*Jacques Lemoine & Bernard Formoso*
**(**édit.**)**

# Boudhas, Nāgas et Lieux de Mémoire en R. D. P. LAO

*Essais à la mémoire de Charles Archaimbault, suivis d'un inédit :*

# Chefferie Lao

## Cosmogonies, Structures Religieuses et Rituel

*par*

***Charles Archaimbault***

OI Publishing

# Introduction

Nul mieux que Charles Archaimbault n'a su décrire et analyser les rites et les mythes des Lao et rendre compte de la fabrique religieuse du politique à propos de cette société. Son souci de la précision ethnographique, allié à un travail considérable de traduction et d'interprétation des annales des principautés locales lui ont permis − l'un dans l'autre − de restituer avec une grande minutie les rituels lao en éclairant leurs ressorts cachés par l'interprétation des mythes à Ḷouang P'răbang et à Vieng Čăn, auquels il ajoute l'histoire qu'il a, lui-même, établie pour Čămpasăk et S'ieng Khouang. L'originalité de sa démarche est surtout d'avoir utilisé ces jeux de pouvoir, ancrés dans l'histoire, comme grille de lecture pour formuler des hypothèses fécondes concernant la structure symbolique des rituels de légitimation politique qui avaient encore cours dans les années 1950 et qu'il a seul étudiés. A l'époque charnière des vestiges du protectorat et des débuts de l'indépendance du Laos, Charles Archaimbault a constitué de 1951 à 1956 un corpus ethnographique et historiographique d'autant plus précieux pour le patrimoine culturel lao qu'il aurait été remisé aux oubliettes autrement. Esprit indépendant, il a conduit sa recherche en marge du courant officiel dominant qui privilégiait les Lao et l'histoire de Ḷouang P'răbang. Il a non seulement étendu la recherche aux principautés de S'ieng Khouang au Nord, de Vieng Čăn (Vientiane) au Centre et de Čămpasăk (Champassak) au Sud, pour produire un panorama complet des royaumes qui ont fait ce qui est aujourd'hui la R.D.P. Lao, mais il s'est encore appliqué méthodiquement à relier les croyances lao à un substrat tăi plus général, sur la base des données comparatives disponibles à son époque. Il fut aussi le premier

à mettre en évidence, à partir de l'exemple lao, le rôle essentiel joué par les Môn-Khmers, investis du rôle de premiers habitants du pays dans les rites périodiques de régénération de la vie et de remise en ordre symbolique du monde.

Plus fondamentalement, l'œuvre de Charles Archaimbault tire toute sa valeur d'une méthode qui a su éclairer l'histoire par l'ethnologie et réciproquement. Dans une brève intervention au colloque « Situation actuelle et avenir de l'anthropologie en France » datant de 1977, il explique que l'ethnologie ne peut se passer pour interpréter les rites « des épisodes fragmentés, non datés ou d'une chronologie fluctuante » qui forment l'essentiel de l'historiographie vernaculaire et qui de par leur nature même restent des documents « muets » pour l'historien [1]. Cette démarche supposait une érudition encyclopédique, mais aussi une grande prudence dans le traitement des sources. Charles Archaimbault réunissait ces qualités. Il était l'ethnographe méticuleux pour qui le moindre détail était porteur d'une signification qui pouvait enrichir, une fois décryptée, la compréhension du tout. Ce souci du détail, allié à un comparatisme méthodique entre diverses occurrences locales ou régionales du même rituel, lui permettait non seulement la possibilité d'une analyse approfondie des différents niveaux de signification des pratiques qu'il observait, mais aussi d'avancer de solides hypothèses concernant leur origine.

Il est parvenu à décrire les rites en incluant les actions et déclarations des divinités concernées à travers leurs médiums tout en révélant que leur existence dans le monde des esprits s'adaptait et se modifiait dans le temps en fonction de la vie humaine de leur « monture » respective. Divinités cosmogoniques ancestrales, génies du lieu ou personnages

---

[1] Ch. Archaimbault 1979 : "Interventions", in *Anthropologie en France. Situation actuelle et avenir*, Paris, Eds. du CNRS, p. 139.

historiques, comme les rois F'a Ngoùm ou Sethathirat, s'animent au fil des rites et manifestent leur existence de génies lorsque les mêmes rites et la trajectoire des médiums sont observés plusieurs années de suite. Mais le plus important reste son analyse globale. Partant de la structure religieuse de Ḷouang P'răbang dégagée par son ethnographie comme le modèle le plus complet, il aborde successivement ce qu'il reste du modèle initial à S'ieng Khouang, Vieng Čăn et Čămpasăk, et, en expliquant les variantes ethnographiques qu'il a recueillies, il établit ce qu'il appelle des « sous-cultures » dont la raison d'être est à chercher dans l'histoire de ces différents royaumes.

Alors que les historiens et leurs émules orientalistes réduisaient leur approche de l'histoire à l'exégèse des textes produits par leurs homologues lettrés des époques antérieures, Charles Archaimbault renversait la perspective en utilisant l'histoire comme un moyen de replacer dans son contexte de production et d'énonciation la textualité des rituels. En recoupant systématiquement le fait et le dit, mais aussi les sources orales et écrites, il s'est employé à combler le fossé que d'autres creusaient par excès de spécialisation pointilleuse entre « grande tradition » textuelle et « petite tradition » contextuelle. Cette tentative isolée, à contre-courant des replis disciplinaires dominants, explique en partie le peu de reconnaissance académique dont il fut l'objet de son vivant et l'indifférence presque générale qui marqua sa disparition, en 2001[2].

Pourtant, malgré l'entreprise de marginalisation à laquelle Charles Archaimbault dut faire face, son ethnographie rayonne toujours du même éclat et est d'une lecture

[2] Indice de cette indifférence, la bibliothèque qu'il avait patiemment constituée au fil de sa carrière et qui comptait nombre d'ouvrages précieux fut alors dispersée aux quatre vents, vendue au poids à des bouquinistes de Bangkok qui écoulèrent les livres par le biais du secteur informel sans connaître leur réelle valeur.

incontournable pour tous les chercheurs qui poursuivent des études sur les conceptions religieuses et les systèmes politiques des Tăi bouddhisés. Mais, au-delà de la reconnaissance discrète que portent en elles les références récurrentes à ses ouvrages et articles dans les travaux scientifiques spécialisés, il manquait un réel hommage pour souligner l'originalité et la cohérence de la démarche, ainsi que la fécondité de la méthode de ce grand chercheur. Le prétexte à cet hommage nous a été fourni à titre posthume par Charles Archaimbault lui-même. En 1984 il avait en effet achevé, à la demande de Jacques Lemoine pour les Editions Pandora de Bangkok, un ouvrage dont diverses vicissitudes éditoriales n'ont pu permettre à ce jour la publication. A la fin du présent recueil nous reproduisons *in extenso* cet inédit intitulé *Chefferie Lao, Cosmogonies, Structures Religieuses et Rituel*. Charles Archaimbault, fidèle à sa méthode, dont il offre ici un florilège brillant, démêle dans cet essai l'écheveau complexe de la symbolique des cultes aux génies tutélaires des différentes principautés lao en contrastant les trames cosmogoniques écrites et orales parfois divergentes. Ce texte, survol de sa thèse encore inédite, intéressera tous les spécialistes des Tăi, tant il offre des éclairages complémentaires par rapport à d'autres études antérieurement publiées par l'auteur.

*Chefferie lao* est précédée dans le présent recueil de plusieurs textes d'auteurs qui entendaient lui rendre hommage, tant ils ont puisé dans l'héritage scientifique qu'il a laissé la motivation et la matière essentielle de leurs propres études.[3] Parmi ces auteurs une majorité sont des ethnologues laotiens qui, n'en déplaisent à ceux qui prétendaient jadis que les travaux d'Archaimbault menaçaient l'unité du royaume lao nouvellement indépendant, sont aujourd'hui les premiers à

[3] N.D.E.:pour sauvegarder l'unité de ce livre, nous n'avons retenu que ceux qui se réclamaient ou dérivaient directement de son oeuvre.

reconnaître son irremplaçable apport à la connaissance de la culture et de l'histoire de leur pays.

Au premier chapitre, le regretté Khambone Thirapouth enrichit considérablement un dossier que Charles Archaimbault avait commencé à documenter dans son *Histoire de Čămpasăk* et son livre sur *La course des pirogues à Čămpasăk* : la saga du Boudha de cristal de Čămpassăk. Grâce à une mission ethnographique auprès des Kătang, dont il relate avec minutie le déroulement, Khambone Thirapouth a recueilli divers récits auprès de cette population môn-khmère qui lui permettent d'éclairer la relation privilégiée qu'ils entretiennent avec le Bouddha de cristal, découvert en 1724 sur leur territoire et qui fut le palladium du royaume de Čămpassăk jusqu'à ce qu'après la perte de son indépendance, il ne soit réquisitionné par son suzerain siamois en 1811. En croisant les sources écrites sur ce Bouddha de cristal avec les récits de la tradition orale kătang qu'il a recueillis sur le terrain et surtout en mettant en dialogie les croyances lao et kătang relatives à cette statue investie de pouvoirs magiques, Khambone Thirapouth reproduit avec brio la méthode d'enquête de Charles Archaimbault. Sur la base d'informations inédites, il propose une interprétation de l'origine de la statue et émet des hypothèses particulièrement suggestives sur les évènements qui ont marqué au 18e siècle son acheminement jusqu'à *Čămpasăk*. Enfin, il montre en quoi le culte du Bouddha de cristal, maintenu jusqu'à nos jours en dépit de la confiscation de la statue par la Cour de Siam, a inféré la destinée et l'identité des Kătang, dans la mesure où ceux-ci, dont certains d'entre eux, réinstallés à proximité de Basăk avaient été institués *Khà P'rakêo* (« serviteurs du Bouddha de cristal ») représentaient encore dans le rituel de la course des pirogues à Basăk (Čămpassăk) le pouvoir magique d'une statue désormais absente.

Charles Archaimbault portait la plus grande attention aux objets employés dans les rituels et à la musique, en particulier

celle des instruments de percussion[4]. A Ḷouang P'răbang, il avait découvert un manuscrit unique relatif à la confection des tambours de pagodes, détaillant le choix du bois, les dimensions bénéfiques et les calculs oraculaires intervenant dans leur construction, ainsi que les rites d'introduction du tambour dans son « palais » à l'intérieur de l'enceinte de chaque monastère. Il remarquait toutefois (en 1956) que tous les rites étaient censés avoir disparu depuis une quinzaine d'années. Il a consigné l'essentiel de ce manuscrit dans le court article, paru en 1956 dans *France-Asie*. Mani-Samouth P.M. Rattana Khoumphon a pu effectuer une enquête de terrain à Ḷouang P'rabang et approfondir l'étude de ces tambours dans le chapitre 2 du présent recueil, où elle compare les pratiques et traditions respectives des Lao, des Tăi Lư, des Nyouan et des Tăi Nư (Nưa). La fonction symbolique reconnue à plusieurs artefacts placés à l'intérieur de la caisse des grands tambours et surtout le son enchanteur produit par le charme de l'oiseau *kolavik* lui servent d'argument pour mettre en relief de possibles substrats chamaniques et lamaïques à cet instrument de percussion qui caractérise aujourd'hui le bouddhisme théravadin tel qu'il est pratiqué par les Tăi sud-occidentaux.

Nul mieux que Charles Archaimbault n'a documenté la figure du nāga en contexte religieux lao et notamment l'aptitude à la métamorphose qui est l'un de ses principaux attributs. Au chapitre 3, Bernard Formoso croise des légendes recueillies par Archaimbault et portant sur ce thème avec des récits qu'il a collectés lui-même chez les Tăi Lư et les Lao Isan. L'analyse comparée à laquelle il se livre met en évidence les

---

[4] « Dans l'orchestre lao, les instruments de percussion qui règlent le rythme ont une place à part. Doués d'un *khouan* puissant, il faut leur présenter dès le début des cérémonies, des cierges, des mets, des fleurs et de l'encens, sinon ils feraient délirer assistants et exécutants. » dans Archaimbault 1956 : « Les tambours de Pagodes », *Présence du Royaume Lao*, *France – Asie* 118, 119, 120 T. 12.

rapports complexes que le nāga entretient avec le roi dans l'imaginaire des Tăi bouddhisés, avec, pour conséquence d'une trop forte collusion entre les deux, la malemort et l'engendrement d'entités spirituelles d'une configuration particulière.

Enfin, au chapitre 4, Souksavang Simana prolonge à sa manière les analyses d'Archaimbault des rapports de sujétion consentie liant par le rituel aux conquérants lao les populations môn-khmères subjuguées. Kmhmou' lui-même, il nous livre l'autre regard sur cette forme d'intégration[5] dans le cadre précis du royaume de Ḷouang P'răbang qui dut être une formation politique kmhmou' avant l'arrivée des Lao. Il s'agissait selon Archaimbault de « retracer l'évolution d'un droit exclusivement foncier » passant du premier occupant au conquérant. Cette relation s'exprimait de façon différente dans chaque *sous-culture*, soit dans un jeu de hockey, le *Ti K'i*, à Ḷouang P'răbang, Vieng Čăn ou S'ieng Khouang, soit dans la course des pirogues à Čămpasăk. Archaimbault a excellé à mettre en valeur et à décrypter ce rôle des aborigènes dans les rites lao. A Ḷouang P'răbang, c'était celui de « *premiers possesseurs du sol*, donc comme frères aînés dans le rituel », le souverain lao, en effet, perpétuait dans un rite officiel triannuel, institué par le roi F'a Ngoùm créateur du Lan S'ang, une relation de cadet à aîné avec un représentant symbolique du peuple autochtone : le Phya Kăsăk. Par ailleurs, le Phya Kăsăk était chargé du *viak mưang* c'est-à-dire de sacrifier aux génies tutélaires du pays. L'enquête de Souksavang Simana, postérieure à la disparition de ces rituels[6], a recueilli du point de vue kăsăk des détails du

---

[5] Voir l'analyse fascinante qu'en fait Göran Ajimer 1979 : « Reconciling power with authority : an aspect of statecraft in traditional Laos.» *Man* vol. 14, d'après l'œuvre publiée d'Archaimbault.

[6] Partiellement décrits par A. Doré 1980 : «Les joutes mythiques entre l'aîné kassak et le puîné lao », *Péninsule* 1 et 1981 : «La chemise divinatoire kassak » *Péninsule* 2.

cérémonial de la Cour de Ḷouang P'răbang qui démontent le mythe d'un « roi aîné » autochtone intervenant pour protéger la structure hiérarchique du « pays », mais montrent aussi la condition inférieure de cet intermédiaire obligé avec les esprits tutélaires du sol, roi fantoche d'un jour, asservi au pouvoir éminent du souverain lao, son « puiné » dans le territoire, et l'amère réalité des rapports entre la structure hiérarchique lao et les populations autochtones subjuguées.

