngan** ) que l'on effectuait dans les jardins des pagodes, les jours de pleine lune.

La virginité n'était valorisée que pour sa rareté. Seuls les gens mariés étaient astreints à la fidélité. Les divorces semblaient fréquents. Les femmes divorcées, à la différence des jeunes filles, étaient affranchies de certaines règles extérieures et pouvaient recevoir des amants sans difficultés. Il était par ailleurs exceptionnel de trouver des gens non mariés à partir d'un certain âge, ou de voir des gens divorcés de longue date, car "être seul" était considéré comme anachronique par la tradition. L'homosexualité n'existait pas, à ma connaissance, mise à part une forme infantile éphémère. Certains individus adultes, de sexualité probablement

mal différenciée, résolvaient leur problème en s'habillant paradoxalement, par exemple en portant une jupe de femme mais en se coupant les cheveux court à la manière des hommes. Leur statut, qui prétait légèrement au sourire, était cependant bien toléré. L'ambivalence de leur personnage était exprimée dans le langage populaire par le terme **i** (spécificateur des femmes, suivi du nom de l'intéressé)–**phou** ( masculin ), que l'on pourrait traduire par "la fille–mâle".

Nous retiendrons de ce rapide tableau de la culture traditionnelle le fait que la sexualité pouvait, d'une part, revêtir des **formes diversifiées** (homosexualité infantile, sexualité différenciée chez l'adulte, indifférenciation sexuelle dans le cas des **i–phou**), d'autre part, s'exprimer de **façon générale** à diverses catégories sociales (célibataires, mariés, divorcés). Ces deux aspects (diversité de forme d'expression et généralité des groupes en question ) confèrent à la sexualité lao, en tant que " produit social ", un caractère d'abondance.

L'abondance ne caractérisait d'ailleurs pas seulement la sexualité. En effet, compte–tenu de son écologie, de sa technologie et de ses institutions, la culture lao traditionnelle réalisait sensiblement tous ses objectifs dans les domaines spirituels ou matériels. Les surplus économiques étaient transformés, par des fêtes de mérites (**boun**), en biens spirituels. Dans ce contexte socio–économique, remarquable par son équilibre, la prostitution n'avait pas sa place.

Ce phénomène peut s'expliquer, à mon avis, par trois ensembles de facteurs :

1) le fait que les relations sexuelles n'ont pas un caractère de rareté ;
2) le fait que, la société lao étant traditionnellement villageoise, il n'existait pas de monopolisation des moyens de production par un groupe particulier: le citoyen lao disposait de ses moyens de production (matériels, sociaux, spirituels) et subvenait à l'essentiel de ses besoins sans l'intermédiaire d'un groupe de contrôle extérieur. L'Etat prélevait bien un impôt global sur les communautés villageoises mais ne s'ingérait qu'exceptionnellement dans leur gestion interne ;
3) le fait de la forte cohésion morale du village qui empêchait les tendances individuelles à la prostitution de s'exprimer.

Cette situation subsista sous le Protectorat Français, mise à part l'intéressante exception sur laquelle je reviendrai plus tard. " L'abondance sexuelle " dont je viens de parler était cependant (pour des raisons de cohésion culturelle du village, sans doute), limitative aux individus laotiens. Les Occidentaux, à moins d'être exceptionnellement bien intégrés dans le milieu lao, étaient réduits à rechercher leurs plaisirs auprès de femmes amenées du Viêt–Nam par des fonctionnaires français, qui soit bénévolement soit contraintes par leur situation, formèrent le premier contingent de prostituées connues de l'époque. Signalons également, sous le Protectorat, un début de prostitution clandestine, localisée à la région

de Vientiane, exercée pendant les week–ends par des jeunes–filles venant de la rive siamoise du Mékhong (3).

La première vague de prostitution laotienne, d'ailleurs limitée dans le temps, fut occasionnée par le levée de troupes en 1945 par les Autorités Françaises parmi la population lao. Cet événement, unique dans son genre (les Autorités Françaises préféraient jusqu'alors une milice vietnamienne), provoqua un déséquilibre économique et social des communautés villageoises. Le déséquilibre moral allait suivre : on vit des maisons de prostitution s'ouvrir dans les villes à proximité des garnisons. Les femmes venaient, pour la plupart, de la campagne et se cachaient sous un certain anonymat. Ce mouvement prit fin complètement l'année suivante, lorsque les hommes furent démobilisés. A partir de 1954, la prostitution vietnamienne, qui n'a pas connu d'interruption, continua à s'exercer. Parallèlement à la guerre d'Indochine, une forme de prostitution clandestine laotienne apparut peu à peu dans les centres urbains. Mais ce fut à partir de 1954, concouramment à l'introduction de l'aide américaine au Laos, qu'une nouvelle vague de prostitution apparut, sans précédent dans son ampleur, et connut une croissance continue.

## LA PROSTITUTION CONTEMPORAINE.

Comment apparaît la prostitution de nos jours? Il est difficile de donner une statistique précise car, outre les femmes qui excercent dans des établissements, il existe un nombre estimé à deux ou trois fois supérieur, de prostituées non attachées à un établissement ou occasionnelles. Le chiffre que j'ai obtenu en 1970, en recensant les établissements connus de la ville de Vientiane est d'environ un millier de prostituées.

Ces établissements nommés "bar", ont pour raison sociale le débit de boissons. La prostitution se fait derrière la salle de réception ou à l'étage, dans des chambres conçues à cette fin. Il n'y a pas cependant de réelle clandestinité de la prostitution, car l'Etat n'a pas une position définie vis à vis de ce problème. L'une des raisons est probablement que la prostitution laotienne est relativement récente, comme nous venons de le voir. Par ailleurs, l'opinion publique, de part ses traditions et l'influence du bouddhisme, se garde de dramatiser les problèmes sexuels. Selon cette doctrine, l'attachement sexuel fait partie de tous les autres attachements au monde qui engendrent la souffrance et il convient de s'en détacher. Dans la pratique, l'Etat se contente de contrôler civilement et médicalement les prostituées–(Arrêté Présidentiel No 579/PC du 11 Août 1971).

Essayons de comprendre le processus de la prostitution contemporaine. Il est remarquable que la plupart des prostituées que j'ai observées proviennent de la campagne. Elles exercent dans des villes généralement éloignées de leur province d'origine, et renforcent leur anonymat en prenant des noms d'emprunt. Vis à vis de leurs familles, elles sont en ville pour apprendre de menus métiers comme la couture. Leurs attitudes n'ont pas radicalement changé: comme auparavant, elles sont généralement respectueuses, polies

et pudiques, mais fait nouveau, elles jouissent d'une liberté sans précédent, étant d'une part soustraites des obligations liées à leur statut de jeunes-filles, d'autre part ayant, grâce à leurs gains (4), la possibilité de s'acheter des vêtements (notamment occidentaux, qu'elles portent souvent avec goût), de s'offrir des spectacles, des sorties nocturnes, des voyages, de faire des économies, qui sont fréquemment redistribuées à la famille.

Quelles sont les motivations déterminantes de la prostitution? J'ai noté six groupes de faits:

1) le viol
2) la déception amoureuse
3) le conflit avec les parents
4) la vente de l'individu (5)
5) l'abandon par le mari ou le veuvage de guerre
6) l'absence de cause objective: entrainement des camarades et penchants personnels.

On observe trois phases dans leurs attitudes: la première, qui peut durer un ou deux ans (la prostitution commence vers l'âge de 14 ans) est celle de "l'optimisme". Elle correspond à cette jouissance de la liberté morale et matérielle dont je viens de parler. En outre, leur situation renforce leur illusion de liberté: en effet, dans la plupart des cas, il n'existe pas de contraintes imposées par un tiers (notamment pas de systême du "souteneur"), elles peuvent quitter l'établissement quand elles le veulent, elles peuvent refuser les clients. Par ailleurs, elles sont courtisées et peuvent recevoir leurs amants et sortir avec eux en dehors de leur temps de travail. La deuxième phase est celle de la "désillusion": elles se rendent compte que la liberté dont elles disposent ne résout pas tout. Les hommes venus leur faire la cour n'hésitent pas à les tromper malgré leurs promesses de fidélité. Elles réalisent que l'on n'aime pas réellement les femmes de leur condition. Cette prise de conscience est renforcée par le sentiment de la perte d'une donnée essentielle de la vie sociale lao, le **piep** (6). Cette deuxième phase ne suffit pourtant pas à les faire abandonner la prostitution. A la question "Pourquoi continuez-vous à exercer?", elles répondent le plus souvent: "Puisque nous sommes déchues, nous le restons". En fait, elles ont essayé d'en sortir par divers moyens: mariage, retour dans le milieu familial, petit commerce, travail domestique etc. Mais pour une période limitée, car elles se reprostituent un jour ou l'autre. Commence alors la troisième phase, que j'appellerai phase de "résignation": elles ressentent que la prostitution leur est devenue indispensable. Celle-ci ne leur apporte pas tout (elles le savent maintenant), mais elles retrouvent, à travers elle, le plaisir de disposer de l'argent, de s'habiller de vêtements nouveaux, de s'oublier dans le bombardement de sons et de lumières d'un orchestre moderne. Leur âme est cependant dissociée, selon les tests de personnalité que j'ai appliqués (7): on y devine la nostalgie de l'enfance villageoise et le miroitement d'un impossible bonheur occidental.

Il existe, en fait, des raisons d'infrastructure, permettant de rendre compte du processus de la prostitution. Considérons les maintenant : l'un des aspects de l'aide américaine, à partir de 1954, fut d'ouvrir largement le Laos sur le monde extérieur. A l'époque du Protectorat Français, le pays, conçu comme une réserve coloniale (le relief et le caractère fermé du Laos s'y prêtaient ), pour les pays côtiers de l'Indochine, vivait dans un étonnant repliement. A partir de 1954, un changement radical se produisit à la faveur de nombreux stages effectués à l'étranger par les citoyens lao, de l'introduction de produits étrangers de toutes sortes, du développement des transports aériens (en 1968, le Laos possédait cinq compagnies d'aviation) et du développement des moyens d'information (presse lao, radio, cinéma, télévision thailandaise captée en certaines régions du Laos ).

Le résultat fut la large diffusion, dans la population laotienne, des modèles culturels occidentaux, impliqaunt des **attitudes** et des **besoins** nouveaux. Mais la satisfaction de ces attitudes et de ces besoins ne peut être bien sûr réalisée que dans l'aristocratie. Nous rejoignons là le problème de la prostitution : les jeunes-filles du peuple des villes, en contact permanent avec les modèles occidentaux véhiculés par les milieux aristocratiques (8), sont dans une contradiction permanente, caractérisée par des besoins impératifs et l'impossibilité de les satisfaire. Dans ces conditions, la prostitution est une potentialité endémique. Seuls les facteurs personnels d'intégration sociale et familiale semblent constituer un frein. Les sujets en qui ces facteurs font défaut présentent une forte prédisposition au phénomène. Il suffit d'un événement dans leur vie (cf. les motivations ci-dessus citées) pour déclancher le processus.

## CONCLUSION

En guise de conclusion, je voudrai revenir, pour les comparer, aux deux phases de prostitution que le Laos a connues. La première, nous l'avons vu, correspond à une rupture de l'équilibre traditionnel. La prostitution apparait comme la solution, pour certains individus, à un besoin élémentaire. Elle disparait aussitôt que ce besoin est satisfait, à la faveur d'un rééquilibre des structures socio-économiques. Nous pouvons escompter que, dans l'histoire mouvementée du Laos, de tels phénomènes ont pu apparaitre épisodiquement.

Dans la deuxième phase, par contre, s'il y a déséquilibre de la structure traditionnelle en raison de la guerre, le phénomène se double d'un effet secondaire : la prostitution participe d'un conditionnement global qui engage l'individu dans un processus d'aliénation cyclique. Elle devient un épiphénomène, susceptible de fonctionner même en temps de paix. Ce fait, remarquable par sa nouveauté, est peut-être l'indice d'une transformation en profondeur de la société laotienne.

## NOTES

(1) pour l'organisation socio-politique traditionnelle du Laos, consulter mon travail intitulé **" De l'hibiscus à la frangipane, une ethnologie de la**

**notion d'autorité politique au Laos"**, à paraître aux éditions Siaosavath, Vientiane.

(2) une étude sous l'angle du mode de production asiatique a été envisagée par M. KEO MANIVANNA, "Le Laos médiéval", in **La pensée,** N· 138, Avril 68.

(3) L. de REINACH parlait sans doute de ces jeunes filles, lorsqu'il écrit: "La prostitution n'y existe pour ainsi dire point. Dans les grands centres et surtout depuis notre installation, on rencontre, il est vrai, quelques filles publiques". (cf. **"Le Laos"**, Guilmoto, Paris s-d (1901-1911), 392 p. 237.

(4) une jeune prostituée gagne en moyenne 50.000 Kips soit l'équivalent de US$60 au cours libre. En comparaison, un instituteur débutant et célibataire gagne 14.000 Kips, soit US$17.

(5) exceptionnel au Laos, mais fréquent, semble-t-il en Thailand. Il s'agit d'une sequelle du Droit Ancien, selon lequel une personne recueillie et nourrie devenait la propriété du protecteur. Elle pouvait être vendue par celui-ci mais pouvait théoriquement se libérer en remboursant son prix d'achat.

(6) le **piep** est, pour les Lao, la notion de "vie" par excellence. Elle recouvre, entre autres, les notions "d'honneur", de "prestige", de "mérites" que l'on gagne ou perd dans les échanges sociaux. Un échange tenu pour défavorable, comme la prostitution, fait perdre du **piep**.

(7) sur le plan méthodologique, j'ai établi, pour ce travail, deux types de questionnaire : l'un de type transversal qui vise surtout des données statistiques et peut être appliqué par des personnes interposées, l'autre, de type longitudinal, est appliqué par moi-même. Il consiste à étudier les attitudes individuelles dans leur développement historique, grâce à trois techniques :

1) l'étude des rêves

2) le test de l'arbre (personnalité)

3) le questionnaire suivant, qui est une adaptation de celui que j'ai appliqué en 1962, sous la direction de Mme PACAUD (Directeur au C.N.R.S.) sur une population de vieillards à l'hospice d'Ivry :

"Dans votre prochaine réincarnation, comment aimeriez-vous renaître ?"
**(Naeu sat na tiao yak keut pén gnang ?)**.

(8) les jeunes filles de l'aristocratie étant généralement les plus acculturées, forment un relais des modèles occidentaux pour les milieux populaires.

★ ★ ★

# Research and Socio-economic Rehabilitation Among the Handicapped in Laos

by

Fred Evans

In this paper I will first discuss research completed and currently in progress, aimed at discovering the number of Lao who have major kinds of physical and mental handicaps. Secondly, I will elaborate on the sort of research that must be pursued if socio-economic rehabilitation programs for the handicapped in Laos are to be effective.

## 1. Research concerning the number of handicapped people.

a. Research already completed.

During the summer of 1972, six Lao students and myself, working under the auspices of the National Rehabilitation Center of Laos, surveyed the city of Vientiane for people with serious visual, auditory, speech, mental and locomotor handicaps (1). Because our methods for determining the extent and nature of handicaps were those of the layman, we excluded handicaps that would be difficult to detect or measure. For instance, a slight loss of visual power that could possibly be corrected by wearing glasses, or a locomotor handicap that might be temporary because it was due to an illness or injury from which the patient might recover, were excluded from the survey, as were people suffering from tuberculosis, heart disease cancer, or drug addiction. Hospital records were of no use for determining the prevalence of handicaps, because many disabled Vientiane people never go for medical aid or advice. In fact, only 51% of those interviewed in the survey reported ever having received medical attention for their handicap. Finally, the statistics which we did obtain from our survey should be taken with some reservation, for handicapped people were located by going through each **Nai Ban's** (village headman) list of villagers and asking him about each person on the list. The problems with this method were principally two: first many of the lists were incomplete (their incompleteness varied according to which group – Lao, Chinese, Vietnamese, Thai Dam, Hmong, Lao Theung, or Lao Neua – was being considered at the time). Second, as most of the Vientiane "villages" are large, many Nai Ban's did not know all the people on their lists very well (this too varied with ethnic group). We compensated for the latter problem somewhat by asking other villagers about the handicapped people in the village. After determining in this manner which people were handicapped, we visited and interviewed them in order to confirm that they had a handicap and to obtain fairly extensive demographic data.

The prevalence rate for the sort of handicapped people covered by the survey was 7.5 per 1000 persons. If this rate were to hold for

the whole country, the total number of handicapped people in the categories listed above would be 22,500 persons. Rehabilitation programs for such a number would present a fairly sizable problem for a poor country of only 3,000,000 people. Further, the prevalence of handicapped persons among the Vientiane Thai Dam, Hmong (Meo), Lao Theung, and Lao Neua -- all fairly recent emigrants from the rural areas -- was about four times higher than that for the Vientiane Lao, Vietnamese and Chinese. This suggests that the prevalence rate will be a good deal higher in the rural areas than in the urban, and, hence, much higher for the whole country than the 22,500 people estimated above. The main reason for the discrepancy between the urban and rural rates is that the war in Laos has had its greatest effect in the rural areas; 35.5% of the Thai Dam, Hmong, Lao Theung, and Lao handicapped people interviewed were war casualties, as compared to only 9.4% of the Lao, Chinese, and Vietnamese handicapped people.

That the handicaps considered by the survey were of a kind carrying serious implications for the social and economic life of the effected individual was obvious from the statistics we gathered concerning the employment of handicapped men, ages 15 through 59: only 44.5% of such men were gainfully employed (includes agricultural pursuits, in which many Vientiane people engage) or pursuing some sort of study or training as compared to 98.4% of the total Vientiane male population, ages 15 through 59 (2). Couple the unemployment figure for handicapped people with the fact that almost 60% of the handicapped persons interviewed had locomotor disabilities, and the priority for rehabilitation programs becomes clear: physical rehabilitation and job-training for the locomotor handicapped. Because Vientiane already supports a physical rehabilitation center for locomotor handicaps (somewhat prematurely called the "National Rehabilitation Center of Laos"), Laos is in a good position to carry out such a program. The problems faced at present are: (1) Most of the population does not know about the Center (only 18.7% of the Vientiane people with locomotor handicaps who were interviewed reported going to receive treatment there), nor is there a program designed to inform them of this or assist in sending at least the civilians with locomotor handicaps to the Center. (2) Job-training programs for the handicapped are at present extremely limited in number, scope, and quality.

Many may think that the termination of fighting in Laos will mean a sharp decrease in the annual incidence and, hence, future prevalence of locomotor handicaps. Indeed, there would seem to be a good deal of truth to this claim: 20.7% of the Vientiane locomotor handicapped received their disability from a war related cause (46.5% from disease; 19.3% from birth defect; and 13.5% from accidents), and the percentage of war related locomotor handicaps is probably much higher in the rural areas. Still, one should remember that for many years to come, Lao

people will be stepping on the innumerable mines hidden beneath the soil. That the mines are of the undetectable plastic variety doesn't help matters. Further, and most important, the fact that by far the greatest number of locomotor handicaps were due to causes other than the war will insure that locomotor handicaps remain a major rehabilitation problem for Laos.