*Chefferie Lao* est introduit par un texte de Jacques Lemoine qui reprend, avec une plus grande liberté de ton et de développement, l'hommage qu'il avait initialement publié dans la revue *Aséanie* au moment de la disparition de celui dont il fut très proche. Jacques Lemoine évoque quelques épisodes essentiels de la vie professionnelle[7] de Charles Archaimbault mais aussi l'originalité de sa démarche de chercheur établissant d'abord des faits avant de chercher le sens des rites, sans jamais se distancer de son support ethnographique. Il explique son positionnement solitaire par rapport à certains courants marquants de l'anthropologie, et rappelle la nécessité urgente de publier sa thèse pour la pleine compréhension d'une œuvre monumentale dont nous ne donnons ici qu'un survol rédigé par lui-même certes, mais qui ne saurait la remplacer.

Bernard Formoso & Jacques Lemoine

*Note sur la transcription* :

---

[7] On trouvera les éléments principaux de sa biographie dans Yves Goudineau 2001 : *in memoriam* « Charles Archaimbault (1921-2001) » *BEFEO* 88, p. 7-16

La transcription du lao adoptée par Archaimbault que nous avons conservée pour ce livre était celle, disait-il, établie par son maître, Georges Cœdès[8]. C'est une translitération pour calquer la façon dont les cinq tons du lao sont rendus dans l'écriture traditionnelle avec deux séries de consonnes initiales: haute et basse qui sont translitérées en consonnes ordinaires pour la série haute et consonnes modifiées pour les basses. Ainsi « s » s'écrit *s* en série haute et *s'* en série basse, là où la transcription officielle substitue un *x* à la vietnamienne. Archaimbault écrit S'ieng pour Xieng, de même les aspirées s'écrivent *kh ph th* en série haute et *k' p' t'* en série basse. On a Thên et T'ên, S'ieng Khouang pour Xieng Khouang. C'est l'orthographe pour laquelle nous avons opté. De même, pour éviter les errements de ceux qui ne sont pas familiers de cette langue nous avons remplacé la voyelle *u* par *ou* et *wa* par *oua*. Nous avons, de la même façon, remplacé les diphtongues *eu*, *au*, par *eo*, *ao*, qui s'accordent avec la transcription officielle. Enfin la transcription du *v* en *w* à l'initiale ne correspond pas à la prononciation lao et perpétue inutilement un archaïsme, nous l'avons remplacée par *v*, on a Vieng Čăn au lieu de Wieng Čăn. Pour le reste, nous avons conservé les graphies existantes, qui nous paraissent parfaitement lisibles. Parmi ces graphies, cette translitération marque les voyelles brèves : *ă, ĭ, ŏ, oŭ* et non les longues *a, i, o, ou.* Les brèves en position finale sont suivies en lao par une occlusion glottale : *ă', ĭ', ŏ', oŭ'.* Et toutes les voyelles en position initiale sont précédés par la même occlusion glottale *'ă', 'ĭ' ,'ŏ', 'oŭ', 'a, 'i, 'o, 'ou.* Comme c'est une règle générale, cette occlusion glottale n'est pas marquée ni à l'initiale, ni à la finale dans cette translitération. Deux voyelles sont empruntées à l'alphabet vietnamien où leur prononciation est identique à celle du lao, il s'agit de *ư* et *ơ*. La première est « u » postérieur identique au *y* du russe qu'on retrouve aussi bien en thaï qu'en vietnamien. Cœdès a retenu la graphie vietnamiene *ư*. La seconde est un « eu, œu » postérieur pour lequel, il a aussi retenu la graphie vietnamienne *ơ*. Enfin la palatale *č* est transcrite telle quelle, c'est

[8] Cœdès a expliqué son point de vue dans un exposé au cours du *Colloque sur les recherches des instituts français de sciences humaines en Asie* organisé par la Fondation Singer-Polignac du 23 au 31 octobre 1959, Paris 1960, Editions de la Fondation Singer-Polignac, p. 99 sq.

pourquoi on a Vieng Čăn au lieu de Vientiane dont les deux syllabes ont été accolées sottement par les colonisateurs alors que Vien Tiane ou Vien-tiane eut préservé la prononciation lao pour peu qu'on ait l'accent du midi pour prononcer *Vien* ! De même la nasale palatale *ñ* est conservée à la place des diverses transcriptions « ny », « nh », « ni- » rencontrées d'habitude.

Quant aux mots en langue pali, ils conservent leur transcription habituelle : c'est-à-dire que seules les voyelles longues sont notées par un trait suscrit : ā / a.

# 1. Le Palladium disparu de Čămpasăk, Culte séculaire d'une image de légende

*A la mémoire de Charles Archaimbault*

Khambone Thiraphouth[9]

Charles Archaimbault fut le premier chercheur à étudier l'histoire de Čămpasăk à partir des documents qu'il avait pu réunir. Ce fut lui qui publia pour la première fois l'histoire du Bouddha de cristal, palladium du royaume de Čămpassăk dans son article *L'histoire de Čămpassăk* (J.A.1961, 4 p. 519-595). Il y revint dans sa magistrale étude sur *La course de pirogues au Laos : un complexe culturel* (Ascona, 1972, *Artibus Asiae*) pour préciser le rôle des Khà P'răkêo au cours des rites entourant la course de pirogue à Čămpassăk.

En effet, ce Bouddha merveilleux, depuis longtemps disparu du Laos, a déterminé l'évolution identitaire de tout un peuple môn-khmer que nous connaissons aujourd'hui comme Kătang. Si on en croit les chiffres du recensement de 1995, ils étaient plus de 95.000, répartis entre les provinces de Khammouane, Savannakhet, Saravane et Čămpassăk, se prolongeant du groupe Brou tant au Vietnam qu'en Thaïlande. C'est chez eux, dans les montagnes qui bordent le district de Vapi, province de Saravane, que fut découvert en 1724 un

[9] Directeur adjoint de l'Institut de Recherche sur la Culture, Vientiane, responsable de la Banque de Données Ethnographiques du Laos, décédé à Vientiane le 24 décembre 2002. Ce livre entend aussi célébrer sa mémoire.

merveilleux Bouddha de cristal dans les circonstances relatées ainsi par les chroniques lao et siamoises selon Archaimbault (1961 : 554):

> « En 1086, année du dragon, dixième année de la décade (1724 A.D.), un chasseur vint avertir un des ministres que des chasseurs nommés T'ưng et T'ưang qui habitaient le village de Sŏmpôinañon[10] avaient découvert un Bouddha de gemme. Ces chasseurs avaient découvert la statue dans une grotte où ils s'étaient abrités au cours d'une partie de chasse. Comme ils n'avaient pas rencontré de gibier, ils demandèrent à la statue de les favoriser de façon qu'ils puissent lui faire des offrandes. Ayant fait une chasse fructueuse, ils offrirent à la statue un sacrifice. Par la suite, ils revinrent souvent rendre hommage à la statue. Mais la crainte leur vint que quel qu'un les épiant ne la découvrit, aussi décidèrent–ils de la transporter chez eux. Après avoir adressé une invocation à la statue, ils la fixèrent par le cou avec une arbalète et l'emmenèrent ; mais, chemin faisant, l'oreille droite du Bouddha heurta le manche de l'arme et se brisa. Une fois au village, après un sacrifice préalable, ils installèrent la statue dans leur demeure. Depuis ce jour, chaque fois qu'ils avaient fait une chasse fructueuse, ils teignaient de sang la statue. Quand ils faisaient sécher du riz ou de la viande, ou quand ils devaient vaquer aux travaux de la rizière, ils demandaient à la statue -- qu'ils appelaient « génie gardien de l'arbalète » -- de protéger vivres et venaison et de garder leur maison.
>
> Quoique personne ne surveillât l'habitation, le riz ou les mets, aucun voleur ne pénétrait dans leur demeure et les corbeaux ne venaient point dérober le riz ni la viande. Les deux chasseurs pensèrent alors que ce génie gardien était cette chose faste que les Lao appellent talisman. »[11]

---

[10] Dans le Murang Saphat, au nord-est de Saravan (Saravane). (note d'Archaimbault).

[11] *Version A* [version lao rédigée pour la Cour de Bangkok à la demande de Chao K'am Souk] , p. 20. La *version B* [version siamoise dans les *Mélanges historiques*] reporte cette découverte en 1736 A. D. (p.19-21). La *version D* [également dans les *Mélanges historiques* consacrée uniquement au Bouddha de gemme] place cet événement sous le règne du

Comment ce Bouddha merveilleux devint-il le talisman du royaume de Čămpassăk ? Archaimbault en fait la narration suivante (ibid. : 555) :

« Le ministre de S'ôi Sisămoŭt prévenu de l'existence de cette statue mit le roi au courant. Sur l'ordre de ce dernier, un dignitaire et des fonctionnaires allèrent chercher le Bouddha de gemme au village de Sŏmpôinañon et l'escortèrent jusqu'à l'embouchure de la Sébang Lieng. Là, les Khà qui avaient suivi le cortège furent congédiés par les dignitaires et la statue fut déposée dans une pirogue. A peine les fonctionnaires avaient-ils donné cet ordre qu'un fait étonnant se produisit. Dès que la statue fut déposée dans la pirogue et, quoiqu'il n'y eut à ce moment ni vagues, ni vent, l'embarcation chavira et le Bouddha disparut dans les eaux. Les dignitaires ordonnèrent aussitôt à leurs soldats de plonger pour repêcher la statue. Les recherches se poursuivirent pendant deux ou trois jours mais sans résultat. En apprenant cette nouvelle, le roi fut profondément affligé. Il offrit aux *devatā* protecteurs une cérémonie au cours de laquelle il prononça la parole de vérité suivante : « Si les mérites que j'ai accomplis ont quelque puissance, que j'obtienne la statue du Bouddha ! » Au cours de la nuit, il reçut en songe l'avertissement de *devatā* de faire plonger les Khà du village de Sompôinanñon qui avaient escorté la statue ; ceux-ci la découvriraient. Quel que soit le lieu où ce Bouddha serait, installé, ce village ou cette ville deviendraient prospères, à l'abri de tous les malheurs. Le roi se réveilla fort joyeux, il donna l'ordre aux dignitaires d'aller chercher les Khà qui avaient escorté la statue et de les faire plonger à tour de rôle. Ce fut le chasseur T'ưng qui ramena la statue sur la rive. « Accompagnée des Khà, la foule traversa le Mêkhong, aborda sur la rive et escorta le Bouddha jusqu'au pavillon cérémoniel qui avait été érigé en son honneur. Là, durant trois jours, prières et cérémonies se succédèrent. Puis la statue fut placée dans la salle du trône et des offrandes lui furent présentées. Par la suite, les Khà qui avaient escorté la statue jusqu'à la capitale furent installés au village de Kham Nong qui prit désormais le nom de Ban Khà P'răkêo, le village

---

successeur de S'ôi Sisamout (p.54-55) (note d'Archaimbault, crochets des éditeurs.)

des Khà du Bouddha de gemme. Les chasseurs T'ưng et T'ưang furent chargés d'administrer les Khà qui étaient demeurés à Ban Sompôinañon et d'offrir chaque année des cierges, des étoffes, du riz, des écheveaux de coton à la précieuse statue. A partir du jour où le royaume entra en possession de ce Bouddha, le clergé, les dignitaires, le peuple vécurent heureux, en paix[12] »

En l'appelant « bouddha de gemme, bouddha de cristal », Ch. Archaimbault traduit l'expression P'ră Kêo des chroniqueurs pour désigner ce bouddha. Mais la population des Mưang Saphat et Mưang Vapi qui relevaient du royaume de Čămpassăk, l'appelle encore *P'răkêo phalưk mok* "Bouddha de cristal qui perce la brume".

Cette statue a été réquisitionnée par les Siamois depuis 202[13] ans c'est-à-dire en 1811. Elle siège actuellement au Palais de Dusit à Bangkok. Ch. Archaimbault (*ibid.* pp. 563,564) relate encore les circonstances de son départ à l'occasion des funérailles du roi P'răwis'ayarat :

« Le roi du Siam en apprenant son décès décida qu'un Khà Ļouang irait à Nak'ônčămpasăk apporter le briquet [14] pour

---

[12] *Version A*, p.20-21. – *Version B*, p. 20-21. Actuellement tous les Khà P'răkêo sont concentrés à 40 km au Nord-ouest de Basăk, à Kou Čik, près de Kham Nơng, dans le Mưang Phon Thong. On remarquera que les avatars du Bouddha de gemme rappellent fort ceux du P'răbang qui lui aussi tomba à l'eau...

[13] N.d.E : 191 ans pour Khambone quand il a écrit ce texte.

[14] « Le feu pour la crémation des *chau* est demandé à Bangkok, ces dignitaires ne pouvant être brûlés qu'avec le feu donné par ;le roi du Siam. Il faut offrir de 8 damling à 2 cattid pour l'obtenir promptement des préposés. Les Moeuongs (*mưang*) de l'Est donnent un esclave sauvage ou le prix équivalent. Le feu comprend un briquet , un morceau de silex, un morceau d'amadou. Le tout enfermé dans un tube avec lettre royale d'envoi. Le feu placé sur un plateau à pied, abrité sous un parasol est porté en cérémonie au lieu du bûcher ». Cf. Aymonier, *Notes sur le Laos*, p. 167. Ainsi même le rituel de crémation soulignait les liens de dépendance entre les vassaux des mưang lau et Bangkok. (note d'Archaimbault).

l'incinération ainsi que la plaquette d'or portant le titre d'investiture de Čǎo Nou, fils de Čǎo Ṇô Mưang et petit-fils de P'răput't'ičǎo. Il y avait trois jours que l'inspecteur siamois était à Mưang Kăo quand Čǎo Nou décéda subitement. Après l'incinération de P'răwis'ayarat, le Khà Ḷouang se disposait à retourner à Bangkok quand il demanda aux dignitaires : « Ce pays recèle-t-il quelque objet précieux ? » « Nous ne possédons, répondirent ceux-ci qu'un bouddha de cristal de neuf doigts et demi de large et de douze doigts de haut ». « Depuis quand cette statue est-elle à Čămpasăk ? », demanda le fonctionnaire. Les dignitaires lui rapportèrent alors l'histoire de la découverte du Bouddha. Estimant que cette statue possédait une trop grande valeur pour qu'on la laissât à un Etat vassal, le Khà Ḷouang prévint le roi du Siam qui donna l'ordre à l'envoyé de conduire le bouddha à Bangkok et d'organiser cortèges et cérémonies dans tous les *mưang* où il ferait halte. Des dignitaires et de pieux laïcs escortèrent la statue. A Saraburi, la statue fut placée dans une pirogue royale qui la transporta jusqu'à Nont'aburi. Là, elle fut transférée dans une autre pirogue royale surmontée d'un parasol décoré de fils d'or. Escortée de pirogues dont la proue avait la forme d'un dragon, elle parvint enfin à Bangkok où elle fut déposée dans le palais royal[15]. »

Cette histoire est certainement méconnue d'un grand nombre de Lao car, à l'époque de S'oi Sisămoŭt (1713-1737), le royaume de Vieng Čăn ignorait le Sud et faisait figure de pouvoir central. De plus, à l'époque de Prăvis'ayarat (1791-1811), mis sur le trône par les Siamois, Vieng Čăn était surtout occupée par la préparation de la riposte contre le Siam de Čǎo Anouvong alors que Čămpassăk était déjà devenu un royaume vassal de la Cour de Bangkok. Au temps de la découverte du Bouddha de cristal, rien des cérémonies grandioses qu'organisa S'oi Sisămoŭt en l'honneur de ce Bouddha ne semble être parvenu à l'oreille de P'aña Mưang Sèn, alors roi de Vientiane à la suite d'un coup d'état après

[15] *Version A*, p.32. – *Version C*. p. 37. *Version D* p.60-70. Cette dernière version donne une relation minutieuse de ce transfert . (note Archaimbault)

la mort de Souriyavongsa. Cette ignorance a duré trois bons siècles alors même qu'aujourd'hui, 25 villages, totalisant environ 25.000 habitants, continuent à honorer la tradition, à respecter les croyances et à pratiquer les coutumes, qui se rattachent à l'histoire de ce Bouddha. Ils organisent une commémoration chaque année, le 15è jour de la lune croissante du 3è mois, c'est-à-dire le même jour que la fête de Văt P'ou à Čămpasăk.

Pour ma part, si j'ignorais jusqu'à tout récemment la nature et l'ampleur du phénomène, j'avais entendu dans ma jeunesse mon père me raconter l'histoire du merveilleux Bouddha, histoire que j'ai retrouvée ensuite, avec quelques variantes de détails dans l'article de Ch. Archaimbault. J'ai reconstitué ici la version de mon père[16] qui apporte des précisions notables sur une tradition orale lao toujours vivace que nous avons pu en partie vérifier. Dans les années 1960, chaque fois que j'accompagnais mon père à une réunion de travail à Mưang Phon Thong, il s'arrêtait pour prier et mettre trois cierges à l'autel du *sim* du Vat P'răkêo, dans un vieux quartier de Mưang Kao. Mon père était tassèng de Bàn Sakmưang où se trouve actuellement le stupa funéraire contenant des ossements de P'ăvo[17], héros historique qu'aucun historien ne mentionne d'ailleurs. Mon père était un bouddhiste dévot. Depuis ce temps, ce Ho P'răkêo a toujours été pour moi une source de confusion avec celui du Bouddha d'émeraude à Vieng Čăn. Quand je suis rentré de France en 1984, j'ai encore demandé à mon père ce qui s'était passé pour le

[16] Mr. Khamla Thiraphouth, Chef élu du village de Sakmưang, M. Phonthong, Čămpassăk, en 1930, il est devenu tassèng de Sakmưang à compter de 1945. Mis à la retraite par le régime révolutionnaire en 1975, il est mort en 1996 à Bàn Sakmưang Nưa.

[17] P'ăvo, fondateur de Nong Boua Lamphou (à côté de Udorn), était un guerrier invulnérable. Il a participé à la reconquête de Vientiane par Sri Bounnyasan.

P’răkêo Phalưkmok de Mưang Kao et c’est alors qu'il me donna la version orale transcrite ci-dessous :

*Version 2,* d’après M. Khamla Thiraphouth

« Il y a longtemps, environ une bonne dizaine de générations, sous le règne de Čǎo S’oi Sisămoŭt (1713-1737), roi du Royaume de Čămpasăk, un chasseur lao de Čămpasăk avait rendu visite à ses amis khà, habitants du village de S’ompôi Nañon, dans la région de Vapi K’ămthong, pour les inviter à la partie de chasse qu’ils avaient l’habitude de faire ensemble depuis des années, parties au cours desquelles il s’était créé entre eux une amitié sincère.

S’étant mis en chemin dès l’aube, sa pirogue partie de Čămpassăk n’atteignit Vapi que le quatrième soir. Après avoir passé la nuit à Bàn Saphat, il reprit la route pour Bàn S’ompôi Nañon où habitaient ses amis, le chasseur Thưng et le chasseur Thưang. Dès son arrivée, il fut surpris de trouver au milieu du village des femmes et des enfants en ưtrain de décortiquer du riz au pilon à main sans faire aucun cas d’une statue de Bouddha en verre très transparent et très joli qu’il n’avait jamais vue auparavant et qui était là par terre. Aucune volaille ni animal domestique ne s’aventurait dans cet endroit. Mais la bouche du Bouddha était très salle et teintée de sang séché, vestige des offrande s sanglantes que lui faisaient les chasseurs au retour de la chasse. La statue brillait aux rayons du soleil, éblouissant les passants. Le chasseur se précipita à la maison de ses amis et leur fit des reproches sévères : « Pourquoi laissez-vous là cette statue que nous, les Lao, vénérons et respectons au plus haut point ? Si le roi voyait une pareille sottise il vous ferait couper la tête sans hésiter ! ».

Le chasseur lao ne pouvant cacher son intérêt, questionna encore ses amis khà sur l’histoire de ce Bouddha. Les deux chasseurs (*p’an*) Thưng et Thưang racontèrent :

Un jour, tous deux étaient partis à la chasse, comme d’habitude, dans la montagne de S’ompôi. Ce jour là, il pleuvait des cordes, les empêchant de travailler. Ils avaient cherché un endroit pour s’abriter. Ils trouvèrent une grotte sur la falaise. En s'aidant de

bambous longs de deux brasses comme échelle, ils y accédèrent. Ils furent très étonnés de trouver la grotte toute claire, comme illuminée par un éclairage quelconque. Ils virent au coin de la grotte un enfant de verre assis droit et qui restait muet. Ils s'approchèrent et parlèrent à l'enfant. Mais ils s'aperçurent finalement que ce n'était pas un enfant, mais un morceau de verre sculpté.

Ils décidèrent de rentrer au village, contents d'avoir la statue de verre pour offrir à leurs enfants. Ils décrochèrent la corde de leur arbalète, l'attachèrent au cou du Bouddha et retournèrent au village. Avec les cahots du transport sur le chemin de retour, la statue en se balançant avait cogné l'arbalète et le lobe de l'oreille droite s'était cassé. Pendant le trajet, les deux chasseurs avaient eu la chance d'attraper un gros gibier et crurent dès lors que c'était grâce à la statue. A l'arrivée au village, il faisait déjà nuit. Les deux chasseurs déposèrent la statue dans la cour centrale. Car suivant le coutume de ces Khà, ils devaient demander d'abord l'autorisation de leurs esprits protecteurs avant de laisser venir un inconnu habiter dans leur maison. Les deux chasseurs rentrèrent chez eux et dormirent comme des bienheureux après un bon dîner en famille. Ils furent surpris le lendemain matin très tôt quand les bruits des pilons à riz les réveillèrent.

Plusieurs femmes et enfants étaient venus décortiquer du riz devant chez eux depuis ce matin du fait qu'aucun animal de basse-cour n'y venait les déranger. Ces prédateurs domestiques avaient peur de la statue de Bouddha. Depuis ce jour, tout le village était venu travailler à côté de leur maison où jamais aucun animal ne venait tandis que leurs parties de chasse étaient toujours fructueuses. Les deux chasseurs avaient tous les jours du beau gibier et de très grosses pièces.

L'ami lao avait écouté leur récit attentivement tout en baissant ses regards atterrés. N'ayant pas besoin d'aller chasser en raison des cadeaux que ses deux amis lui avaient offerts, le chasseur se dépêcha de repartir avec les nouvelles importantes qu'il rapportait. Ces nouvelles arrivèrent au Palais de Čămpasăk. Le roi S'oi Sisămoŭt ordonna à ses courtisans d'aller voir la statue et de la ramener au palais. Car le chasseur avait décrit la beauté du Bouddha, le plus extraordinaire qu'il n'ait jamais vu, et il avait

prié le roi d'inviter la statue à venir sous bonne garde siéger au palais.

Le transport du Bouddha fut organisé de S'ompôi Nañon jusqu'à Bàn Săt P'ay en passant par Bàn Khili-Nakham, il dura 7 jours. Enfin, le cortège arriva dans un village au bord du Mêkhong où le roi S'oi Sisămoŭt attendait. Par peur du Bouddha ou du cortège, les animaux domestiques de ce village s'étaient enfuis en courant dans tout les sens. Ce village devint alors Bàn Săt P'ay, nom qui dérive de deux mots lao : *săt*, animal (la prononciation de ce mot est devenue *să* aujourd'hui), et *p'ay*, s'enfuir (dont la prononciation a été respectée). Aujourd'hui, ce village a pour nom Bàn Săp'ay. Quant aux bovidés, ils s'étaient enfuis sur une île qui se trouvait en face de Bàn Săp'ay et qui depuis fut nommée Don Kho (de *don*, île et *kho*, vache). La statue avait été embarquée sur un assemblage de trois pirogues attachées ensemble côte à côte. Quand les préparatifs furent terminés les hommes montèrent dans le bateau de pirogues et celui-ci s'éloigna du bord. L'instant d'après, l'assemblage de pirogues chavira et la statue de Bouddha tomba dans l'eau. Sa recherche fut organisée: on mobilisa tous les hommes des villages riverains du Mêkhong du voisinage. On installa un poste de commandement sur une île se trouvant au sud de l'endroit où avait chaviré le bateau de pirogues, laquelle porte depuis le nom de Don Pông ; *pông*, c'est le tambour à sonner les matines pour appeler les dévots à faire leurs offrandes aux moines.
Les villages qui participaient à la recherche eurent depuis un nom spécifique tel que Ban Don Kho, c'est-à-dire une île autour de laquelle les hommes faisaient la recherche avec des crochets ; *kho*, crochet. Ban Phaling était l'endroit où on regardait à travers l'eau claire pour chercher le Bouddha ; *ling*, regarder. Ban Samoliep était l'endroit où les villageois utilisaient des pirogues ancrées pour chercher à partir d'un point; *samo*, [jeter l'] ancre et *liep*, inspecter. La recherche avait eu lieu pendant des jours et des nuits sans résultat. Le roi S'oi Sisămoŭt ordonna à un devin de s'assurer des volontés divines. Après une longue prière, le devin annonça que les dieux voulaient que ce Bouddha vienne libérer nos frères Khà qui étaient enfoncés dans l'ignorance depuis des siècles. Seuls, les chasseurs Thưng et Thưang avec l'aide des

villageois de leur village trouveraient le Bouddha. Tout de suite le roi S'oi Sisămoŭt envoya des hommes au village de S'ompôi Nañon, qui réquisitionnèrent tout le village pour aller à la recherche du Bouddha. Au premier plongeon, les Khà remontèrent la statue. Ce fut une grande joie pour tout le monde. On organisa une fête sur le bord du Mêkhong au niveau de Bàn Vưn Khong. Toute la population qui voyait la statue prononçait le mot « *Oh ! mên ngam philûk nor !* », (Oh ! quelle extraordinaire beauté !). Les mots *philưk* ou *phalưk* veulent dire la même chose. Le nom du Bouddha continuait à occuper la mémoire de la population. On l'appela donc dès lors *P'răkèo Phalưk*. Quand la fête fut terminée, la statue fut transportée dans le Vat P'rakêo de la cité ancienne qu'on appelle actuellement Mưang Kao, déplacement en grand cortège, escorté par la foule des Lao et des Khà. Quand la guerre eut éclaté dans le royaume de Čămpasăk, les Siamois, vainqueurs, ont emmené la statue à Bangkok où elle réside encore de nos jours. »

Khamla Thiraphouth, chef cantonal depuis 1930 de 8 villages dans le district de Mưang Phon Thong devait passer souvent par Mưang Kao dans l'exercice de ses fonctions. Mon père a appris cette histoire par la tradition orale car elle avait cours autour de son district, ou bien par quelque document écrit trouvé peut-être dans un coin du bureau du mưang ou, enfin, sur un manuscrit de pagode, mais aucun témoignage écrit n'a subsisté aujourd'hui. Cette version s'attache à relier la traversée du Mêkhong par le Bouddha à la toponymie des villages et des îles, jusqu'à l'arrivée à Mưang Kao. Or c'est Čăo Vis'ayarath qui déplaça bien plus tard, en 1791, Nakhon Čămpasăk à Mưang Kaokưng et invita le P'răkêo à le suivre et à trouver place dans un *vĭhan*. Toutefois, si on en croit Archaimbault (1961 : 566[18]) le *vĭhan* en pierres que nous y voyons actuellement aurait été construit par Čăo Yo en 1826, 15 ans après que le Bouddha ait été emmené par les Siamois.

[18] « Yo recruta de la main-d'œuvre pour ériger une enceinte autour de la capitale. Il fit élever en outre un pavillon portant le nom de la statue dérobée par les Siamois : Ho P'ră Kêo et destiné au serment des dignitaires et fonctionnaires de tout rang. » Archaimbault *ibid.*

C’est pourquoi la toponymie retenue par cette version est peut-être une création tardive, une invention de Čǎo Yo car il voulait absolument sortir de l’enclave royale de Čămpassăk et s’inventer son domaine propre. Raison pour laquelle l’endroit de la traversée réalisée par S’oi Sisămoŭt n’a plus été mentionné nulle part et que la version d’Archaimbault donne l’embouchure de la Sébang Lieng comme lieu du naufrage de la statue. En dépit de sa proximité de Čămpassăk, on ne voit pas quel chemin a pu suivre le Bouddha de cristal pour arriver là, alors que dans la version de Khamla Thiraphouth, la toponymie balise le parcours et que le long de ce chemin on trouve aujourd’hui une succession de villages kătang.

L'histoire de ce Bouddha a, en effet, modifié la vie d'une population non lao, les Kătang. Il était parvenu dans un village kătang sans être nullement demandé ni prié. Or, à la suite de sa découverte, ces Kătang se sont vus transformés en Khà P’răkêo, Serviteurs du Bouddha de Cristal, et délocalisés dans un endroit qui ressemblait à leur territoire d’origine mais où tout était à refaire et à réorganiser. Ils se sont trouvés avec des devoirs envers le roi et le palais royal, dont celui de participer aux cérémonies annuelles et aux offrandes au Bouddha.