An important cause of locomotor handicaps is Poliomyelitis. To determine the annual incidence of polio in Vientiane, we took all children ages 5 through 9 (a five year period) who had incurred paralysis of the legs reportedly through a disease and who had incurred this paralysis at some age between birth and five--the official WHO journal reports that 80% of Asia's polio victims are stricken before the age of five (3). Using the above complex criterion for determining polio victims, and compensating for the missing 20%, we derived an annual incidence of 8 polio cases per every 100,000 Vientiane persons (4). If this figure holds for all of Laos, then we can expect 240 new cases a year. However, our criterion was a bit broad and probable admitted cases of paralysis due to a disease other than polio or cases of muscle deterioration that we mistook for paralysis. Further, the incidence rate for polio in the rural areas may be lower than that for Vientiane, though this should not be assumed prior to investigation. Incidentally, many parents thought their child was paralyzed due to a poorly administered injection for fever. They had no way of knowing that the fever was usually polio inspired and that paralysis would probably have followed, injection or no injection.

To end the discussion of research that has already taken place, consider a study concerning amputees which was done for the National Rehabilitation Center by myself and Mr. Tem, a student at the National School of Law and Administration (5). According to the surgical records of 18 civilian and military hospitals which we surveyed and which were all located in RLG held areas, a total of 1,665 persons had limbs amputated during 1/1/68 - 12/31/72, a five year period. Adjusting the figure for a few hospitals on the RLG side which were not surveyed and for the years of lighter warfare preceeding 1968, we estimated that the total number of amputees now living in the RLG controlled areas was 2,500 persons. If only one-third of the Lao population lives in the Lao Patriotic Front controlled regions, then we can expect, at most, about 1,250 amputees there -- one-half the RLG total. Hence, for Laos as a whole, the maximum number of amputees would be 3,750 persons.

With increased efficiency at the Center, some expansion of facilities, and improved transportation facilities, most of these amputees could be fitted with protheses within a five year period. This procedure, I feel, is more practical than the alternative, often presented, of building orthopedic centers in the provinces. It would take about five years to establish the three centers planned; and the government would probably not be able

to run them efficiently as this is still a problem at the Vientiane center. The funds for such a project could probably by better spent on a job–training program for the handicapped.

b. Research that still needs to be done.

The most glaring need is for knowledge of the number and conditions of handicapped persons living in the rural areas. During the summer of 1973, lists of secure villages were obtained from the provinces still within the RLG sphere. From these lists, a 10% sample of all the villages was drawn. The sample represented proportionately each of the major ethnic groups, refugees, non-refugees, urban and rural dwellers and the major geographical regions open to the survey. In this way not only was a representative sample selected but also one that allowed comparison between major groups. Unfortunately, WHO has still not been able to obtain funds for the project from its home office. Hence, some officials from the National Rehabilitation Center and I are attempting a pilot survey of Vientiane Province on a small donation of funds from International Voluntary Services, inc.

The main purpose of the Vientiane Province survey will be to discover just how great the difference is between the prevalence of handicapped people in the rural areas and the urban areas. Also, we are interested in determining the annual incidence of polio in the rural areas; Is polio a major problem for Laos demanding a nation–wide innoculation program, or is it enough to innoculate city dwellers?

**2. Research required to direct socio–economic rehabilitation.**

The physical rehabilitation of handicapped persons has been emphasized in Laos, but little has been done about socio–economic rehabilitation. And this is the case despite the obvious fact that it does little good to give an amputee an artificial limb if upon return to his village he merely sits in his house.

In order to facilitate economic rehabilitation, research concerning professional opportunities for handicapped persons must be undertaken. The absolute necessity is best expressed by a recurring nightmare I have. An expert is sent from the U.S. or Europe for a six month tour of Laos. Knowing nothing of the country, he edges towards jobs more suitable to an urban, western society. In that Lao officials tend to give a God–like status to experts (especially, perhaps, in such a specialized area as economic rehabilitation of the handicapped, for which there are no Lao experts), the expert's program is rubber–stamped by the government. The subsequent large building and expensive training equipment (donated by the expert's organization) and the prestige that goes with it stops any second thoughts that might have occurred to the government officials. In a short time, scores of handicapped people are trained for the professions, mostly urban–type professions. No follow–up research is conducted, so it is

some time before anyone realizes that most of the original trainees did not find jobs, or, finding jobs, also discovered that they were socially and psychologically unsuited for the alien urban environment. Still, even after this becomes known, the program continues of its own momentum, or, in a kinder version of the nightmare, slowly dies away.

I hope the above nightmare is never realized. In order to ensure it isn't, the various categories of traditional rural work should be delineated and studied for their feasibility with respect to various types of handicaps. This sort of information, coupled with that part of the foreigner's expertise relevant to the Lao situation, could lead to a realistic program of economic rehabilitation. From my own observations, one first step towards an economic rehabilitation program would be to make a small paddy field and a small hill rice field at the National Rehabilitation Center. Further, besides the usual "cosmetic" artificial limb, each leg amputee would receive a special "work" limb, one made of bamboo and with a rubber tip instead of a foot at the end –– the foot sticks in the paddy mud and stays awkwardly straight on the hill rice field. This accomplished, each amputee at the Center would be encouraged to undergo a short period of practice making paddy and/or hill rice with his work limb. Amputees, at least below–the–knee amputees, can successfully do rice field work including plowing. The problem is to have them realize this and to provide them with the "work" prothesis.

The most serious social problems exist, naturally enough, for the people most seriously handicapped. But there are ways to help these people re–integrate into society. For instance, one patient at the Center has lost both his legs but recently learned to play the Lao fiddle (**saw**). When he goes back to his village, there is a good chance he will not be left out of social activities (a **boun**, for example), because of his ability to play the fiddle. Thus, we should study traditional social skills as a basis for a social rehabilitation program. To date, no such research has been done.

It is fine to program physical and socio–economic rehabilitation programs, but will disabled people enter them or does this also present a problem ? Will the officials themselves encourage the programs and handicapped people to participate in them? Will the public accept the rehabilitated handicapped back into society? And will the employers al–low him to work? In short, how do Lao people, including the disabled person himself, perceive the handicapped? This must be determined or it will not be known how to introduce the rehabilitation programs in such a way that people will accept them.

At present there is no research directly concerning Lao attitudes towards the handicapped. It is hoped that anthropologists and sociologists working in Laos will devote a little time to this area of study. For the time being, I will present my rather loose thoughts on the matter.

In a Vientiane village where I once resided, there lived a young girl born without legs; one arm was also mis–shapen. The old people said that in her former life she had accidently sliced a frog while cutting wood. Before the frog died, he cursed her; that she be reborn missing the parts she had sliced off him. So, her present state of being – – her **vatsana** – – was determined by events in her former life. In general, Lao people believe that merit (**boun**) and demerit (**baap**) accu–mulated in past lives determine one's present state of being (6). Further–more this belief is just one of several that enclose the Lao in a world of somewhat unknown and whimsical forces.

Perhaps because the Lao sees himself and others as contingent on such forces, he tends to accept handicapped people for what they are. He does not shun or despise them, though, equally, he does not pretend that the handicapped person is not handicapped: Polio victims, for instance, are publicly called "cripple" (**pia**). Socially, the Lao attitude is a bit better for the handicapped person than that of the West, where we tend to avoid disabled people. On the other hand, the Lao belief in **vatsana**, referred to above, does not encourage the rehabilitation of handicapped people: "He is what he is, so be it. Perhaps in the next life . . ." The western notion of progress, on the other hand, dictates: "Put him in an institution and help make him a productive member of society". I have no interest here in saying which of these two views, the Lao or the Wes-terner's, is better. I do, however, wish to find a way to reconcile the Lao belief with that of rehabilitation. But before suggesting how such a reconciliation can take place, I will intimate one more facet of the Lao attitude toward the handicapped.

In Lao society, it is considered correct, even religiously correct, to pity and show compassion to the weak and unfortunate, which would include handicapped people. The parents that would send their son, an amputee with an artificial limb, out to a rice field would be considered hard–hearted by the other villagers. And if their son insists on working, the parents might still fear their neighbors misunderstanding the situa–tion. Time, of course could and does solve this problem in many cases (eventually the neighbors learn that the son is still "able"), but the ini–tial difficulty is there, and that may be enough in many cases to keep the handicapped person in the house or at least make him miss out on much that life has to offer.

So what does one do to overcome this seemingly negative attitude towards the rehabilitation of handicapped people? First, note that although the past determines one's **vatsana** of this present life, that does not mean for the Lao that every **act** in the present life is pre – determined. There is room for the individual to guide his life within the broad limits set by his **vatsana** (e.g. physical handicap, social status, etc.). In this way it is also possible to make **boun** and thus ensure a more desirable **vatsana** for the next life.

To successfully introduce the notion of rehabilitation into the Lao framework, then, it would seem adequate to argue that although one's physical loss is irrevocable, its supposed implications for one's social and economic abilities are not: Rehabilitation is possible and desirable. The best way to reinforce this new idea is then to demonstrate its viability. Encourage handicapped people, a small number at first, to enter training programs for job or skill areas where it is fairly certain they will meet with success, then publicize the results. Such a program should help the Lao people to understand that one can still have a full life even if his **vatsana** is that of a physically handicapped person.

One attempt at such a program in which I took part was on a limited scale at the National Rehabilitation Center of Laos. Amputees there usually did two hours of physical therapy a day and then returned to their rather depressing sleeping rooms. However, we began a program of work, play, and study activities. At first the amputees were reluctant to enter such activities: They simply did not believe that the activities fitted with their condition. After much encouragement, however, they began to participate to the point where they did such things as play soccer on crutches and study Lao literacy. Unfortunately, the program has fallen off in the last year for bureaucratic reasons. Nevertheless, it shows what must be done if the notion of physical and socio-economic rehabilitation is to be accepted by Lao handicapped persons and the Lao public.