Cette tradition a continué de se pratiquer jusqu'à la fin du 20e siècle c’est-à-dire à l'époque du prince Boŭn Oŭm. En ce qui concerne la principauté de Čămpasăk, vassale du Siam depuis1779, sous P’răp’out’t’ičǎo (nom de règne de Čǎo S’ayăkoŭman fils de S’oi Sisămoŭt)[19], les rites propres à la maison princière avaient sans doute nécessité de trouver un substitut au P’ră Kêo, après sa remise à l’envoyé de Rama 1er. C’est de ce substitut qu’il s’agit dans les rites du Nouvel An au cours desquels Archaimbault (1971 : 74) observe que le jour du *sănkhan khưn* ou de la nouvelle année, à 16h de

[19] Voir les circonstances dans *L’Histoire de Čămpassăk* : p. 557

l'après-midi « Čǎo Silomé monte dans la chambre d'honneur de la maison princière. Il pose devant un reliquaire qui abrite la statue du Bouddha de gemme, un plateau couvert d'une étoffe blanche…il retire ensuite le Bouddha du reliquaire, le lave avec de l'eau parfumée et le pose soigneusement sur l'étoffe du plateau. Il porte le plateau dans la salle de réception et le pose sur un piédestal à côté des Bouddhas qui ont été aspergés deux jours auparavant. A ce moment le personnel sacré des autels de P'ăpin vient offrir ses vœux au prince… » Dans la note 20 (p.99) du même ouvrage, il a averti au préalable son lecteur à propos de ce « Bouddha de gemme » : « Il ne s'agit point du Bouddha déplacé au XIXe siècle par les Siamois (cf. « L'histoire de Čămpassăk » p.554 sp. 563 sq.) mais d'une simple statuette en cristal de roche ». Cependant, au moment des courses de pirogues, lors de la sortie de carême bouddhique, au 11e mois lao, le P'răkêo reparaît en compagnie des Khà P'răkêo participant aux cérémonies. Le premier, dans le pavillon de la victoire d'où le prince de Čămpassăk regarde les courses, « à gauche de la véranda réservée au prince, et que décore seul un reliquaire abritant un Vishnou de bronze ou un Bouddha de cristal qui, remplaçant la fameuse statue de gemme dérobée par les Siamois, font fonction de palladium.» (1972 : 62) Les seconds (ibid. : 56) arrivent le premier jour de la lune décroissante pour prendre leur place dans le rituel :

> « Ces aborigènes, au nombre d'une dizaine, sont arrivés à la pointe du jour et se sont installés dans les pavillons qui leur ont été élevés, la veille, dans la cour de la maison princière… Qui sont ces Khà ? Selon une des versions des annales du Sud, en 1724 A.D., S'oi Sisămoŭt, le roi de Čămpasăk, apprit que deux aborigènes de la région de Saravane avaient découvert dans une grotte, un Bouddha de gemme. Le souverain donna l'ordre de faire transporter la statue à la capitale. A l'embouchure de la Sébang Lieng, le Bouddha de gemme, qui avait été exposé dans une barque tomba à l'eau. Les recherches étant demeurées vaines, le roi reçut en songe l'avertissement des *devatā* de faire plonger

> les aborigènes qui avaient escorté la statue. L'un des deux aborigènes qui avait découvert le Bouddha de gemme dans la grotte réussit à la ramener sur la rive. La statue fut placée sur la salle du trône, et chaque année, les aborigènes qui avaient été installés dans le village de Khang Nưng – qui prit désormais le nom de « village des Khà du Bouddha de gemme » (Khà P'răkêo) – durent offrir des étoffes, du riz, des écharpes, des écheveaux de coton à la précieuse statue. Par la suite, en 1811 A.D., les Siamois s'emparèrent de cette statue qui fut envoyée à Bangkok, mais les Khà continuèrent à venir à Čămpassăk à l'occasion du grand serment qui avait lieu précisément au 11e mois. »

A ceux qui sont venus aux courses de pirogue on fait d'abord endosser une livrée (« habits écarlates et des bonnets blancs et rouges »), puis on les emmène à pied jusqu'à l'autel des Phi Mahesăk à P'ăpĭn. En chemin,

> « sonnant du gong, bondissant, dansant, ils chantent, en laotien, sur un ton monotone cet unique refrain : « O jeune fille, m'aimez-vous ? je désire vous posséder, vous prendre pour épouse, probablement nous ferons un couple bien assorti… » Puis ils ajoutent en langue *khà* : « *blu tê liu mat blai liu tê blu kơt yub pai kamo* », c'est-à-dire, « Un Khà qui fait l'amour avec une Lao, ses yeux deviennent tout blancs (d'extase) ; un Lao qui fait l'amour avec une Kha devient fou pour trois ans ». Dès qu'ils voient une habitation, ils se précipitent à l'intérieur en réclamant à boire. Les jeunes filles effrayées, s'enfuient ou se cachent… »

Une fois parvenus à l'autel de P'ăpin, ces aborigènes sont offerts aux grandes divinités protectrices représentées par le fils de T'ên K'ăm, Tamalangsi, incarné dans son médium, l'invocation du maître de rituel est très claire sur ce point (ibid. : 61) :

> « Salut, Seigneurs ! Moi votre serviteur, je viens vous informer conformément aux rites annuels du 11e mois que nous allons vous offrir les Khà pour qu'ils se prosternent devant vous. Protégez la contrée, que nous demeurions en bonne santé ! J'ai amené les Khà pour vous les offrir, pour qu'ils se prosternent devant vous à l'occasion de la course des pirogues. »

Les intéressés sont mis à contribution :

> «… Les aborigènes sur deux rangs s'avancent vers le Ho K'ăm. Précédés des joueurs de gongs, ils dansent et chantent un refrain khà demandant que le royaume demeure dans la prospérité. Quand ils sont face à l'autel, la *mê làm* les force à s'agenouiller sur un rang. Ils se prosternent trois fois et demeurent front contre terre en récitant tous en chœur : « Nous vous demandons la prospérité, écartez de nous les maladies, protégez-nous, que le pays soit florissant ! » La *mê lam* leur distribue de l'alcool et en dansant, en chantant, ils font deux fois le tour du Ho K'ăm en commençant par la gauche … »

Puis on les fait monter dans la pirogue des Phi Mahesăk qui va accomplir au milieu du fleuve le rite du *păt nam* « fendre l'eau » après quoi ils gagnent avec elle le Ho S'ai. Le rituel de la course des pirogues comporte un sacrifice du buffle mais selon Archaimbault, ce sont des S'oùei et non des Khà P'ăkêo qui sont chargés de l'accomplir. Les Khà P'răkêo ne semblent avoir d'autre fonction dans les jours qui suivent que de boire avec le Prince la jarre d'alcool qu'ils ont ramenée du village de Kou Čik, en faisant des libations à toutes les divinités protectrices du pays.

Archaimbault insiste sur le caractère sacré de la présence de ces Khà, mais alors, ne sont-ils pas à ce moment les détenteurs de la puissante magie protectrice du Pr'ăkêo plutôt qu'un simple élément aborigène représentant « les génies ancêtres autochtones » ? Problème insoluble, si on pense comme Archaimbault, et contre toute évidence, que ces Khà P'răkêo sont des S'oùei, groupe méridional venu de Surin, à la suite d'une grande sécheresse et qui n'ont jamais été jusqu'à Saravane. Même la petite phrase recueillie par Archaimbault et attribuée à la langue *s'oùei* apporte la preuve du contraire puisque les Khà P'ăkêo s'y désignent comme *blu* c'est-à-dire Brou !, de la même façon qu'aujourd'hui les Kătang de Mưang Vapi.

On aurait pu croire – à ces rites accomplis par les princes de Čămpassăk près − que ce Bouddha absent, définitivement perdu, n'était plus qu'un vague souvenir historique s'inscrivant dans une logique de malheur et d'échecs ainsi qu'Archaimbault le souligne (1961 : 564):

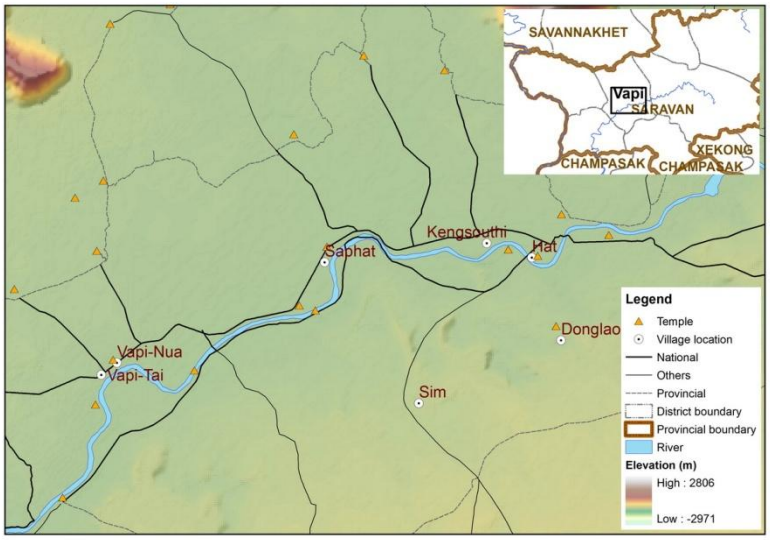
> « Semblable à ces coffrets dans lesquels les héros magiciens des romans lao traqués par leurs adversaires, dissimulent leurs âmes pour échapper à la mort, le Bouddha de gemme recelait en fait la puissance secrète du mưang. Tant que P'rap'ut't'icau et P'rawis'ayarat, vassaux du Siam, avaient pu le dérober aux yeux de l'envahisseur, les liens de vassalité semblaient purement nominaux, les forces vives du royaume intactes. Le palladium perdu, ce fut comme si l'Etat suzerain avait capté la substance même du pays pour l'incorporer à la sienne. Čămpasăk prit dès lors conscience qu'il n'était qu'un royaume voué inéluctablement à une prompte disparition. En fait le démembrement était proche. »

Or, il n'en était rien. Aussi extraordinaire que cela puisse paraître, ce Bouddha disparu est resté dans la mémoire collective des gens du Sud et plus particulièrement des Lao et des Kătang, encore plus vivant que par le passé, maintenant que son existence n'est plus liée au contour de son image dont ses zélateurs seraient bien en peine aujourd'hui de décrire les formes. Dans ses descriptions de la course des pirogues ou du Nouvel An à Basăk, Archaimbault, lui-même,bute à plusieurs reprises sur ce palladium absent présent, comme si ni la maison princière ni les Khà P'răkêo voués à son entretien ou à son culte n'avaient entériné cette disparition et continuaient à sentir et à authentifier sa présence. Des substituts parfois tiennent sa place, mais uniquement quand la nécessité rituelle impose un support matériel. Ce qui est encore plus extraordinaire, c'est que dans l'endroit où il fut trouvé et une première fois perdu, à Mưang Vapi, son aura est, aujourd'hui encore, tout aussi intacte. C'est ce que nous a appris la mission que l'équipe de la

Banque de Données Ethnographiques du Laos[20] a accomplie depuis la grotte initiale que nous avons redécouverte et, suivant le périple de la statue, jusqu'à Čămpasăk.

**Expédition à la grotte du Bouddha de cristal (278 ans après sa découverte)**

Notre expédition à la grotte du Bouddha de cristal a été effectuée du 25 Octobre au 1er Novembre 2001 dans le district de Murang Vapi, province de Saravane. La mission était dirigée par moi-même, accompagné du Pr. J. Lemoine,




*Composition cartographique : Manithapone Mahaxay*

**Carte 1 : De Murang Vapi à Donglao (emplacement de Bàn Nañon)**

expert français du CNRS, et d'Oupekha, informaticien de l'équipe de la Banque de Données Ethnographiques du Laos, département de la documentation, Institut de Recherche sur la Culture, Vientiane. Après avoir accompli les formalités

[20] Créée à Vientiane en 1997 sur un projet conjoint de l'Institut de Recherche sur la Culture et du Centre d'Anthropologie de la Chine du Sud et de la Péninsule Indochinoise, CNRS, Paris.

d’usage auprès des autorités de la province et du district de Vapi, le jour de départ fut arrêté au 25 Octobre 2002. Nous nous sommes transportés à Mưang Vapi par la route nationale 13. Au carrefour de Na Pong, nous avons trouvé au rendez-vous deux agents de la culture, l’un du bureau provincial, l’autre du mưang, M. Khamman Phetphouyieng et M. Bounhong Kêolangsi.

Il était 19 h. quand nous sommes finalement arrivés à Bàn Kèng Southi au bord de la Sédone. Après le dîner, quelques personnes âgées du village se sont jointes à nous pour la soirée. La discussion s’engagea avec la plus grande attention d'un côté comme de l'autre. Au cours de cette discussion, nous avons appris que le Bouddha de cristal était bien connu des villageois de la région qui l’appelaient : P’răkêo Phalưk mok. Son histoire manuscrite sur feuilles de latanier avait disparu depuis trente ans après avoir été empruntée par différents monastères de la région. Il ne restait que les notes rédigées récemment par le doyen des chefs de villages résidant à Bàn Saphat et retranscrites par le responsable du bureau de la culture de Mưang Vapi. Cette version locale de l’histoire focalise sur l’emplacement d’origine de la statue et le lien établi avec la population kătang locale. Si les versions lao, celle rapportée par Archaimbault ou celle de Khamla Thiraphouth, expriment les regrets d’en avoir été dépossédée par les Siamois en dépit de tous les soins pris et de tous les honneurs accordés à ce Bouddha, la version kătang, elle, dépeint l’amertume d’en avoir été dépossédée par les Lao. Et elle est moins prolixe sur les péripéties de son transport à Čămpasăk. Ces nuances ne tiennent pas seulement à l’art du conteur. A travers elles, s’exprime l’amertume des faibles et des petits devant les abus de pouvoir des grands.

*Version 3* : Histoire du Bouddha de cristal et de Nong Song Hong (Par M. Bounhong Kêolangsi, Responsable du bureau de la Culture du district de Vapi) :

« L'histoire du Bouddha de cristal P'răkêo Phaluk mok du *văt pa* (monastère de brousse) de Nong Song Hong nous a été transmise par la chronique comme suit :

Vers l'année 1723, le royaume de Čămpasăk était sous le règne de Chao S'oi Sisămoŭt Phoutharangkoun. Il y avait un village nommé Bàn Nañon (actuellement appelé Bàn Naphô). C'était le village de deux frères chasseurs, M. Thưng et M. Thưang. Un jour Thao Pong, un secrétaire de la municipalité de Saphat et ami fidèle des deux frères chasseurs avait écrit à ses amis de Bàn Nañon pour leur dire : « je vais venir vous rendre visite mes chers amis ». Dès la réception de la lettre, les deux chasseurs firent leurs préparatifs pour aller à la chasse dans la montagne qui se nomme actuellement P'ou P'răkêo afin d'avoir du gibier à présenter en cadeau à leur ami. Ils ne trouvèrent aucun gibier. Mais les deux chasseurs n'étaient pas découragés. Ils poursuivirent leur route sans se fatiguer. Soudain, ils virent un aigle perché sur un arbre. Un chasseur le tira avec son arbalète, la cible était touchée. Mais l'aigle ne s'effondra pas sur place. Il s'envola et continua à planer encore longtemps. Les deux chasseurs le suivirent avec attention. L'aigle s'affaiblissait et s'arrêta pour se percher à l'entrée d'une grotte au troisième étage d'une falaise. Quand les deux chasseurs arrivèrent devant la grotte, ils virent des rayons lumineux sortir de l'intérieur de la grotte. La lumière rayonnait sans arrêt. Thưng et Thưang, surpris et curieux, s'approchèrent discrètement pour observer le phénomène. Ils virent une statue de Bouddha en verre posée sur une embase de pierre dans la grotte. Thưng et Thưang s'écrièrent en même temps : « Ah ! Je sais maintenant. C'est à cause de toi que je n'ai rien attrapé aujourd'hui ». Tout de suite ils décrochèrent la corde de leur arbalète et l'attachèrent au cou du Bouddha pour le ramener au logis. De retour à la maison, ils déposèrent la statue dans l'aire de séchage du riz (c'était la saison de la récolte) et parlèrent ainsi à la statue : « Si tu es vraiment doué de pouvoirs extraordinaires, fais bonne garde auprès du riz». De ce temps, aucune volaille n'osa plus s'approcher. Si quelque poule approchait de la place, elle caquetait un peu puis s'en allait d'elle-même.

Le lendemain, quand les deux chasseurs furent sur le point de partir à la chasse, ils s'adressèrent encore au Bouddha :

« Aujourd'hui nous repartons à la chasse, fais que nous ayons du gibier et nous te donnerons aussi à manger ». Et, ils partirent en direction de la montagne. Ce jour là, les deux frères attrapèrent plus de gibier que d'habitude. Ils se convainquirent finalement que cette statue était un trésor réellement sacré.

De ce jour, Thưng et Thưang eurent régulièrement de la viande pour leur ami, le secrétaire Pong. Quand le roi S'oi Sisămoŭt Phoutharangkoun eut connaissance de ces faits, il ordonna alors à ses fonctionnaires d'aller se renseigner sur la manière dont les deux frères chasseurs avaient eu la statue du Bouddha et si elle possédait autant de pouvoirs magiques. Quand les envoyés spéciaux eurent obtenu ce qu'ils voulaient. Ils allèrent en audience auprès du roi pour lui conter toute la vérité. Cependant, les frères Thưng et Thưang, ayant compris que le roi voulait la statue, décidèrent de la cacher dans un bois, lequel est devenu l'actuel Nong Song Hong. En effet, ils voulaient la garder pour eux, pour la chasse et aussi par gratitude envers le Bouddha. Quand S'oi Sisămoŭt sut le fin mot de l'histoire, il ordonna aux gens de sa suite d'aller à 24 chercher ce P'răkêo. Les hommes du roi obligèrent Thưng et Thưang à leur donner le Bouddha. S'ils refusaient, ils seraient décapités en public. Cédant à l'autorité abusive des hommes du roi, Thưng et Thưang furent bien obligés d'indiquer l'endroit où ils avaient caché la statue. Les hommes du roi amenèrent un palanquin pour transporter la statue. Au moment où ils la soulevaient, la statue se renversa, tomba et s'enfonça dans la terre du côté est. Les hommes du roi furent obligés de creuser un grand trou pour récupérer la statue et la remettre sur le palanquin. Cette fois-ci, la statue pencha vers l'ouest et tomba, derechef, s'enfonçant dans la terre. Pour la deuxième fois, on creusa la terre pour reprendre la statue. L'emplacement des deux trous devint deux étangs jumeaux, d'où le nom de Nong Song Hong qui désigna cet endroit depuis, jusqu'à nos jours. Si l'on calculait le temps écoulé jusqu'au 25 septembre de l'an 2001, il y aurait 263 ans et 3 mois.

En voyant qu'il était tombé miraculeusement par deux fois les hommes du roi pensèrent que le Bouddha ne voulait pas partir. Ils obligèrent alors les deux chasseurs, Thưng et Thưang à accompagner le cortège jusqu'au bord du Mêkhong sur le chemin de Čămpasăk. Le roi de Čămpasăk qui avait déjà traversé le

Mêkhong pour attendre le cortège et transporter le Bouddha sur l'autre rive, remercia les chasseurs Thưng et Thưang d'avoir amené la statue et de la remettre aux mains de leur roi. Quand la remise fut terminée les frères chasseurs rentrèrent sans attendre au village. Le roi donna l'ordre de hisser la statue dans une pirogue pour traverser le Mêkhong en direction de Čămpasăk. Quand le bateau eut parcouru environ une centaine de mètres, la pirogue a chaviré et la statue est tombée à l'eau. Le roi réquisitionna des plongeurs pour retrouver le Bouddha. La recherche dura quelque temps mais en vain. Il décida d'interroger un devin qui dit qu'on ne la retrouverait point si on ne faisait pas venir ses anciens serviteurs, *Khà kao –Khoi lang*. Le roi envoya ses hommes chercher les chasseurs Thưng et Thưang. Les deux frères se mirent à plonger et retrouvèrent la statue au deuxième plongeon. Quand la traversée fut terminée le roi ordonna à toute la population de Bàn Nañon de venir vivre à Čămpasăk avec le Bouddha sinon le Bouddha ne voudrait pas y aller non plus. Les villageois de Bàn Nañon refusèrent de venir à l'exception de quatre familles : celles de Thưng, de Thưang, de Sène Kom et de Sène Kang (Sène Kom et Sène Kang étaient des chefs de village). En ce temps là, Bàn Nañon n'avait que 50 habitants. Le reste de la population rentra au village qui devint celui des «esclaves du Bouddha » jusqu'à aujourd'hui.

Après que S'oï Sisămoŭt ait pris le Bouddha, la famille des deux chasseurs Thưng et Thưang et deux autres familles, chaque année, quand arrivait le troisième mois de la lune croissante, il se produisait un phénomène étrange dans la montagne où on avait trouvé la statue : un cavalier sur un cheval blanc venait par le ciel[21] jusqu'aux deux étangs jumeaux de Nong Song Hong. C'est pour cela que la population de Bàn Nañon, qui croit encore au Bouddha a continué sans arrêt à faire des pèlerinages à la montagne où se trouve la grotte.

Plusieurs années après, la population, qui avait quelque difficulté

[21] N.d.E. Cette vision est à rapprocher de la venue sur terre de Maitreya dans la tradition millénariste tai-lao: « Alors un homme à la grande moustache blanche monté sur un cheval blanc viendra à travers les airs et de descendra sur la capitale. Ce sera P'ra Maitreya, le boddhisattva qui viendra secourir le monde. » Archaimbault 1980 : *Contribution à l'étude d'un cycle de légendes lau* Paris, EFEO.

à grimper et à redescendre de la montagne, décida de ramener, au bord des étangs de Nong Song Hong un pilon et son mortier en pierre, qui étaient dans la même grotte que la statue de Bouddha et qu'ils continuaient à vénérer à la place du Bouddha. Depuis lors on a rangé le mortier dans la chapelle et le pilon sous la chapelle. Car si on rangeait le pilon dans la chapelle, il aurait pu glisser dans l'étang. Chaque pièce pesait environ 60 à 70 kilos.

A la mort du roi S'oi Sisămoŭt, Čăo S'ayăkouman, son fils monta sur le trône. En l'an 1779, l'armée siamoise entra en vainqueur dans le royaume de Čămpasăk et celui-ci devint vassal du Siam. Après quoi la statue de Bouddha ainsi que des objets précieux furent réquisitionnés. L'héritage national du Laos avait subi une grande perte. Les données ci-dessus ont été recueillies de documents manuscrits sur feuilles de latanier, mis à disposition par le monastère de Nong Song Hong en vue d'informer sur la localité de Deux Etangs et ce Bouddha. »

Cette version de Mưang Vapi a été retranscrite à partir d'un manuscrit mais par un scribe lao qui parfois attachait assez peu d'importance à la fidélité au texte en regard de la tradition orale de la population locale. Ce texte paraît au premier abord peu conforme aux deux versions précédentes recueillies chez les Lao mais, pour le fond, il exprime un thème précis tout en abordant des points qui n'ont pas été soulevés par les autres versions. Par exemple, les détails montrant les chasseurs suivant l'aigle blessé jusqu'au troisième étage de la falaise, ce qui correspond aux trois plaques rocheuses cassées que nous avons rencontrées avant d'accéder à la grotte, et les efforts de la population pour essayer de garder le Bouddha en le cachant dans une forêt de bambou sous la protection d'un linga ancien. Ceci correspond aussi au rêve de S'oi Sisămoŭt dans la version de Bàn Saphat, où il est dit que ce Bouddha était venu pour libérer ce peuple et que si on voulait le déplacer il fallait déplacer ce peuple également, d'où la transformation des Khà Kătang en

Khà P’răkêo réinstallés derrière les montagnes de Văt P’ou jusqu'à nos jours.

**Le monastère des deux étangs**

Le lendemain matin, très tôt, nos hôtes nous ont fait conduire à la pagode de Văt Nong Song Hong située à environ 8 kilomètre de Bàn Kèng Southi. Les autorités du district de Vapi manifestaient l'intérêt qu'elles attachaient à notre mission en nous faisant accompagner par trois de leurs agents et un policier pour assurer notre sécurité. Le trajet de 8 km, au début très pénible pour des débutants, serpentait à travers les rizières mûrissantes puis venaient des rizières déjà moissonnées ou en jachères, livrées au pacage des ruminants, et quelques rivières à moitié desséchées. Le parcours nous prit environ trois heures et nous sommes arrivés à la pagode vers midi. C'est un monastère créé depuis très longtemps mais son sanctuaire (*vĭhan*) est resté inachevé. Il avait fallu attendre l’arrivée du vénérable K’rou Kikêo, actuel chef des bonzes, pour commencer à développer quelques bâtiments en bois et à construire ce sanctuaire en briques, plus ou moins abandonné aujourd’hui. De toute manière cet emplacement est un site historique et il est à l'origine du nom de ce monastère, *Văt Nong Song Hong*. Ce nom dérive de l'histoire des préparatifs dans l'acquisition du Bouddha par les envoyés du roi S’ôi Sisămoŭt de Čămpasăk. Si on croit le récit des villageois qui nous entouraient le premier soir de notre arrivée, le Bouddha se trouvait à Bàn Nañon, à environ 6 kilomètres de cette pagode. Comme les villageois de l’époque connaissaient un site plus ancien, d'époque préangkorienne, comportant un linga de taille moyenne, à un emplacement plus retiré que celui de la pagode actuelle et ces villageois avaient décidé d'inviter le Bouddha à siéger à côté du linga. Par suite des menaces royales au cours des débats qui s’ensuivirent, les villageois furent obligés de dire la vérité. Derrière le linga entre les touffes de bambou, les soldats du

roi préparèrent un solide brancard pour transporter le Bouddha. Quand la statue fut déposée sur le brancard et que des soldats le soulevèrent pour le mettre sur leurs épaules, la statue tomba à gauche, creusant une grande mare et quand les soldats l'eurent récupérée, le Bouddha retomba encore, cette fois-ci du coté droit, et creusa une deuxième grande mare identique à la première d'où le nom de *nong* « mare » *song* « deux » *hong* « pièces » pris par cet emplacement jusqu'à nos jours. En fait, le dispositif du *linga*, flanqué de deux étangs, est caractéristique des lieux de culte préangkoriens. La légende du Bouddha s'est simplement approprié les deux étangs en les faisant forer par la chute à deux reprises de la statue. Cette double chute est comme une redondance dans un temps antérieur de celle qu'elle fera encore dans les eaux du Mêkhong au moment où elle refuse de le traverser. Autre détail troublant, il n'est nullement question du lobe d'oreille cassé dont la tradition semble partir des versions lao. C'est ce qui explique peut-être que lorsque nous leur avons montré l'image qui nous semblait correspondre au Bouddha de cristal, elle n'a rien évoqué chez les Kătang et le détail du lobe de l'oreille cassé est resté sans écho. Enfin, cette histoire évoque le refus des villageois de suivre le Bouddha sur le domaine du roi, à l'exception de quatre familles, ce qui pourrait remettre en question l'identification en Kătang de ces Khà P'rakêo de Čămpasăk.

Quant à l'embase en pierre sur laquelle était posé le Bouddha que de pieux zélateurs ont fait descendre de la grotte jusqu'à la pagode, elle est restée encore bien en place sur l'autel de la pagode au même niveau que la statue du Bouddha en ciment construit récemment. Mais, malheureusement et par ignorance, les villageois l'ont placée comme ambase du *yoni*, séparé de son *linga*. En effet, ce que l'histoire de Mưang Vapi identifie comme « un pilon et son mortier en pierre, qui étaient dans la même grotte que la statue de Bouddha et qu'ils continuaient à vénérer à la place du Bouddha… » n'était autre qu'un *linga* préangkorien placé

sur un *yoni*. D'après l'histoire, il se serait trouvé dans la grotte, cependant la présence des deux étangs à proximité aujourd'hui de ce *linga*, suggère une autre analyse. Un *linga* flanqué de deux étangs est la marque même d'un site préangkorien. Il n'est guère vraisemblable qu'ils aient pu être à ce point distant par le passé. Il semble que le narrateur original ou scribe ait commis un amalgame entre la pierre sur laquelle siégeait le Bouddha dans la grotte et ce *linga* qui, lui, ne pouvait que se trouver à cet endroit. C'était à la pierre qu'on rendait un culte en mémoire du Bouddha disparu, un culte qui s'est, en se déplaçant vers le *linga*, amalgamé à ce culte plus ancien au point d'en pervertir la mémoire. Par contre, il est vraisemblable que les chasseurs aient pensé camoufler le Bouddha dans la bambouseraie entourant le *linga* et ses deux étangs, en le mettant en quelque sorte sous la protection de ce vestige sacré. La pierre fut descendue après l'enlèvement du Bouddha par les envoyés de S'oi Sisămoŭt, pour lui servir en quelque sorte de fantôme, dans son dernier siège connu. La réinterprétation du *linga* en pilon de mortier et de son *yoni* en mortier indique la complète ignorance des symboles indiens et bouddhiques par cette population de Kătang, ignorance qui s'était déjà manifestée lors de la découverte du Bouddha, considéré comme un personnage magique portant bonheur aux chasseurs, donc en quelque sorte comme une divinité tutélaire.

« Depuis lors on a rangé le pilon sous la chapelle et le mortier dans la chapelle. Car si on rangeait le pilon dans la chapelle, il aurait pu glisser dans l'étang. », précise le narrateur tant cet arrangement échappe à tout raisonnement logique. La gouttière d'écoulement de l'eau du *yoni* aurait glissé dans l'étang, ce qui aurait provoqué cette réorganisation.

**Fig.1 Le Bouddha de ciment dans le *sim* de Nong Song Hong qui est censé représenter le P'rakêo Phalưk**

En fait la position actuelle du *yoni* dressé sur la pierre du Bouddha qui se trouve actuellement dans le *sim*, à gauche du Bouddha de ciment (fig.1), montre un souci de

**Figs. 2 & 3 : le *yoni* sur l'embase du Bouddha et le *linga***

réinterprétation qui met en relief le motif du *yoni*, lequel devait à son tour rappeler aux Kătang les gidouilles qu'ils dessinent à l'intérieur des gongs de Čămpasăk lors de la course de pirogues.

A la pagode, cet après-midi, les villageois des environs étaient venus nombreux nous attendre ; en effet, ils avaient été prévenus de notre venue par les autorités de Mưang Vapi. Ne serait-ce que pour cette raison, ils ne pouvaient pas nous ignorer. En réalité, cette population cultive un attachement particulier à ce Bouddha sacré, toujours miraculeux, témoin ce cavalier sur un cheval blanc qui parcourt le ciel de l'entrée de la grotte aux deux étangs. Elle continue à pratiquer toutes sortes de dévotions publiques à sa mémoire malgré son absence depuis près de deux siècles. Aujourd'hui, le *sim*, qui se compose essentiellement d'une dalle en béton couverte d'un toit, sert de point de rencontre aux pèlerins et aux villageois, kătang et lao, du voisinage. La première rencontre avec ces villageois était très intéressante. Ils nous ont posé beaucoup de bonnes questions notamment à propos du retour

éventuel de leur Bouddha à l'endroit initial où il se trouvait. Dans le cas contraire, pourrait-on aller voir ce Bouddha ?