## NOTES

1. For our results, see Fred Evans et al., **Report on the Number and Situation of Vientiane's Seriously Handicapped: Implications for Prevention and Rehabilitation Programs,** Vientiane, 1973. Copies are available at the National Rehabilitation Center of Laos.
2. The latter percentage figure is from **Rapport d'un Recensement Démographique 1. Ville de Vientiane. 2. Ville de Luang Prabang. 1966-67.** Présenté par M. Sorasinh INTHAVONG, Ministère du Plan et de la Coopération, Service National de la Statistique.
3. "La Poliomyélite Aujourd'hui" in **Chronique OMS**, vol 24, No 7, p. 346 Juillet 1970.
4. As compared to 4.2 cases per 100,000 for Singapore, 1951-5, a period during which Singapore had no mass innoculation program for polio as is the case in Vientiane at present. cf. **Poliomyelitis in 1971** reprinted from **WHO Weekly**. Epidem. Rec., No 31, 1972.
5. **Survey of Lao hospitals to determine number of amputees in Laos,** 1974. (Copies available at the National Rehabilitation Center of Laos, Vientiane)

6. And also much of what happens to one in this present life. Hence people who sustain handicaps after birth and by whatever cause are considered to have the sort of **vatsana** that permits such incidences to occur.

★ ★ ★

# Some Aspects of the Problems concerning Children and Youth in Laos

by

**S. SONGVILAY**

ABSTRACT

The future human resources of Laos depend on proper nutrition, well–being, education, vocational training and work opportunities for the over 50% of the population aged under 20.

Despite all efforts so far, many problems remain to be tackled in the National Post–War Plan.

**1. Pre–school children** (age 0–5)

A high estimate of current infant mortality is 200–250 per 1,000. This stems from insufficient health services and health education. Mortality of child–bearing mothers remains high due to loss of blood at delivery and poor diet during pregnancy and immediately after. The consequences of poor nutrition and lack of medical care during early years may handicap the child for the rest of its life.

Age 2 to 5 are important years for mental and physical development, but Laos has insufficient child–care centres, kindergartens, orphanages (2 in Vientiane) and child nutrition centres (10+). Progress in these and related fields is hampered by lack of funds, equipment and trained personnel.

**2. School age children** (age 6–12)

Over 70% of children in 6–year primary school fail or drop out, because of (a) teaching methods and curricula which still follow the colonial model and do not relate to local needs and situations (b) insufficiently trained teachers (c) lack of school buildings, overcrowding, half–day stu dying in some areas.

Children who have been to kindergartens rarely fail or drop out, but in some schools almost 50% of those entering first year leave before the end of the year, because of (a) the post–independence rush to produce more teachers without regard for quality (b) primary school building, equipment and teachers' housing are legally the responsibility of local villagers. Aid has come from foreign countries, but there was no provision for primary school building in the National Budget before the year 1969–70.

**3. Youth** (age 13–19)

In 1973 over 15,000 passed the Primary School Certificate. Of those, approx. 20% passed into different Ministry of Education Secondary schools and 8% into vocational schools run by other Ministries. Private schooling is available in towns for those who can afford it. Many of those who continue their education drop out during secondary school because of

exam failure, lack of money or inability to cope with the French system, as yet unadapted to the human resource needs of the country, since we are still dependent on foreign teachers and equipment. The Fa Ngum schools, where teaching is in Lao, are an important innovation.

The many thousands of remaining young people with little or no education are forced to work as labourers or, if unemployed, depend on their relatives.

The urban environment and lack of educational facilities lead many young people into deviant behaviour and crime, and this problem will continue to grow, unless vocational training, voluntary work projects, youth centres and expanded non-academic education are provided in the various towns.

There is a need for research into undesirable influences on youth. Film censorship, age-limits at cinemas and banning of aliens likely to lead youth into anti-social activities must be introduced.

The 1962 Education Reform Act called for a general education including training of character, behaviour and physique, so that each child can become a useful and contented member of society. If we can implement this and "learn to know before we learn to want; to know before we take", then the situation may improve.

In conclusion, it is vital that the different state and private organisations take a genuine interest in the health, welfare and character of our children and youth. In fact every citizen has responsibility, either direct or indirect, for the future development of the nation's children and youth, the importance of which can be summed up as follows: "The children and youth of today are the national work-force of tomorrow. Today's adults must provide the example for the country's young people."

★ ★ ★

# ส่วนบ็ๅขๆๆบับหาเดัก ແละ เยิาวะชุบลาว

*โดย.... ส. จุ๊งวิไล*

ในปะเทดมั่ง ที่มีพัลเมืองปะกอบส่วมด้วยเดักและเยิาวะชุ๋ม ແต่อายุ ๐ ทา ๑๗ ปี มีจำมอมกว่าเด็งมั่ๆขอๆพัลเมืองทั๊งพิด, ทามพัทมาสั๋งสาต่างๆจั่งมำผิมสะท้อม ແก่ความเข้มยู่ขอๆเหล่ามีร่อมยู่มำด้วย. ดอามหวังที่มีต่ำลังดิมในทามจ่วยพัทมาเสฐกิด ແละสังดิม ແม่มส่วมมั่งขอๆความก้าวพ้าทางด้ามทามปับปุงลิ่งเสิมความเข้มยู่ ແละความต้องทามขอๆเดักและเยิาวะชุ๋มในขั๋ดจุบัม ให้มีทามยู่กิมถึกหลักอามามัย, ทามสึกสา, ทามฝึกอิบธ์ม ແละทามจัดให้มีอูกงามทำย่างก้อเถิๆ เพาะเดักน้อยมีนิดีผู้ใหย่ในอนาคพ้ำและเยิาวะชุ๋มในอนามี้ ก็ดีกำลังแธงงามและผู้มำปะเทดในอันต่ไป. ปะเทดลาวเธ้ากำเข้มปะเทดมั่ๆ จุ๊งมีจำมอมพัลเมือๆ มี ลานกว่าดิม โดยแยกผู้ที่มีอายุต่ำกว่า ๘๐ ปี ลิๆมามีจำมอมกาย ๕๐% ขอๆปะชาชุ๋มลาวทั๊งพิดปะเทด. จึ่งนับได้ว่าลาว เข้มปะเทดที่มีปะชาชุ๋มพุ่มหลาย, ทามขอกแมอทางแก้ไขแหล่งที่มาและทามพ้อมพันก่อูอย้องย่างใกชุ๊ด ແละขั้บปุงความเข้มยู่ ແละความต้องทามอันแท้จิๆขอๆเดักและเยิาวะชุ๋มเหล่ามี้เหมันว่าสำคันและจำเข้มต้องได้อาใสเจ้าพ้าที่ฝ่ายอิชาทาม ที่มีส่วมก่อูอย้องจากกะชวงกิมกอๆ, อิๆทาม, สะมาดิมและพ่วยงามอาสาสมักต่างๆยู่พายในหลึมอกปะเทด ร่อมสึกสาอิจัย ในแต่ละด้ามและสาขา เพื่อจัดทำเข้มโดงทามขันจุเข้าในแผมพัทมาส้างสาปะเทดพายหลังสิๆคาม.

ทามพัทมาเสฐกิดและสังดิมจะก้าวไปสู่จุดเป้าพายได้ ก็ต่เมื่อมีกำลังแธงงามทุกด้ามและทุกสาขาพายในปะเทด ปะกอบส่วม ให้ทามสมับสมูมดำเมินโดงทามและบ์ธิทามงามได้ดิเท่ามั้ม ແต่ก่อมจะได้แธงงามปะกอบส่วมดิมมั่ๆ จำต้องได้ลิๆทึมให้ดอามดูแล เบิ่งแยงในทุกด้ามต้องใจ้เอลาย่างน้อย ๑๕ ปี๊ขึ้มไป.

ตามสะถิติต๊อเลกได้มาจากทางธาชุทาม เธ้าจะเหมันได้ว่า ทามลิๆทึมมั้มพักพ่สิมคอมใหแก่ มี กุ่มจุ๋ม ที่มีอายุต่ำกว่า ๘๐ ปี ลิๆมาโดยแยกออกได้ดั่งมี้ :

ก. เดักก่อมอายุเข้าโธงธูม (ແต่ ๐ ทา ๕ ปี)

ข. เดักเถิๆอายุเข้าโธงธูม (ແต่ ๖ ทา ๑๘ ปี)

ค. เยิาวะชุ๋ม (ແต่ ๑๓ ทา ๑๗ ปี)

ขันหาต่างๆ ที่ธักบานกุกยุกกุกสมัย ได้กุ่มเหบ่อว่าแต่ทางด้ามสะติขันยา ก็มจุบ

ແລະວັດຖຸອຸປະກອນ ເພື່ອແກ້ໄຂແລະເອົາໃຈໃສ່ປັບປຸງສົ່ງເສີມຄວາມຕ້ອງການຂອງກຸ່ມຊົນດັ່ງກ່າວ ມາຂ້າງບົນນີ້ ໃຫ້ສມ່ຳສເມີ ແຕ່ກໍມີການຂາດຕົກບົກຜ່ອງເກີດມີບັນຫາຫາງດ້ານ ຫົນຊັບກຳລັງຄົນ ທີ່ຊຳນິຊຳນານງານ ແລະສະພາບການຂອງບ້ານເມືອງບໍ່ອຳນວຍໃຫ້ ຈຶ່ງເກີດມີບັນຫາມາເຫົ່າຫຸກວັນນີ້ ແລະຄາດວ່າຫາງຮັຖບານປະສົມຊົ່ວຄາວແຫ່ງຊາດ ຄົງຈະໄດ້ຄິດແລະວາງນະໂຍບາຍປັບປຸງແກ້ໄຂໃນ ຂັ້ນຕໍ່ໄປ

ບັນຫາສ່ວນນຶ່ງຂອງເດັກແລະເຍົາວະຊົນ (ຈ) ໂດຍອາສັຍປະສົພການ ແລະການຄົ້ນຄ້ວາ ໂດຍມີເວລາຈຳກັດ ພໍຈະໃຫ້ຄຳອະທິບາຍຄວາມເປັນມາ ໃນແຕ່ລະກຸ່ມຊົນດັ່ງກ່າວຕໍ່ລົງໄປນີ້ :

*ກ. ເດັກກ່ອນອາຍຸເຂົ້າໂຮງຮຽນ....*

ການເກີດແມ່ນວາຮະນຶ່ງທີ່ມີຄວາມສຳຄັນ ເດັກທີ່ເກີດໃໝ່ ແມ່ນໄດ້ຮັບຄວາມປ້ອງກັນໂດຍ ທັມມະຊາດ ແຕ່ຊີວິດຂອງເດັກຂຶ້ນຢູ່ກັບຄວາມດູແລເອົາໃຈໃສ່ຂອງຄົນທີ່ເຄີຍຜ່ານຊີວິດມາແລ້ວໃນ ດ້ານນີ້ແລະໂດຍສະເພາະກໍແມ່ນແມ່ຂອງເດັກເອງ.