**La grotte sur la montagne**

Le lendemain matin, très tôt, l'équipe composée d'une douzaine de personnes se mettait en route pour la montagne au pied de laquelle nous sommes arrivés vers 8 heures et demie. L'escalade nous a pris encore trois bonnes heures en passant par plusieurs petites grottes où s'arrêtaient les pèlerins dans l'ancien temps. Nous sommes passés aussi à côté de vastes marches pour les éléphants transportant les nécessaires au pèlerinage (cierges, batterie de cuisine, etc.).
Quand nous sommes arrivés à l'avant dernier étage de la montagne, c'était une grande plateforme d'environ dix hectares parsemée de rochers, de plaques rocheuses et d'arbres de forêt sèche de taille moyenne, que les croyants avaient dénommée *khok văt*, « la cour du monastère ». C'est là que la cérémonie de demande d'autorisation et de pardon pour pénétrer dans cet espace sacré s'est une fois de plus accomplie, dirigée par un vieux et trois personnes d'une cinquantaine d'années qui nous avaient rejoints au pied de la montagne avec un groupe de douze miliciens armés pour assurer notre sécurité. Après la cérémonie, nous avons repris notre route vers le P'ou P'răkêo, qui se trouve à gauche de la "cour du vat" alors que le piton sur la droite se nomme P'ou P'ă Ong. Il nous fallait grimper encore environ trois kilomètres pour atteindre le sommet du mont du P'răkêo situé à 672 m d'altitude où nous sommes arrivés à 12h30. L'équipe se divisa alors en deux groupes : un groupe qui redescendit du mont du P'răkêo pour longer le pied de la falaise haute d'environ 80 mètres et un deuxième groupe qui resta en haut du mont et commença à chercher la grotte.

La recherche s'est déroulée en vain pendant plus de deux heures. Nous n'en avons pas trouvé la moindre trace. Les

**Fig. 4 : Marche dans la forêt.**

deux groupes s'étaient rejoints pour déjeuner quand on s'aperçut qu'aucun approvisionnement n'avait été prévu à l'exception de piment et de padèk, poisson fermenté lao. Le déjeuner de cette journée n'en fut pas moins délicieux car tout le monde avait trop faim pour contester la sauce des crabes ramassés dans les ruisseaux. Le repas était à peine terminé que nous nous aperçûmes qu'il nous manquait quelqu'un du groupe qui avait longé le pied de la falaise. C'était le responsable du bureau du district de Vapi lui même. La recherche de l'égaré s'organisa rapidement en nous divisant en trois groupes composés de miliciens et de membres de l'expédition. Nous finîmes par le rencontrer vers 5 heures de l'après-midi. Epuisé, le pauvre nous raconta qu'isolé un instant, il voulût rejoindre son groupe mais sur son chemin il avait entendu les voix de quelques personnes qui le devançaient. Croyant que c'était des collègues il les avait suivis sans jamais arriver à les rejoindre. Comme il s'attardait à photographier les animaux qu'il rencontrait, la

voix qu’il suivait n’était plus qu’un murmure. Finalement il était arrivé devant un torrent rocailleux qu'il ne pouvait traverser. Comme, par ailleurs, il avait perdu une sandale en chemin, il s’était décidé à revenir en arrière et avait rencontré les collègues qui le cherchaient. Son appareil de photo n'avait rien enregistré. Quand nous lui demandâmes s'il n’avait pas entendu les coups de fusil, tirés à plusieurs reprises, il nous répondit que non. Mais nous savions tous que la veille de notre départ, il avait tout de même bien arrosé nos adieux avec la population venue nous rencontrer et bu encore au cours du petit déjeuner frugal qu’il avait pris avant de partir.

Il était 17h.30, les membres de l'expédition commencèrent à se disperser, notamment parmi ceux qui s’étaient joints à nous librement. Ceci provoqua un certain désordre dans l'esprit des autres, certains disant « il faut que nous ayons commis quelque bêtise pour que le P’ăkêo se fâche ainsi et ce soir, il nous faudra attacher quelqu'un pour éviter qu'il ne s'égare comme cet après midi. Il serait plus raisonnable que tout le monde redescende de la montagne. Quant à moi, qui dirigeait cette mission, je ne pouvais pas, évidemment, reculer car nous n'avions pas atteint notre but et que, de tout ce qui s'était passé, il ne restait pour moi surtout que de la fatigue personnelle. Pour faire plaisir à l'équipe, j'ai permis qu’on envoie deux hommes chercher de la lumière.

Nous décidâmes de redescendre d'un étage c'est-à-dire jusqu'à la « cour du monastère » avant d’aborder la grande descente. J'ai commencé par demander l'avis de tout le monde. En voyant le soleil qui allait bientôt se coucher quelques uns commencèrent à changer d'avis. Ce fut l'occasion de donner le mien en disant qu’avec mon poids et mon handicap oculaire je ne pouvais sûrement pas descendre de nuit car ma vision était encore plus mauvaise. En conséquence, je demandais que quelques uns restent avec moi.

**Fig. 5 : Repas improvisé**

Nous pourrions coucher  sur cette « cour du monastère » en attendant demain. Personne ne dit rien et tout le monde resta coucher ensemble. L'ambiance de cette soirée était très bonne.Nous nous partageâmes les tâches pour approvisionner notre dîner. L'un tressait des paniers pour cuire du riz et les autres allaient chercher des crabes pour faire la sauce. Le dîner s'est déroulé impeccablement, chacun ayant à manger à sa faim.

Le lendemain, nous fimes cuire du riz dans des entre-nœuds de bambou, il était très odorant. Quand notre petit déjeuner ut terminé, nous sommes retournés encore au pied de la falaise. Cette fois-ci nous rencontrâmes une grotte quicorrespondait aux indices retenus par la tradition populaire : au bas de la grotte il y avait trois marches de rochers cassés et pour accéder à la grotte il fallait utiliser une rallonge en bambou d'environ 3 longueurs de bras. La grotte était vide à l'exception de quelques morceaux de pierre, et de la poussière de feuilles de bambou mais ses parois étaient très

propres. Nous avons considéré que cette grotte était bien celle que nous cherchions. Nous avons levé l'ancre vers 9 h. du matin. Sur le chemin du retour, nous sommes passés par différents lieux, sites naturels et champs de fleurs. Nous sommes finalement arrivés vers 19 h. au monastère des Deux Etangs. Ce soir là nous nous sommes retrouvés face aux villageois qui nous attendaient pour une explication du mystère qui avait causé notre retard. Cela s'est bien passé : ils comprenaient et acceptaient nos explications car tout le monde savait que l'égaré avait fait la fête la veille du départ. Nous avons quitté le lendemain vers 9 h. les responsables et les villageois après un *baci* de remerciement plein de joie, de part et d'autre.

Après une nuit bien méritée à Nañon, nous avons repris la route, quitté nos compagnons du bureau de la culture de M. Vapi et nous nous sommes dirigés vers Čămpasăk. Là, nous avons été aidés dans nos recherches par M. Sourin Phettany, sous-directeur du Musée Provincial et membre du bureau de la Culture à Paksé. Nous avons conduit notre enquête selon deux axes : les souvenirs attachés au P'rakêo à Mưang Kao, l'ancienne capitale, et les Kătang de la province.

## Les Kătang à Čămpasăk

Le nom de Kătang, est apparu comme marque d'identité ethnique d'une partie de la famille des Brou depuis au moins 300 ans[22]. Quand les Kătang se rencontrent, ils se disent "*Brou hai beum*" pour tout bonjour. Les Kătang se répartissent en définitive dans un périmètre ayant comme limite septentrionale la route numéro 9. Leur communauté était centrée dans le nord sur la région du district de Mưang

[22] Par exemple, les deux chasseurs, P'an Thưng et P'an Thưang qui avaient trouvé le P'răkêo étaient kătang.

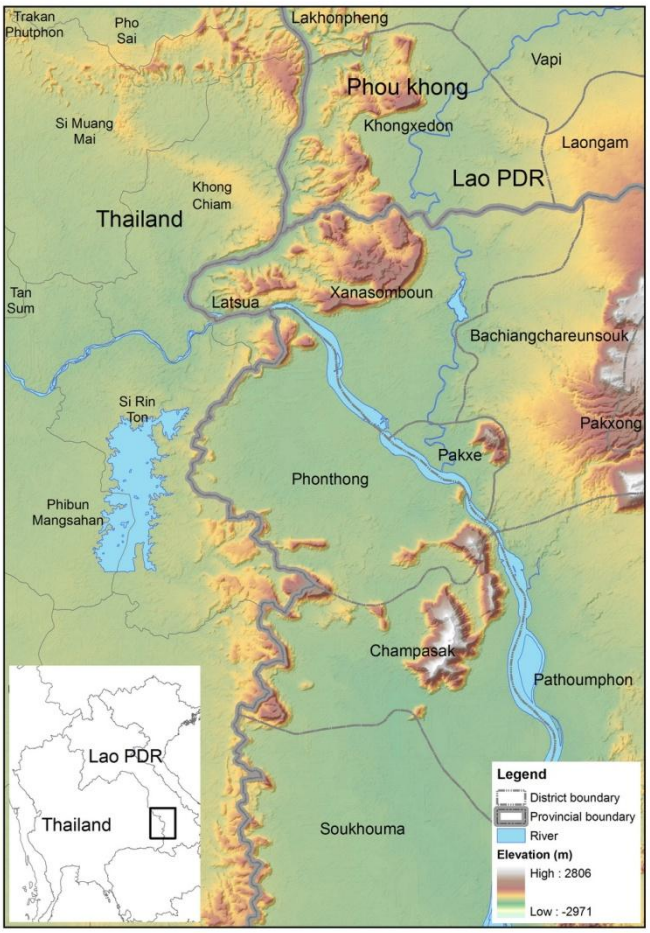
Phin, région de Tangvaï. Le groupe s'étire en direction du sud dans la région du district de Taoy, province de Saravane en suivant la montagne de S'ompôi Nañon et en passant par la région du parc National de Toumlan qui fait frontière entre les provinces de Savannakhet et de Saravane. Au fil des ans le nombre des Kătang augmentant, ils se sont dirigés encore plus au sud suivant la chaîne de montagne de Mưang Khongsedon, Phou Khong et Phou Kanghưan. (Voir carte 2)

Parmi les quelques villages de Kătang que nous avons visités : les habitants de Ban Kham Nưng, Ban Kout Tik et Ban Non P'răčǎo [23] , district de Phonthong, sont appelés encore actuellement Khà P'răkêo ; pour ceux de Bàn Latseua, district de S'aysomboun, province de Čămpasăk, qui furent forcés de descendre de leur montagne, le P'ou Kanghưan, par les Français pour raison de sécurité nationale il y a plus d'une cinquantaine d'années et ceux de Ban Louy, district de Souvănnăk'ili, province de Saravane, qui, eux aussi, subirent le même sort, l'appellation est Kătang. Cet ethnonyme semble être apparu au sein de la famille des Brou depuis au moins 300 ans mais ils utilisent toujours conjointement celui de Brou. Ceux d'entre eux, originaires de Latseua, qui se sont installés sur l'autre rive du Mêkhong en Thaïlande à Bàn Woen Buek, amphur Khong Chiam, province d'Ubon Rachathani, où ils sont toujours, furent identifiés comme *Brou* par feu Jerry W. Gainey[24].

Sur les sites étudiés des Kătang, Bàn Non P'răčǎo, district de Phonthong, Bàn Latseua, district de S'aysomboun, province de Čămpasăk, et Ban Louy, district de Souvănnăk'ili, province de Saravane, ceux de Ban Non P'răčǎo constituent un sanctuaire privilégié de traditions et de coutumes encore bien conservées, malgré un mode de vie distinct de leur pays

[23] Ils sont actuellement divisés en une petite dizaine de villages répartis dans la région de Mưang Phontthong.

[24] Voir Theraphan L. Thongkum & See Puengpa : 1980, ainsi que Schliesinger J. : 2000, p. 46-50




*Composition cartographique : Manithapone Mahaxay*

**Carte 2 : Migrations des Kătang**

d'origine et désormais loin de la haute montagne. Monsieur Gneuang (*Ñưang*) est considéré comme le doyen du village. Il est le maître du rituel dans toutes les cérémonies aux esprits comme le *Rapưp*, fête de commémoration des morts chez les Kătang. Monsieur Gneuang et ses villageois se souviennent de leur participation aux fêtes annuelles à Čămpasăk : la

cérémonie de l'ouverture de la fête des course de pirogues, la fête du Pimay avec le nettoyage du palais des génies Mahesak et l'expulsion des malheurs etc., alors que ceux de Ban Latseua, qui se trouvent au pied de la montagne de Kanghưan, se sont bouddhisés depuis une cinquantaine d'années tout en continuant parallèlement le rite du *Rapưp*. Ils sont d'avantage Laocisés. Car la vie à cheval entre la Thaïlande et le Laos, de part et d'autre du Mêkhong, les entraîne à s'orienter vers une plus grande adaptation à la société moderne. Ceux de Ban Louy, qui se trouvent sur le bord de la Nationale 13 dans le district de Souvănnăk'ili contemplent la nécessité d'un avenir lao de bon gré car toute communication sociale et économique se fait pour eux en langue lao, ce qui favorise leur adaptation sociale. Quand nous leur avons posé des questions sur le Bouddha de cristal ils savaient tous de quoi il s'agissait mais ils étaient si loin de l'endroit et encore si traumatisés par les problèmes politiques de l'époque française que la tradition du Bouddha leur avait quelque peu échappé. Il faut reconnaître que dans le contexte actuel ce peuple subit avec un certain bonheur les conséquences de la modernisation.

Dans notre histoire, nous avons laissé le P'răkêo Phalưk au moment où il faisait son entrée à Bangkok. Un ouvrage thaï : *Statues de Bouddha dans le Palais Royal* [25] en fait la présentation, enrichie d'une iconographie précise et relate son histoire, que je reproduis presque *in extenso* tant elle apporte d'informations sur le dernier avatar de la statue disparue de Čămpasăk :

> « Phrabousayarattanachakapanpimlamanimai (nom actuel du P'ăkêo Phalưk à Bangkok)

[25] Suksavath Suriya 1992 (2535) : *Phraputharup thi ma nai Phraborommaharasawang ( Les statues du Bouddha dans le Palais Royal),* Bangkok : Amarin Press,.

Art : Style Lanna d'époque tardive, environ 20è siècle de l'ère Bouddhique.
Dimensions : Largeur à la base 19 cm, Hauteur du corps (en position assise) 31,80cm, de la base jusqu'à la flamme 51.80 cm
Matière : Cristal blanc pur
Emplacement actuel : A l'intérieur de la salle d'honneur Amphornsathan du Palais de Dusit (Ancien emplacement : dans l'oratoire à l'intérieur de l'enceinte du Palais Royal).
Traits physiques du Bouddha :
Le Phrabousayarattanachakapanpimlamanimai est une statue de Bouddha en cristal blanc pur appelé par les tailleurs de pierre « rosée de diamant » ou « *boutsa* d'eau pure », à la texture sans défaut, et un morceau de grosse taille. Cette statue est assise en position de méditation *vipassana*, et plus précisément en *thayanamouthra* (Dhyana mudra), posant dans son giron le dos de la main droite sur la paume de celle de gauche.

Le Phrabousayarattanachakapanpimlamanimai présente avec un visage oval, le front assez étroit, les sourcils arqués, les yeux baissés, le nez fort, les lèvres étroites, le menton proéminent et un grain *ounnalom* au milieu du front. Il a aussi les oreilles longues mais celle de droite est un peu endommagée. La tête est ornée de cheveux d'or incrustés de petits cristaux. La surface de son chignon et de la flamme pointue qui le prolonge est rehaussée de pierres précieuses. Les épaules sont larges mais la taille est fine, il porte une tunique de bonze laissant l'épaule droite découverte alors que la tunique de bonze sans pli couvre en diagonale de l'épaule gauche jusqu'au ventre. En bas du ventre apparaît une double bordure d'*antavasok*. La statue est posée sur un socle d'or orné d'un *naowarat* (« neuf espèces de pierres précieuses ») composé de trois rangées de pétales de lotus avec des pistils de lotus décorés par-dessus, jusqu'à la plaque fixée derrière le socle où sont inscrits le nom du Bouddha, l'endroit d'origine de la statue et sa date d'arrivée au Palais.

Histoire
N'apparaissent nulle part, ni le nom de l'artisan qui a sculpté le Bouddha ni sa date de fabrication. En effet, cette statue a été emmenée pour l'écarter des dangers de la grotte de S'ompôi

Nañon, province et ville de Čămpassăk, sur la rive gauche du Mêkhong. Son altesse Royale Damrong Rajanuphap pensait qu'elle devrait être la même statue que celle mentionnée dans les Annales du Yonok ; cette statue de Bouddha sur l'ordre d'un Arahand qui avait obtenu un grand morceau de cristal pur du Chanththévabouth avait été commandée à Phra Vissanoukam. Quand cette statue fut complètement terminée on y mit quatre reliques : du front, du sternum, de la bouche et du chignon du Bouddha. Cette statue fut pendant longtemps à Lavo jusqu'au moment où Kasisuthep fonda la ville de Haripunchay et demanda à Chammathévi, la fille du roi de Lavo, de venir régner sur la ville de Haripunchay. La princesse Chammathévi demanda la statue de cristal et l'invita à s'établir dans la ville de Haripunchay où elle resta jusqu'au règne du roi Tilokaraj. En l'an 2011 EB, elle a été invitée à Chiengmai, en même temps que le Bouddha d'émeraude. Cette statue est restée à Chiengmai pendant 84 ans. Le roi S'ais'etha l'invita à Ļouang P'răbang en l'an 2095 EB avec le Bouddha d'émeraude.
Ensuite en l'an 2107 EB, le roi Hongsavadi Bourennyong devint puissant dans le pays de P'oukam. Le roi S'ais'etha pensa que l'emplacement de la ville de Ļouang P'răbang était trop difficile à défendre contre des forces ennemies. Il décida de déplacer la capitale à Vieng Čăn. Lorsque le roi S'ais'etha était parti pour Vieng Čăn, il avait ordonné de n'inviter que la statue du Bouddha d'émeraude mais pas la statue du Bouddha de cristal. Il est possible qu'en ce temps là, la ville étant déjà en état d'urgence, quelqu'un ait pu s'enfuir avec la statue et la cacher dans une grotte de la montagne de Sompôi Nañon où elle était restée moins de cent ans.

Selon la légende, vers la fin de la période d'Ayuthaya, deux chasseurs nommés Thưng et Thưang partis chasser dans la forêt, avaient trouvé la statue du Bouddha de cristal dans une grotte. Les deux chasseurs savaient qu'elle était magique et précieuse et qu'elle était la statue d'un dieu. Ils lui présentèrent des offrandes en lui demandant de favoriser leur chasse. Plus tard, de peur que quelqu'un ne volât la statue car elle était trop isolée, ils se sont décidés à inviter la statue à venir chez eux. Ils se préparèrent à la transporter en l'attachant et la suspendant à la corde de leur

**Fig 6 : Le Bouddha de cristal du palais Dusit**

In *op. cit.* p. 47, n. 24

arbalète. Pendant le voyage, sur le chemin du retour, le lobe de l'oreille droite heurta l'arbalète et se brisa. De ce jour, Thưng et Thưang avaient gardé la statue à la maison. Pensant, chaque fois

qu'ils avaient tué du gibier à la chasse, que c'était grâce à elle, les deux chasseurs faisaient constamment sur la statue une marque rouge en hommage.

A l'époque où Thonburi devint la capitale du royaume de Siam, S'ayăkouman, prince de Čămpasăk, avait appris par les marchands qui allaient de village en village pour acheter les peaux et les cornes des bêtes sauvages, que les chasseurs Thưng et Theuang possédaient un Bouddha magique en cristal. Le prince S'ayăkouman ordonna qu'on allât dire aux chasseurs Thưng et Thưang que cette statue était un objet sacré et qu'il construirait un temple pour lui rendre un culte dans la ville de Čămpasăk. La nouvelle de la possession du Bouddha de cristal par le roi de Čămpasăk n'était pas parvenue jusqu'à la Cour de Thonburi. Ainsi lorsque l'armée siamoise qui avait pour but d'assiéger le royaume de Sisattanak-nahout parvint dans la ville de Čămpasăk, elle s'empara seulement du Bouddha d'émeraude, l'existence du Bouddha de cristal leur étant inconnue (les habitants du royaume de Čămpasăk n'avaient soufflé mot de son existence et l'avaient caché dans un endroit exempt de toute possibilité de la trouver).

Après la mort du prince S'ayăkouman, Čăo Na lui succéda sur le trône de Čămpasăk, à peu près à l'époque du règne de Phuthayotfachulalokmaharaj (Rama 1er) de la dynastie de Ratanakosin. Il ordonna qu'on déplaçât le royaume de Čămpasăk sur la rive gauche du Mêkhong et fit construire un temple à l'emplacement de la nouvelle cité. Mais la nouvelle n'était toujours pas arrivée jusqu'à Bangkok et ce, pendant tout le 1er règne. Quand Čăo Na mourut pendant le 2e Règne, le roi Phuthaleutlanaphalai avait chargé un Khà Ḷouang d'aller assister à ses funérailles en l'année du Bélier, troisième année de la décade, année 2354 EB. Quand le Khà Ḷouang eut vu le Bouddha de cristal, il expliqua aux nobles de Čămpasăk que cette statue de Bouddha ne devait pas rester à Čămpasăk, une ville frontalière qui avait déjà subi le pillage des bandits. Si un tel malheur se reproduisait, le Bouddha magique risquait d'être perdu pour toujours. Les ministres de Čămpasăk furent d'accord pour remettre cette statue à sa majesté Phuthaleutlanaphalai. Le roi Phuthaleut-lanaphalai ordonna au Khà Ḷouang d'escorter le P'răkêo Phalik et d'organiser des célébrations dans les villes traversées jusqu'à la grande capitale.

Quand les célébrations de Bangkok furent terminées, le Bouddha fut transféré à la salle de réunion des corps de métier, à côté du trône Chakkaphanpiman. Le roi donna ordre aux artisans de trouver du cristal de même qualité pour réparer la partie de l'oreille endommagée. Quand l'oreille fut achevée, le roi ordonna de polir la statue et de mouler un socle doré décoré sur tout son pourtour de pétales de lotus…

Quand le roi fut satisfait du moulage en cire du socle, il ordonna aux artisans de se mettre au coulage du bronze et de le nettoyer avant de l'envelopper de feuilles d'or. Car le roi trouvait que la pureté du cristal allait bien avec la décoration en or. Mais des boucles de cheveux, à la flèche de la flamme, juraient un peu avec la forme de la statue, le roi ordonna alors qu'on les couvre avec des feuilles d'or avec des grains de diamants, devant et derrière, ainsi que les pétales à la base de la flamme. Quand le recouvrement d'or des boucles de la flamme fut terminé, les orfèvres essayèrent de l'ajuster et ils constatèrent que vues de face, ces décorations apparaissaient à côté du front comme des nids d'abeilles. Le front devenait jaune foncé, moins joli que la couleur réelle de la statue. Le roi ordonna de rassembler des artisans plus expérimentés pour résoudre le problème. Ils décidèrent de le recouvrir d'une première couche en feuille d'argent en en polissant la surface à la perfection avant de recouvrir celle-ci à son tour avec de l'or. Il en ressortait une couleur du front d'un blanc limpide comme celle de la statue.

Ensuite, il a été ordonné de mettre des petits Phasouvan-nakaran dans la cellule du haut du Phachoulathat, laquelle contenait des cendres de Bouddha pour être un objet du patrimoine sacré, d'utiliser deux grains d'or aussi gros que le creux de l'œil, peints en noir et blanc comme était couleur origine des cavités des yeux et de les appliquer bien dans les creux. Car à l'origine les yeux n'étaient que des creux peints en noir et blanc pas de teint fixe comme le teint de Yarajavadi. En plus il a été ordonné aux orfèvres de fabriquer cinq étages. Le premier étage égale à l'entrejambe peint et orné de diamants et des feuilles de banians de verres suspendues. Lorsque tout fut fait, le Bouddha de cristal fut invité à s'établir dans la salle du Bouddha Sulalaipiman qui se situe à l'est (bouloptith) du vaste trône *taksin*, où il fut l'objet

de bénédictions (d'aspersions ?) pendant deux jours. Le roi ordonna ensuite que la salle dédiée au Bouddha Sulalaipiman fut décorée de verrerie de bonne qualité importée de l'étranger.

Sous le règne de Rama IV, le souverain, (Phabad Somdeth Phachomkaotiaoyuhua) affirmait que ce Bouddha de cristal, que le roi Pha Phouthaleuthlanaphalai avait récupéré du Royaume de Čămpasăk et qui était placé dans une salle dédiée aux statues bouddhiques, n'était pas assez bien paré : les pierres précieuses qui l'ornaient ne le mettaient pas vraiment en valeur. Le roi était dévoré par une irrésistible envie de l'embellir davantage. Il ordonna donc aux artisans de le parer avec des pierres précieuses, en grand nombre, de plus grande taille et de plus grande valeur, de lui adjoindre des parasols au centre, à droite et à gauche . Le mercredi du 7è mois de la lune croissante (15 Juin 2404 EB.), considéré comme un jour saint (*wăn p'ră*) chez les moines bouddhistes, on organisa une cérémonie d'aspersion (bénédiction) de la statue à l'intérieur du temple Phasirattanasadsadaram. Le lende main, la statue prit le nom de *Phrabousayarattana-chakapanpimlamanimai*. On célébra non seulement le Bouddha de Cristal mais aussi le roi Phouthaleutlanaphalai, l'ancien possesseur du Bouddha. On loua également les bienfaits du Bouddha pendant 3 jours et on demanda aux nobles du royaume de mettre devant le temple une table sur laquelle seraient posées des offrandes. Chaque jour, on venait changer l'ornement de la table.

A propos du Bouddha de Cristal et de sa texture, le roi avait dit :

« Cette statue de Bouddha est en cristal blanc d'une pureté première et unique, d'une beauté extraordinaire que les orfèvres appellent 'goutte d'eau pure ou diamant blanc'. Sa beauté égale celle des autres statues existant par ailleurs, car elle a été exécutée par les meilleurs artisans. Même si on voulait l'examiner plus en détail au compas, il serait très difficile d'observer quelque dysharmonie au niveau du cristal ou d'en faire honnêtement une critique quelconque. Seul un bout de l'oreille droite est un peu endommagé et a été réparé impeccablement par du cristal ne laissant apparaître aucune trace de collage. Le cristal est tellement pur et transparent qu'on peut

voir à travers de la face au dos et réciproquement. Du chignon jusqu'aux cheveux, apparaît un boucle comme celui des fils de coton qui est un point essentiel pour assurer à l'observateur qu'il s'agit bien de vrai cristal et non du verre utilisé pour fabriquer des miroirs. Dans la partie de dessous du Bouddha, on peut remarquer une petite fêlure qui est imperceptible à tout visiteur étant donné que la partie en cristal n'en est pas atteinte et que la statue est posée sur un coussin qui camoufle toute imperfection. Cette statue de cristal est magnifique et unique au monde. La qualité du cristal est bien supérieure à celle employée jadis par les Chinois et les habitants de l'île de Srilanka pour faire les verres des lunettes ou des statuettes de Bouddha. Et, si on devait lui comparer ces autres objets de qualité médiocre, ils deviendraient visiblement tous ternes…
Cette statue de cristal est un objet d'une beauté et d'une pureté extraordinaire qui n'a pas son pareil. Ce n'est pas une déesse ni une poupée, elle représente le Bouddha : sa gestuelle est conforme à la caractéristique bouddhique, la statue étant en position de méditation *thayanamuthra* (Dhyana mudra ), posant dans son giron le dos de la main droite sur la paume de celle de gauche ».

Les observations faites par la personne qui a rédigé cette notice et qui a entretenu la statue durant plus de 50 ans se terminent en ces termes :

« En raison de son attachement pour ce Bouddha de cristal, le roi Chomkao (Rama IV) ordonna de construire devant la façade du Palais une chapelle réservée au Bouddha de Cristal. Les piliers et le mur sont en pierre. Les portes et les fenêtres sont ornées de perles. Le sol est couvert d'un matelas d'argent. Le Bouddha était installé sur un trône en or incrusté de pierres précieuses dont la base est d'ivoire. Sous Rama V, dans l'année 2416 EB, an RAKA, Sa Majesté Chulachomkao fit poser des bornes autour de la chapelle conformément au règlement bouddhique. Quand la cérémonie d'intronisation fût terminée, l'intérieur du temple devint un lieu de cérémonies bouddhiques. »
« Dans l'histoire royale du 4e règne, il a été noté que vers la fin de son règne, à l'aube du 28 Septembre 2411 EB, Sa Suprême Majesté Chomkao avait offert une grosse bague en diamant de 100

> *xang* (120 grammes) au Bouddha de Cristal. Dans la chronique royale, on écrivit qu'il avait donné l'ordre à la princesse Sommawadi (Komluang Somratanasiris'et) d'aller présenter à sa place ses adieux, avec des bougies et de l'encens, au Bouddha d'émeraude et à Pha Borommathi et d'offrir au Bouddha de Cristal un coffret pour y placer sa bague de diamant et une chaîne. A quelques jours de là, le roi mourût (le 1er Octobre 2411EB). Par la suite, au cours du 5e règne, Sa Suprême Majesté Chulachomkao donna l'autorisation d'inviter le Bouddha de Cristal à siéger sur le trône Amphornsathan au Palais de Dusit. Après sa mort, on pria la statue de retourner encore une fois au temple Phoutaratanasathan. Depuis le règne de Phapraminthone Mahaphoumipon Adulyadeth (Rama IX), le Bouddha Phothaboutayaratanachakaphandimon-manimai siège sur le trône Amphornsathan du Palais de Dusit. »