ປະເທດລາວຕາມແຖບຊົນນະບົດແລະຫົວເມືອງໃຫຍ່ ບາງແຫ່ງຍັງຂາດພນັກງານຫຸກຂແນງ ວິຊາການດ້ານອານາມັຍແລະຢຸກຢາປົ່ນປົວພຍາດຢູ່ຫລາຍ ການແນະນຳດ້ານສຸຂພາບແລະການເປັນຢູ່ ຂອງຜູ້ຍິງລາວທີ່ຖືພາ ຫລືແມ່ນແຕ່ການຄອດລູກຍັງໄດ້ອາໄສພໍ່ແມ່ຫລືພໍ່ເຖົ້າແມ່ເຖົ້າ ຫລືຫມໍຕຳແຍ ເປັນສ່ວນຫລາຍ ເປັນຜູ້ແນະນຳແລະເອົາລູກອອກໃຫ້, ໂດຍອາໄສຄວາມລົ້ງເຄີຍແລະປະສົພການ ທີ່ມີຂອບເຂດຈຳກັດໃນແຕ່ລະຫ້ອງຖິ່ນເຫົ່ານັ້ນ. ການຕາຍພາຍແລະເດັກເກີດອອກມາບໍ່ເຫົ່າໃດວັນ ຫລືເດືອນກໍໄດ້ຕາຍໄປ ຊຶ່ງມີຈຳນວນ ๘๐๐ ຫາ ๘๕๐ ສ່ວນພັນ ນັບວ່າຫລາຍທີ່ສຸດ. ຄວາມຈະເຮີນ ຂອງປະເທດ ຕາມລັກການຂອງການວັດແທກຈະເຮີນປະເທດຕ່າງ ๆ ໃນໂລກ ຈະເຫັນໄດ້ວ່າລາວເຮົາ ຍັງຢູ່ໃນອັນດັບທີຫຼ້າຫລັງທີ່ສຸດ (ຈ ໃນ ๘๕ ປະເທດທີ່ດ້ອຍການພັທນາໃນໂລກ).

ນອກນັ້ນ ການຕາຍຂອງແມ່ມານກໍມີຈຳນວນຫລາຍ ຊຶ່ງເນື່ອງມາຈາກເລືອດໄຫລອອກບໍ່ ຍຸດຂາດການປົ່ນປົວບາດແຜທີ່ໄດ້ຮັບເວລາຄອດລູກ–ແລະຈາກຄວາມອິດເມື່ອຍຂອງຮ່າງກາຍ ທີ່ບໍ່ໄດ້ ຮັບອາຫານເຄື່ອງບໍຣິໂພກຕາມອັຕຮາຂອງຄວາມຕ້ອງການອາຫານຂອງຮ່າງກາຍ ໃນເວລາຖືພາຫລື ຫລັງຈາກຄອດບຸດ.

ຜົນສທ້ອນແກ່ເດັກເກີດໃໝ່ ໃນເວລາປັດຈຸບັນແລະອານາຄົດຂອງຊົ່ວຊີວິດເຂົາໄດ້ແກ່ການ ຂາດອາຫານ ແລະຂາດການເອົາໃຈໃສ່ດ້ານສຸຂພາບແລະອານາໄມແຕ່ຂັ້ນຕົ້ນຂອງຊີວິດ. ຕາມຄະຕິ ບຸຮານລາວໄດ້ກ່າວໄວ້ໃນຕອນນຶ່ງວ່າ "ຄວາມສຳຄັນຂອງຊີວິດມີຕັ້ງແຕ່ຢູ່ໃນອູ່ຈົນເຖິງເຂົ້າໂຮງ".

ການຈະເຮີນເຕີບໂຕຂອງຮ່າງກາຽເດັກຊຶ່ງຢູ່ໃນໄວນີ້ ແມ່ນຂຶ້ນຢູ່ກັບພໍ່ແມ່ແລະເຈົ້າໜ້າທີ່ຝ່າຍ

ວິຊາການ ໂດຍສເພາະ ແລ້ວກໍ່ແມ່ນພາງຜຸງຄົນແລະພາຍໜ້ ຕໍ່ໄປກໍໄດ້ແກ່ການເບິ່ງການຈເຣີນເຕີບໂຕຂອງຮ່າງກາຍ ແລະພັນສມອງ; ເດັກອາຍຸແຕ່ ๔ ຫາ ๕ ປີ ມີມີຄວາມຈົດຈຳດີ ປຽບກັບນົກແກ້ວສາຣິກາທີ່ຮຽນປາກ. ເວົ້າຕາມຫລັກການແລ້ວ ສມອງຂອງເດັກໃນຣະຍະຫວ່າງນີ້ ມີຄວາມຈເຣີນເຖິງ ๗๐% ສູງວ່າຄວາມຈເຣີນຂອງອະໄວຍະວະພາກສ່ວນຕ່າງ ๆ ຂອງຮ່າງກາຍ ແຕ່ໃນເມືອງລາວເຮົາ ຊຶ່ງເປັນປະເທດດ້ອຍພັທນາ ທຶນຊັບທີ່ຈະມາລົງທຶນກໍ່ສ້າງສຖານທີ່ຮັບຝາກເດັກ ແລະໂຮງຮຽນອານຸບານແລະສອນສາທາຣະນະນັ້ນ ຍັງບໍ່ມີພຽງພໍຫລືບໍ່ໄດ້ຮັບຄວາມສຳຄັນເທົ່າກັບສາຂາອື່ນ ๆ : ສຖາບັນດັ່ງກ່າວທີ່ເປັ່ນຂອງຣັຖຫລືເອກຊົນມີບໍ່ເທົ່າໃດແຫ່ງແລະຖ້າຈະເວົ້າໄປແລ້ວ ກໍມີຂັ້ນສະເພາະແຕ່ເດັກທີ່ຢູ່ໃນເມືອງແລະມີຖານະຄອບຄົວດີ. ຫລືນອກນັ້ນກໍແມ່ນສູນລ້ຽງເດັກກຳພ້າສອງແຫ່ງທີ່ວຽງຈັນ ທີ່ບັນຈຸຈຳນວນເດັກກຳພ້າທີ່ອພຣະທາຊອານາຈັກ ໃນຈຳນວນຂອບເຂດຈຳກັດເພາະຂາດສະຖານທີ່ແລະພນັກງານທີ່ມີຄວາມຊຳນິຊຳນານງານໃນດ້ານນີ້.

ສູນອາຫານລ້ຽງເດັກ ຊຶ່ງມີບົດບາດອັນສຳຄັນຫລາຍທີ່ສຸດ ໃນການຮັບພາຣະເບິ່ງແຍງເດັກກ່ອນອາຍຸເຂົ້າໂຮງຮຽນ ຕາມແຖບຊຸມຊົນ (ເພື່ອຊ່ວຍໃຫ້ພໍ່ແມ່ມີເວລາຫາຢູ່ຫາກິນ) ແລະຊ່ວຍລ້ຽງອາຫານທີ່ມີຄຸນນະພາບແກ່ເດັກນ້ຳດາບຕໍ່ນ້ຳອັນ ພ້ອມທັງຊ່ວຍແນະນຳວິທີປຸງອາຫານສຳລັບເດັກ ແລະຄອບຄົວໃຫ້ແກ່ແມ່ບ້ານໃນແຖບຊຸມຊົນ. ປັດຈຸບັນໄດ້ມີສູນລ້ຽງອາຫານເດັກ ๑๐ ກ່ວາແຫ່ງ ຕັ້ງຕາມເມືອງແລະພູບານຕ່າງ ๆ ຂນາດຂອງແນວການເຮອນ ກົມມະສກົມ ແຕ່ກໍ່ມີທຶນຊັບຂາດອຸປະກອນພາຫະນະ ແລະພນັກງານທີ່ຜ່ານການຝຶກອົບຮົມທາງດ້ານນີ້ໂດຍສະເພາະບໍ່ວ່າແຕ່ຂັ້ນສູງກາງຫລືຕ່ຳ ເຊັ່ນດຽວກັບຜແນກສົງເຄາະແມ່ແລະເດັກ ສູນປົ່ນປົວພຍາດເປ້ຍລ່ອຍເດັກແລະຜແນກປະຊາສົງເຄາະ ຊຶ່ງຈຳເປັ່ນຕ້ອງໄດ້ເພີ່ມທຶນຊັບຢ່າງຫລວງຫລາຍ ເພື່ອໃຫ້ຜແນກງານຕ່າງໆເຫລົ່ານີ້ ໄດ້ມີພາຫະນະແລະກຳລັງຄົນພຽງພໍ ເພື່ອອອກໄປປະຕິບັດງານໃນແຖບທ້ອງຖິ່ນຕ່າງ ๆ ທົ່ວພຣະທາຊອານາຈັກລາວ.

ການຕາຍຂອງເດັກທີ່ມີອາຍຸແຕ່ ๑ ປີ ຫາ ๕ ປີ ລຸດຜ່ອນລົງເປັ່ນສ່ວນຫລາຍ (ດ້ານສະຖິຕິບົ່ງບອກຕົວເລກອັນແທ້ຈິງ ຂອງຈຳນວນເດັກໃນແຕ່ລະປີຍັງເອົາຫຍັງຕາຍຕົວບໍ່ໄດ້ເທື່ອ ເພາະເຣັດຮວມເປັ່ນໝວດອາຍຸ ๐–๔ ປີ, ๕–๗ ປີ.... ຄາດວ່າຜົນການສຳຣວດສະຖິຖຸໃນຂັ້ນຫລັງສຸດຕາມຫົວເມືອງຕ່າງ ๆ ຄົງຈະໄດ້ຕົວເລກດັ່ງກ່າວໃນທ້າຍປີ ๑๙๗๔ ນີ້). ການຕາຍຂອງເດັກໃນຣະຍະຫວ່າງດັ່ງກ່າວແມ່ນເນື່ອງມາຈາກ ພຍາດປອດບວມ, ພຍາດທ້ອງບິດແລະໄຂ້ປ່າ (ມາເລເລັຍ) ເປັ່ນສ່ວນຫລາຍ ແລະການຕາຍຍ້ອນອຸປັຕິເຫດກໍ່ມີຫລາຍ (ຂາດການດູແລຢ່າງໃກ້ຊິດຂອງຜູ້ກຳກັບ ແລະຄວາມຮູ້ເທົ່າບໍ່ເຖິງການຂອງເດັກເອງ).

## ຂ. *ເດັກເຖິງອາຍຸເຂົ້າໂຮງຮຽນ* (ຫ-ຈ ປີ)

ການບັນຈຸເດັກເຂົ້າຮຽນແຕ່ ຈຸຜັຜ ໃນປະຖົມສຶກສາບໍຣິບູນ ມີການເພີ່ມປະມານ ຈ0% ສ່ວນອັຕຣາການເຂົ້າຮຽນມີຣະຍະຫວ່າງ ຄຂ% ແລະຈຳນວນຄຣູໃນປີ ຈຸກຄ-ກນ້ ມີປະມານ ກ.000 ກວ່າຄົນ.

ການສເລັ່ຽການຄ້າງຫ້ອງເກົ່າຫລືອອກຈາກໂຮງຮຽນ ຂອງເດັກແຕ່ ປ. ຈ ຫາ ປ. ຜ ມີ ຢູ່ປະມານ ກຜ% ສາເຫດເນື່ອງມາຈາກສິ່ງແວດລ້ອມ ແລະບັນຫາຫລາຍຢ່າງດັ່ງພໍເຂົ້າໃຈໄດ້ດັ່ງນີ້.

ຈ. ວິທີການສອນແລະແບບຮຽນບາງຢ່າງຍັງບໍ່ໄດ້ຖືກບໍ່ຽນແປງ ແລະຍັງຄົງໃຊ້ແບບການສອນແຕ່ປາງສມັຍເປັນຫົວເມືອງຂຶ້ນຂອງຕ່າງຊາດ (ໃຫ້ເລົ່າຂຶ້ນໃຈ-ອອກຄວາມຄິດຄວາມເຫັນເປັນສ່ວນນ້ອຍແລະແບບຮຽນກໍບໍ່ເຂົ້າໃນສະພາບແລະສິ່ງແວດລ້ອມຂອງເດັກ ໃນແຕ່ລະຫ້ອງຖິ່ນ).

ຄ. ຄຸນວຸທິຂອງຄຣູສອນບໍ່ພຽງພໍ ຫລືບໍ່ໄດ້ຮັບການຈັດຝຶກອົບຮົມເພີ່ມຕື່ມອີກເລີຍ ແລະຈຳນວນຫລາຍກໍໄດ້ຜ່ານການອົບຮົມວິຊາຄຣູແຕ່ນຶ່ງ ປີຫາສອງ ປີເທົ່ານັ້ນ.

ນ້. ສຖານທີ່ຮຽນຈຳກັດ ແລະຈຳນວນນັກຮຽນເພີ່ມຂຶ້ນທຸກໆ ປີ (ມີບາງຊັ້ນສອນເປັນຕອນດຽວ ຈຳນວນນັກຮຽນຫລາຍເກີນກວ່າຄວາມສາມາດຂອງຄຣູທີ່ສາມາດກຳກັບການສອນໃຫ້ໄດ້ ດີ ຄຣູນຶ່ງຄົນກຳກັບນັກຮຽນຫລາຍຊັ້ນຢູ່ໃນຫ້ອງດຽວ).

ເຮົາຈະສັງເກດເຫັນໄດ້ວ່າ ເດັກທີ່ໄດ້ຜ່ານເຂົ້າໂຮງຮຽນອະນຸບານ ຫລືບ່ອນທີ່ຮັບຝາກເດັກການຮຽນບໍ່ສູ້ໄດ້ຄ້າງຫ້ອງ ແລະສອບເສັງກໍຜ່ານໄດ້ເຖິງຂັ້ນສູງເປັນສ່ວນຫລາຍ. ຍ້ອນວ່າໄດ້ຝຶກຕຽມແລະຖືກດູແລຢ່າງໃກ້ສິດ ທາງດ້ານສຸຂພາບແລະອານາໄມ ກ່ອນອາຍຸການເຂົ້າຮຽນ. ກົງກັນຂ້ານຕາມຄຳຄິດເຫັນຂອງຫົວໜ້າໝວດໂຮງຮຽນຫລາຍໆແຫ່ງ ໄດ້ໃຫ້ຄຳຊີ້ແຈງເພີ່ມເຕີມອີກວ່າ ເດັກນ້ອຍເຂົ້າ ປ. ຈ ນັ້ນ ຄ້າງຫ້ອງຫລືອອກຈາກໂຮງຮຽນໄປເກືອບເຄິ່ງນຶ່ງຂອງຈຳນວນທັງໝົດທີ່ຈົດເຂົ້າຮຽນໃນຫົວ ປີ.

ສາເຫດເລົ່ານີ້ ພໍຈະຊີ້ແຈງໄດ້ນີ້ :

– ການຜລິດຄຣູສອນ ຫລັງຈາກໄດ້ຮັບເອກຣາຊແລ້ວ ກໍໄດ້ເລັ່ງລັດເພີ່ມຈຳນວນຂຶ້ນ ໃຫ້ພຽງພໍກັບຄວາມຕ້ອງການ ໂດຍບໍ່ໄດ້ຄ່ານຶ່ງເຖິງຄຸນວຸທິ.

– ການກໍ່ສ້າງໂຮງຮຽນປະຖົມແຕ່ ຈຸຜ້ຄ ເປັນຕົ້ນມາ (ຕາມກົດໝາຍສບັບ ເລກທີ ຈ0ຜ ລົງວັນທີ ຄນ້ ມົກຣາ ຈຸຜ້ຄ ມາຕຣາ ນ້ "ເຄື່ອງຂອງຕ່າງໆແລະແຮງງານ ເພື່ອປຸກສ້າງໂຮງຮຽນປະຖົມ ຕ້ອງແມ່ນໜ້າທີ່ຂອງຊາວບ້ານທີ່ຢູ່ອ້ອມແອ້ມໂຮງຮຽນໃນຣະຍະຫ້າຫລັກກິໂລແມດ ເປັນຜູ້ອອກໃຫ້" ແລະໃນ *ມາຕຣາ ຄ* ທຸກໆບ້ານທີ່ມີໂຮງຮຽນປະຖົມຕ້ອງຈັດທຸກວິ

ທີ່ຫາງ ເພື່ອໃຫ້ໂຮງຮຽນນັ້ນຢູ່ໃນສະພາບອັນເໝາະສົມ ຄືໃຫ້ມີໂຕະຕັ່ງ ແລະເຮືອນຂອງຄຣູດ້ວຍ ແມ່ນທຶນສົມທົບຈາກໄທບ້ານແລະຕ່ຳມາ ກໍແມ່ນສະມາຄົມພໍ່ແມ່ນັກຮຽນຊຶ່ງມີບົດບາດອັນສຳຄັນທີ່ສຸດ ນອກນັ້ນກໍໄດ້ຮັບການຊ່ວຍເຫລືອຈາກອົງການຕ່າງປະເທດໃຫ້ການຊ່ວຍເຫລືອເປັ່ນສັງກະສີ ແລະຊີມັງ ຊ່ວຍສົມທົບໃນການກໍ່ສ້າງພ້ອມອຸປະກອນການສອນແລະພາຫານະຕ່າງໆ ແລະບໍ່ເຫັນຄ່າກໍ່ສ້າງ ໂຮງຮຽນຂຽນເຂົ້າໃນງົບປະມານແຫ່ງຊາດ ກໍແຕ່ໃນສົກປີ ໑໙໙–໗໐ ເປັ່ນຕົ້ນມາທີ່ໄດ້ບັນຈຸເງິນ ຖຶນຄ່າກໍ່ສ້າງໂຮງຮຽນປະຖົມເຂົ້າໃນງົບປະມານພັທນາແຫ່ງຊາດ.

## ກ. ເຍົາວະຊົນແຕ່ ໑ຝ ປີ ຫາ ໑໙ ປີ

ບັນຫາຂອງເຍົາວະຊົນ (໑ຝ–໑໙ ປີ) ນັ້ນ ຈຳແນກບັນຫາອອກບ່ຄ້າຍຄືກັນ ມັນຂຶ້ນ ແລ້ວແຕ່ສະພາບການສຶກສາ ການເປັ່ນຢູ່ແລະການພັທນາສ້າງສາເສຖກິດໃນແຕ່ລະທ້ອງຖິ່ນ.

ໃນປີ ໑໙ຖຝ ການສອບເສັງເອົາໃບປະກາສນິຍະບັດປະຖົມສຶກສາບ່ຣິບູນ ມີຈຳນວນຜູ້ທີ່ ສອບໄດ້ຫລາຍເຖິງ ໑໕.ooo ກ່ວາຄົນ.

ການສອບຄັດເລືອກຂອງນັກຮຽນເຂົ້າໂຮງຮຽນມັທຍົມສຶກສາຕ່ໍໄປ, ແບບປະສົມພ່ຳງ່ມ ດ້ານວິຊາຊ່ຳງເຕັກນິກ, ດ້ານຝຶກອົບຮົມວິຊາຄຣູ, ການສ້າງຊົນນະບົດທີ່ຂຶ້ນກັບກະຊວງສຶກສາໂດຍ ກົງມີປະມານ ८o% ຂອງຈຳນວນນັກຮຽນທີ່ເສັງແຊກໄດ້ແລະ ๕% ເສັງເຂົ້າໂຮງຮຽນວິຊາອາຊີບ ຊຶ່ງຂຶ້ນໂດຍກົງກັບກະຊວງກົມກອງຕ່າງໆຂອງຣັຖບານ (ໂຮງຮຽນນາງຫລືພົນພຍາບານ, ສູນຝຶກອົບ ຮົມວິຊາການຊ່ຳງຊົນນະບົດ, ໂຮງຮຽນບາລີ, ໂຮງຮຽນກະເສດຫາດດອກແກ້ວ ສູນສົ່ງເສີມສິລປະ ແລະຫັຖກັມແບບພື້ນເມືອງ....)

ສ່ວນເຫລືອຈາກການສອບເສັງເຂົ້າໃນໂຮງຮຽນຝຶກອົບຮົມຕ່ຳງ ໆ ດັ່ງກ່າວມາຂ້ຳງບົນນີ້ແລ້ວ ສ່ວນທີ່ເສັງແຊກບ່ໄດ້ກໍໄດ້ຄ້ຳງຫ້ອງຮຽນ ທີ່ເສັງແຊກໄດ້ຕ້ອງໄດ້ອອກຈາກໂຮງຮຽນ (ຕາມກົດຣະ ບຽບຂອງກົມປະຖົມສຶກສາທີ່ໄດ້ວ່ຳງໄວ້) ແລະໄປຊອກຫາຈ້ຳງຮຽນຕາມໂຮງຮຽນຕ່ຳງ ໆ ຂອງເອກ ຊົນຕາມຫົວເມືອງໃຫຍ່) ແຕ່ກໍ່ຢູ່ໃນຈຳນວນຈຳກັດ ສເໝາະພວກທີ່ມີຄອບຄົວຫລີຍາດພີ່ນ້ອງທີ່ມີຖາ ນະດີ.

ນອກນັ້ນຍັງມີຈຳນວນນັກຮຽນຂັ້ນມັທຍົມ ທີ່ອອກຈາກໂຮງຮຽນມັທຍົມ ເພາະສາເຫດ ຫລາຍປະການ (ຮຽນບ່ໄດ້–ຖານະຄອບຄົວຍາກຈົນ...) ຜູ້ທີ່ສອບຜ່ານໄດ້ໃບປະກາສນິຍະບັດ ມັທຍົມພາກຕົ້ນກໍມີຈຳນວນຫລາຍ ແຕ່ກໍຕ້ອງໄດ້ສອບຄັດເລືອກຂຶ້ນມັທຍົມປີທີ ๕ ຈຳນວນບ່ອນ ຈຳກັດ. ນັກຮຽນມັທຍົມຂັ້ນປາຍແຮງຍິ່ງຖືກຄັດເລືອກ ເພາະແມ່ນວິທີແບບຮຽນແລະຫລັກສູດເພື້ ພັກຄັດເລືອກເອົາແຕ່ຜູ້ທີ່ເດີ່ນຕາມແບບສບັບການສຶກສາຂອງປະເທດຝຣັ່ງເສດ.

ການສຶດສອນແລະລາຍການຮຽນຕາມໂຮງຮຽນຂັ້ນມັທຍົມສຶກສາ ໃນເກືອບທຸກຂແນງວິຊາ ຍັງໃຊ້ຮະບົບແລະຫລັກວິຊາການອັນເກົ່າ ແລະບໍ່ກົງກັບຄວາມເປັ່ນຢູ່ພ້ອມທັງຄວາມຕ້ອງການອັນແທ້ຈິງທາງດ້ານກຳລັງແຮງງານຂອງປະເທດ : ເພາະເຮົາຍັງໄດ້ອາໃສຕ່າງປະເທດຢູ່ບໍ່ວ່າແຕ່ດ້ານຄຮູຫລື ອຸປກອນ.

ມັທຍົມການສຶກສາແບບປະສົມພ້ຳງ້ມ ນັບວ່າເປັ່ນບາດກ້າວອັນສຳຄັນທີ່ທາງສຖາບັນຂັ້ນມັທ ຍົມໃຊ້ວິທີແລະລາຍການຮຽນແບບໃໝ່ ແລະສອນເປັ່ນພາສາລາວໝົດ (ເວັ້ນໄວ້ແຕ່ຮຽນພາສາຕ່າງ ດ້າວ) ເຖິງຢ່າງໃດກໍດີ ອັຕຮາການເຂົ້າຮຽນໃນສຖາບັນການສຶກສາຂັ້ນມັທຍົມແລະຂັ້ນອຸດົມ ນັບ ວ່າມີຮະດັບຕ່ຳຫລາຍ.

ນອກເໝືອຈາກພວກທີ່ໄດ້ກ່າວມານີ້ແລ້ວ ຍັງມີຈຳນວນເຍົາວະຊົນຈຳນວນຫລາຍພັນຄົນ ທີ່ບໍ່ໄດ້ມີໂອກາດເຂົ້າໂຮງຮຽນເລີຍ ຫລືບໍ່ໄດ້ຮຽນຕໍ່ຂັ້ນສູງສ່ວນຫລາຍ ໄດ້ເຂົ້າມາຫາເຮັດການແບບ ກັມມະກອນ ຫລືກຸລີປັດກວດຕາມຫ້ອງການຕ່າງ ๆ ຂອງຮັຖບານແລະເອກຊົນທີ່ເຫລືອກໍວ່າງງານອາ ໄສຢູ່ຕາມວັດແລະບ້ານຍາດພີ່ນ້ອງ. ສິ່ງແວດລ້ອມຕາມຫົວເມືອງໃຫຍ່ໆ ຊັກຈູງໃຫ້ເຍົາວະຊົນໄດ້ ປະພຶດຕົນເປັ່ນໄພຕໍ່ສັງຄົມ ກຸ່ມກິໂກະ ໄວ້ຜົມຍາວ, ສູບຝິ່ນກິນຊາ ນັກເລງ, ຂໂມຍ ແລະມ້ວ ຊຸ້ມໃນຊ້ອງໂສເພນີ....) ຈາກສະຖິຕິຕົວເລກຈາກວົງການຕຳຮວດຈະເຫັນໄດ້ວ່າ ມີຈຳນວນເຍົາວະ ຊົນເຫລົ່ານີ້ເຂົ້າມີສ່ວນປະກອບກ່ຽວຂ້ອງໃນຄະດີປຸ້ນຈີ້ ຂໂມນຂົມຂືນ ຊຳເລົາ ຊຶ່ງທຳຄວາມໝັກ ໃຈໃຫ້ແກ່ວົງການປົກຄອງຂອງຮັຖບານຫລາຍພໍສົມຄວນ. ບັນຫາກ່ຽວກັບຄວາມເປັ່ນຢູ່ຂອງເຍົາວະ ຊົນນີ້ ນັບມື້ຍິ່ງທະວີຂຶ້ນເລື້ອຍ ຖ້າບໍ່ຊ່ວຍກັນຄິດຫາທາງແກ້ໄຂ (ໂດຍຂຍາຍຈັດຕັ້ງສູນຝຶກອົບຮົມ ອາຊີບ–ພ້ອມກັບຈັດສັນອາຊີບໃຫ້ຈັດຕັ້ງໝ່ວຍງານອາສາສມັກເຍົາວະຊົນ ເພື່ອເຂົ້າມີສ່ວນຮ່ວມໃນ ການພັທນາສ້າງສາສາທາຮະນະປະໂຍດ ຈັດຕັ້ງສູນກາງຊຸມນຸມເຍົາວະຊົນຂຶ້ນ ຕາມແຂວງເມືອງແລະ ເຂດພັທນາການຕ່າງ ๆ ຂຍາຍການສຶກສານອກແບບໂຮງຮຽນ...)

ນອກນັ້ນ ຄວນຈະໄດ້ສຶກສາວິຈັຍແຫລ່ງທີ່ມາຂອງສັງຄົມ ທີ່ເປັ່ນແບບຢ່າງບໍ່ດີໃຫ້ແກ່ເດັກ ແລະເຍົາວະຊົນຮຸ່ນຫລັງ (ພາພຍົນຄວນຈະໄດ້ກວດຂັນແລະວາງຮະບຽບຮັດກຸມວ່າ ພາພຍົນເຮື່ອງ ໃດທີ່ໃຫ້ແຕ່ສະເພາະເດັກແລະເຍົາວະຊົນ ຫລືຜູ້ບັນລຸນິຕິພາວະເບິ່ງພ້ອມຈຳກັດເວລາຂອງການເບິ່ງ ໂດຍຈຳແນກອາຍຸ (ເດັກອາຍຸແຕ່ ๑๐ ປີລົງມາ ບໍ່ຄວນໃຫ້ເຂົ້າໃນໂຮງມະທໍຮະສົບ ແຕ່ ๘๐ ໂມງຂຶ້ນເມືອ). ກວດຂັນຄົນຕ່າງດ້າວທີ່ນຳແບບຢ່າງທີ່ເສື່ອມເສັຽແກ່ສັງຄົມລາວ.... ກວດຂັນ ແຫລ່ງຕ່າງໆ ທີ່ເຫັນວ່າຈະນຳພາໃຫ້ເດັກເຍົາວະຊົນຂອງຊາດ ກາຍເປັ່ນຄົນອັປໂຍດແລະບໍ່ເພິ່ງປາຖ ນາຂອງສັງຄົມ.

ການແກ້ໄຂ ກໍຄົງຈະດີຂຶ້ນ ຖ້າຫາກວ່າໂຮງຮຽນຫາກສິດສອນອົບຮົມຕໍ່ເດັກແລະເຍົາວະຊົນ (ນອກຈາກພໍ່ແລະແມ່) ຕາມຫລັກການປະຕິຮູບການສຶກສາ ຈຸຜ້ຄ ເຊັ່ນ ໃນມາຕຮາ ຄ ໄດ້ກ່າວໄວ້ວ່າ "ການສຶກສາບໍ່ແມ່ນພຽງແຕ່ຈະໃຫ້ມັນສມອງແລະສຕິປັນຍາເທົ່ານັ້ນ ແຕ່ຕົວຂອງເດັກໃນທຸກອາຊີວະຕ້ອງໄດ້ຮັບການສຶກສາພ້ອມ ໆ ກັນ, ສະຕິປັນຍາ, ນິໃສ, ກິຮິຍາມາຮະຍາດ ຈິດໃຈເຫລື້ອມໃສຕໍ່ສັງຄົມ, ຮ່າງກາຍ. ການສຶກສາລາວແນໃສ່ການເຮັດໃຫ້ຄົນລາວມີຮ່າງກາຍບໍຣິບູນດີ, ໃຫ້ມີຈິດໃຈທ່ຽງໝັ້ນດີ, ໃຫ້ມີໃຈເຫລື່ອມໃສຕໍ່ສັງຄົມລາວ, ສາມາດປະກອບອາຊີບລ້ຽງຕົນໄດ້ ໃຫ້ມີການຜູກພັນກັບບ້ານເກີດຂອງຕົນເອງ ຮັກແພງພໍ່ແມ່ພີ່ນ້ອງ ຮັກແພງໄຮ່ນາຕາກ້າ ອັນເປັນມູນມັງຂອງພໍ່ແມ່ຢູ່ໃນບ້ານນັ້ນ ທັງສາມາດດຳເນີນອາຊີບຂອງຕົນໄດ້.

ເຖິງວ່າຈະໄດ້ຮັບຄວາມຮູ້ພຽງໃດກໍຕາມ ແຕ່ສາມາດນຳຊີວິດຂອງຕົນໄປຢ່າງງາມ ໆ ບໍ່ຫະເຍີຫະຍານ..."

ຜົນການປະຕິບັດຂອງຫລັກການ ການປະຕິຮູບການສຶກສາ ຈຸຜ້ຄ ນີ້ ຍັງບໍ່ໄດ້ຖືກດຳເນີນປະຕິບັດງານຢ່າງໄດ້ໝາກໄດ້ຜົນຢ່າງເຕັມເມັດເຕັມສ່ວນ ອາດຄົງຈະມີຫລາຍບັນຫາທີ່ເຫັນຄວນທີ່ຈະໄດ້ຮີ້ຟື້ນຂຶ້ນມາວິຈັຍແຕ່ລະຂໍ້ ໆ ໄປພ້ອມ ທັງຊອກຫາຊ່ອງທາງແກ້ໄຂແລະປັບປຸງໃນຂັ້ນຕໍ່ໄປ.

ການດ້ອຍພັທນາຂອງບັນດາປະເທດທີ່ໄດ້ຊື່ວ່າກຳລັງພັທນານັ້ນ ຂັ້ນຕົ້ນມາຈາກຄົນໃນຊາດການເອົາແບບວິຊາການເຕັກນິກໃໝ່ໆເຂົ້າມາ ເປັນວິທີທີ່ງ່າຍ ແຕ່ອາດຈະບໍ່ແກ້ໄຂຫຍັງໄດ້ໝົດ ຈຳເປັນຕ້ອງໄດ້ສອນຄົນທັງຫລາຍ *ໃຫ້ຮຽນຮູ້ກ່ອນ ຈຶ່ງຮຽນຢາກໄດ້ ຄືຮູ້ກ່ອນຈຶ່ງເອົາ* ບົດສອນນີ້ເປັນສິ່ງຈຳເປັນ ແລະຈັດເຂົ້າໃນຮະດັບສຳຄັນ ຂອງການພັທນາຊັພຍາກອນກຳລັງຄົນ (ຮວມທັງເດັກແລະເຍົາວະຊົນ) ຂອງຊາດໃນຂັ້ນລິເລີ່ມ.

ເຫັນວ່າເປັນບາດກ້າວອັນສຳຄັນ ທີ່ອົງການຕ່າງ ໆ ຂອງຣັຖບານແລະເອກະຊົນໄດ້ສົນໃຈ ແລະໃຫ້ຄວາມເອົາໃຈໃສ່ ດ້ານເດັກແລະເຍົາວະຊົນ ເພື່ອສົ່ງເສີມປັບປຸງໃຫ້ເຂົາເລົ່ານີ້ ກາຍເປັນເດັກທີ່ມີອານາໄມສຸຂພາບເຂັ່ມແຂງສລຽວສລາດ ແລະເປັນພົລເມືອງດີຂອງຊາດໃນອານາຄົດ, ນອກນັ້ນທຸກໆຄົນຊຶ່ງຕາມຄວາມເປັນຈິງກໍມີໜ້າທີ່ກ່ຽວຂ້ອງກັບເດັກແລະເຍົາວະຊົນຂອງຊາດ ຈະແມ່ນຫາງກົງ ຫລື ທາງອ້ອມກໍຕາມ ເພື່ອຊ່ວຍໃຫ້ໂຄງການດຳເນີນງານປັບປຸງສົ່ງເສີມການພັທນາເດັກ ແລະ ເຍົາວະຊົນຂອງຊາດ ເຂົ້າໃນຄະຕິທີ່ວ່າ "*ເດັກແລະເຍົາວະຊົນນີ້ນີ້ ຄືແຮງງານ ແລະຜູ້ນຳຂອງຊາດໄນອານາຄົດ* ແລະ *ຜູ້ໃຫຍ່ໃນສໄນນີ້ ຄືແບບຢ່າງຂອງ ເດັກແລະເຍົາວະຊົນ*".

*ຫມາຍເຫຕ:*

๑. ການບັນລະຍາຍ "ສ່ວນນຶ່ງຂອງບັນຫາເດັກແລະເຍົາວະຊົນລາວ" ໄດ້ອາໃສປະສົບການແລະສຶກສາຢູ່ໃນເຂດຈຳກັດ ນີ້ເປັນແຕ່ພຽງຂ້ຄິດເຫັນສ່ວນຕົວຂອງຜູ້ຂຽນເອງເພື່ອເປັນແນວຫາງແລກປ່ຽນຄວາມຄິດຄວາມເຫັນໃນຂັ້ນຕົ້ນ.

๘. ເອກສານປະກອບສ່ວນ ໄດ້ມາຈາກຫລາຍກະຊວງແລະຄຳຄິດຂອງທ່ານຜູ້ມີກຽດຫລາຍທ່ານ ທີ່ໄດ້ຊ່ວຍໃຫ້ຂ້ຄິດ ຜູ້ຂຽນບໍ່ອາດຈະບັນທຶກໄວ້ໝ້າວາຣະສານນີ້ເພາະໝ້າເຈັ້ຍຈຳກັດ.

★ ★ ★

## Index des chercheurs en sciences humaines actuellement au Laos

Il a été proposé au colloque que l'établissement d'une liste de chercheurs de toute nationalité actuellement au Laos fournirait une référence utile pour ceux qui souhaitent mettre en commun leurs propres recherches ou obtenir des conseils et des informations.

Nous reconnaissons que la liste présentée ici est sûrement imcomplète. Si vous voulez que votre nom, ou le nom de quelqu'un que vous connaissez, figure sur une liste qui paraîtra ultérieurement, vous êtes prié d'écrire à Martin Barber, à l'I.R.D.A., B.P. 436, Vientiane, ou à Amphay Doré, B.P. 67, Luang Prabang, en indiquant le nom, la nationalité, l'adresse et le sujet des recherches.

## Index of researchers in the human sciences resident in Laos

It was suggested at the colloquium that a list of people of all nationalities currently engaged in research in Laos would be a useful reference for those interested in discussing their own research or obtaining advice and information.

We recognise that this list is certainly incomplete. If you would like your name to appear in a future edition, or if you know of anybody whose name you feel should appear, please write to Martin Barber, à l'I.R.D.A., B.P. 436, Vientiane or to Amphay Doré, B.P. 67, Luang Prabang, stating the name, nationality, address and research topic.

**Abréviations :** (L) Lao (Am) Américain (Br) Britannique
(Fr) Français (It) Italien

BARBER, Martin (Br)
à l'I.R.D.A., B.P. 436, Vientiane.
"Urban anthropology in Vientiane."

BERTRAIS, Yves (Fr)
Centre d'Apostolat Hmong, Mission Catholique, Vientiane.
"Les Rituels Hmong."

BONOMETTI, Pierre-Marie, o.m.i. (It)
Mission Catholique, Luang Prabang.
"Les Kmhmu' dans la région de Luang Prabang."

Bounlieng PHOMMASOUVANH (L)
Ecole Supérieure de Pédagogie, Dongsaphangmeuk, Vientiane.
"The preparation of teachers and its role in Laosization of public secondary schools in Laos."

Bounnack PHOMMARATH (L)
Lycée de Luang Prabang, Luang Prabang.
"Le Laos et les problèmes des minorités ethniques."

IMP. PAKPASACK PRESS V.T.
JUIN 1974
1 - 1000