Cette longue citation nous permet, tout en l'identifiant, de reconstituer la trajectoire du Bouddha de cristal en Thaïlande. Sur son origine, il n'y a guère de variation avec la chronique lao officielle recueillie sur les ordres de Čǎo K'ăm Soūk à la demande de Bangkok (Archaimbault op.cit.). L'une et l'autre s'emploient à justifier le déplacement du P'ră Kêo d'une principauté vassale marginale vers la Cour de Bangkok. Or, par une sorte de lapsus révélateur dans cette tradition historique, la découverte et l'arrivée du Bouddha à Čămpasăk ne sont plus situés sous S'oi Sisămoŭt, roi indépendant, mais sous le règne de son fils S'ayăkouman qui dût accepter la tutelle de Bangkok dans la dernière partie de son règne. Un autre lapsus – royal peut-être celui-ci – a retenu la trace d'une réparation du lobe de l'oreille droite alors que, l'iconographie reproduite dans ce livre et ailleurs le prouve, il est toujours manquant. En ce qui concerne l'endroit de fabrication de ce Bouddha dans la ville de Haripunchay et l'hypothèse du prince Damrong que le roi S'ais'etha l'aurait transporté de Chiengmai à Ḷouang P'răbang en même temps que le P'răkêo, Bouddha d'émeraude, il faut noter que l'histoire lao n'a mentionné ce fait nulle part. Les seuls Bouddhas emmenés de Chiengmai à Ḷouang P'răbang ont été le Bouddha

d'émeraude et le P’ră S’êkkham, deux statues en tout et pour tout, donc le P’răkêo Phălưk n'y était pas.
L’histoire devient limpide quand la version siamoise reproduite dans le livre *Les statues du Bouddha dans le Palais Royal* précise la provenance de la statue de bouddha nommée Phothaboutayaratanachakaphandimonmanimai, en particulier ses mensurations et la nature du cristal ainsi que la cassure du lobe de l'oreille droite déjà signalé par la version de Ch. Archaimbault. Le Bouddha exposé dans le Palais de Dusit sur le trône Amphornsathan est bien le palladium perdu de Čămpasăk. Il est évident que la mort de P’răvis’ayarat causait déjà une grande tristesse à la population du royaume. Il est encore plus vrai que la mort subite de Chao Nou, le vice-roi, au cours de ces funérailles, a dû augmenter son malheur et sa tristesse. Désespérés et abattus par cet événement qui frappait le royaume, les officiels de la Cour ne prêtèrent plus guère attention au secret qui avait été si bien gardé pendant plus d'un siècle à propos du P’răkêo Phalưk.

C’est alors que le Khà Ḷouang, envoyé par la Cour de Thonburi, profitant de ce désarroi, put jouer le renard de la fable de La Fontaine auprès de la Cour de Čămpasăk en deuil et réquisitionner ce palladium sans rencontrer aucune résistance de la part des ministres et des fonctionnaires de Čămpasăk. Cette naïveté des Lao leur fit perdre à jamais le P’rakêo Phalưkmok Curieusement et en dépit d’une histoire mouvementée, le Bouddha de cristal ou le P’răkêo Phalưkmok est également resté le palladium du pays lao de Čămpasăk. Il l’est resté dans le coeur de la population lao et notamment dans celui des habitants de 25 villages de la région de Mưang Vapi, province de Saravane. Mais il est devenu aussi en quelque sorte un palladium secret de la dynastie Ratanakosin, comme en témoigne l’engouement de Rama IV, le pieux Mongkut, pour cette effigie de cristal

jusque sur son lit de mort. La plupart des Thaï, néanmoins, ignorent l'existence de ce deuxième palladium du fait qu'il n'a jamais été exposé publiquement comme le Bouddha d'émeraude. Chez les Lao, la tradition rituelle dont il faisait partie a continué à se pratiquer jusqu'à vers la fin du 20e siècle c'est-à-dire pendant toute l'époque du prince Boŭn Oŭm, et la présence-absence du palladium disparu, remplacé par une statuette en cristal, continuait à prendre part aux rites.

La statue elle même est toujours une œuvre d'art et un trésor de valeur inestimable – même si elle n'est plus vénérée comme auparavant et en dépit du fait qu'aucun autre bouddhiste de par le monde n'a jamais pu connaître son existence en dehors des Lao, des Kătang des 25 villages de Mưang Vapi et des « Khà P'rakêo » de Čămpasăk. Ce Bouddha, de toute évidence, n'a rien perdu de sa stature de palladium national ni du rôle de protecteur bouddhique qu'il avait à Čămpasăk.

**Fig. 7 : Khambone Thirapouth remet une photo du Bouddha de Cristal au responsable du bureau de la Culture de Murang Vapi.**

## Bibliographie


Archaimbault, Charles 1961 : « L'histoire de Campasak » dans *Journal Asiatique*, Tome CCXLIX , 4.

1971: *The New Year Ceremony At Basak (South Laos) With an Afterword by Prince Boun Oum*, Abridged translation by Simone B. Boas (et texte intégral en français), Data Paper n°78, Cornell University : Southeast Asia Program, Department of Asian Studies, Cornell University.

1972 : *La course de pirogues au Laos : un complexe culturel*, Artibus Asiae, Ascona.

Schliesinger, Joachim 2000 : *Ethnic Groups of Thailand Non-Tai-Speaking Peoples*, Bangkok, White Lotus.

Suriyavuni Suksawasdi : 1992 (2535) *Phraputharup thi ma nai Phraborommaharasawang ( Les statues du Bouddha dans le Palais Royal),* Bangkok : Amarin Press,.

Theraphan L. Thongkum & See Puengpa: *A Bruu-Thai-English Dictionnary*, Bangkok : Indigenous Languages of Thailand Research Project, Department of Linguistics, Faculty of Arts, Chulalongkorn University, 1980.

Vargyas Gabor : *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du centre indochinois*, Les Cahiers de Péninsule n°5, Paris : Etudes Orientales/ Olizane, 2000.

# 2. Introduction aux Grands-Tambours de monastères à Ḷouang P'răbang

Mani-Samouth M.P. Rattana Koumphon

Université Nationale du Laos

Dans l'enceinte du monastère bouddhique à Ḷouang P'rabang, le Grand-Tambour (*Kong Ḷouang*) tient une place importante. Un espace particulier lui est réservé, le *Ho kong* « Palais du Tambour ». Il est en général accompagné de deux gongs et d'une paire de cymbales. Cet ensemble possède un personnel de novices instrumentistes permanent jouant un répertoire précis, conformément au calendrier lunaire[26]. Par rapport à certaines régions du Laos, le jeu rituel de cet ensemble est particulièrement riche dans l'ancienne capitale royale de Ḷouang P'răbang, que des générations de dévots mécènes ont dotée de nombreux monastères. Malgré son originalité, cet ensemble n'a guère retenu l'attention des chercheurs, hormis un article écrit sur un aspect de ce sujet par Charles Archaimbault[27].

---

[26] Voir plus bas, 2. Le jeu des Grand-Tambours à Ḷouang P'rabang .

[27] Charles Archaimbault, « Les Tambours de pagodes », *France-Asie* n° 118-119, 1956, pp. 868-887. N.d.E .: Ce n'est pas une enquête de terrain mais une description tirée d'un vieux manuscrit trouvé à Ḷouang P'rabang qu'il présente ainsi : «Ce manuscrit nous fut donné par Chan Si Sup'an…à qui il avait été légué par son père. La Bibliothèque Royale a fait exécuter une copie de ce texte. Selon nos informateurs tous les rites relatés ont disparu…depuis une quinzaine d'années.» Ce manuscrit existe

Notre propre recherche nous a inclinée à situer le Grand-Tambour lao dans un contexte bouddhique théravadin. Cependant, malgré les fonctions qu'il remplit de nos jours dans la liturgie théravadine officialisée depuis la fin du XIV[e] siècle, le Grand-Tambour n'en constitue pas moins un « réceptacle » des courants culturels et religieux septentrionaux, d'ordre chamanique ou lamaïque.

Dans cet article, nous illustrons cet aspect particulier par l'étude des symboles et des fonctions attachées aux caractéristiques physiques, en comparant les faits proprement lao avec ce qui se passe dans deux milieux voisins relevant du même groupe linguistique des Tăi occidentaux.

## 1.Le *Ho kong* de Ḷouang P'răbang

En lao *Ho kong* signifie littéralement « palais du tambour ». Le terme *Ho* (palais-sanctuaire) met d'emblée l'accent sur le caractère sacré de l'édifice qui abrite ce tambour appelé Grand-Tambour (*kong ḷouang*). Il s'agit d'un petit pavillon en bois ou en stuc, recouvert de tuiles, d'une hauteur variable. Dans l'enceinte du monastère bouddhique, il est parallèle au *aham* (ex. : Văt S'ieng T'ong, Văt Maï) ou bien il lui est perpendiculaire (ex. : Văt Sieng Mouan, Văt That Ḷouang). L Dans certaines régions du Nord Laos, on le trouve à l'extérieur de l'enceinte monastique. Le Grand-Tambour semble être le seul instrument de la liturgie bouddhique à bénéficier d'un édifice qui lui est propre.

Selon un ancien manuscrit de la Bibliothèque royale de Ḷouang P'răbang, mentionné par Louis Finot (1917), la cloche (*kădĭng*) et le gong (*k'ong*) bénéficieraient également d'un édifice spécial. Nous avons pu constater deux cas à

---

encore peut-être dans les documents recueillis après sa disparition chez l'auteur.

propos de la cloche, en revanche, aucun exemple n'a été observé de nos jours, en ce qui concerne le gong.

*Ho Kong* (Palais du tambour) de Văt S'ieng T'ong

*Ho kading* (Palais de la Cloche) de Vat Choumkhong

**Fig. 8. Palais du tambour et Palais de la cloche**

## 2. Le jeu des Grands-Tambours à Ḷouang P'răbang

En lao, en lư et en tăi nư (nưa), le Grand-Tambour est appelé *kong ḷouang* ou *kong ḷông* (littéralement: *kong* «tambour» et *ḷouang* ou *ḷông* « grand », dans le sens d'« important »). En *kam mưang* (youan/ñouan) du Lanna, il est appelé soit *kong kêo oun mưang* (littéralement: *kong* « tambour », *kêo* « joyau », *oun* « réchauffer, conforter », *mưang* « cité, état »), soit *kong bous'a* (littéralement: *kong* « tambour », *bous'a* « offrande, culte »). Ces données comparatives soulignent l'importance de cet instrument de musique au sein de la culture lao traditionnelle de par son nom (« Grand-Tambour ») et ses différents rôles (« tambour précieux qui conforte la cité », « tambour de prière »).

A Ḷouang P'răbang, le rite le plus commun au cours duquel on joue du Grand-Tambour est celui communément appelé *ti kong* (*ti* « frapper », *kong* « tambour »). Sur la base du calendrier lunaire, il est pratiqué la veille et le jour même du *văn sĭn* (littéralement *văn* « jour », *sĭn*, du pâli *sila* « mérite, saint »). Ces jours-là, c'est-à-dire les septième *(čĕt khăm* [28]) et huitième (*pêt khăm*) jours et les quatorzième (*sĭp si khăm*) et quinzième (*sĭp hà khăm*) jours de la lune croissante (*dưan khưn)* et décroissante (*dưan hêm*), il appelle le fidèle à pratiquer davantage les préceptes de la doctrine bouddhique, à quatre heures du matin et de l'après-midi. Le Grand-Tambour est accompagné traditionnellement de deux gongs et d'une paire de cymbales. Ce sont les bonzes et les novices de la pagode qui jouent des trois instruments précités, dans l'ordre suivant: cymbales, tambour, gongs, trois fois (*sam hout*) de suite. Chez les Lư et les Ñouan, le Grand-Tambour est accompagné par une batterie d'au moins deux petits tambours et de trois à cinq gongs pour les premiers, et de

[28] *K'ăm*: nuit. Les Lao comptent les « jours » en « nuits », en raison du calendrier lunaire.

trois petits tambours et également de trois à cinq gongs pour les seconds. Ces instruments sont joués sur un rythme martial, utilisant deux maillets de taille différente (*ti lay*). Čǎo Sayavong nous indique à ce sujet qu'autrefois, avant de jouer du Grand-Tambour, le novice devait pratiquer des exercices martiaux. A d'autres occasions comme la fête de Makhăbousa (célébration de l'offrande du troisième mois en janvier février), c'est l'occasion pour la communauté religieuse bouddhique de se rassembler (l'introduction de cette fête au Laos dans un souci d'uniformisation religieuse, est relativement récente, ainsi que celle de Vĭsakhabousa). Pour la fête de Vĭsăkhabousa (célébration de la naissance, de l'illumination et de la mort du Bouddha) en avril mai, pour l'ordination d'un bonze (*bouat ṇak*) ou pour la fête de Măharat de décembre à mars par exemple, ce rite de *ti kong* employant les trois instruments, est également pratiqué. Ils sont joués de la même façon que lors du *văn sĭn*.

## 3. Caractères physiques des grands tambours en milieu lao et lu

*En milieu lao*

De façon générale, chez les Lao le Grand-Tambour est en bois et recouvert par une peau de bœuf sur les deux faces. La caisse de résonance est parfois laquée en noir ou en rouge et décorée de motifs dorés au pochoir[29]. Il semblerait que le mode de suspension par le milieu de la caisse à une traverse ou à une poutre transversale du *Ho kong* soit celui qui prévaut dans le Nord Laos. A partir de la Plaine de Vientiane, le

[29]A Văt Mano, le Grand-Tambour possède une caisse en bois laqué en rouge, décorée de motifs représentant des fleurs ou des soleils dorés au pochoir. On retrouve ce même motif sur le centre du plateau, sur chaque face du Grand-Tambour.

Grand-Tambour repose généralement sur un trépied croisé en bois. Néanmoins, certaines pagodes de Ḷouang P’răbang dérogent à la tradition, comme par exemple le monastère de S’ieng Mouan.

*En milieu lư*

Le Grand-Tambour du monastère de Bàn Na Yang présente les caractéristiques suivantes: la caisse en bois monoxyle, est plus allongée que celle des grands tambours lao. Les deux faces sont recouvertes de peau fixée par une rangée de chevilles en bois, et cerclée de chaque côté par un cerceau de rotin tressé. Il est suspendu par son milieu à une poutre transversale. A son côté se trouve un petit tambour en bois brut également qui n'est recouvert que sur une seule face de peau fixée par une rangée de chevilles en bois et cerclée par un cerceau de rotin tressé. Le Grand-Tambour du monastère de Bàn Vieng Kêo présente les mêmes caractéristiques que le précédent, mais il est quant à lui accompagné de deux tambours, un moyen et un petit, tous deux recouverts, sur une seule face, d'une peau fixée par des chevilles en bois. Selon M. Nay Lao, jusqu’à cinq petits tambours peuvent accompagner le Grand-Tambour lư.

L'observation du Grand-Tambour dans les différents monastères de Ḷouang P’răbang amène diverses remarques au niveau de la morphologie et du mode de tension de la peau. D’un point de vue morphologique, on peut distinguer deux types de Grands-Tambours selon que la peau est tendue par des chevilles en bois ou qu’elle est tendue par des cordes. Dans ce dernier cas on se rapproche de la forme des tambours à usage profane. Ajoutons que le mode de fixation le plus répandu dans la région de Ḷouang P’răbang est la suspension.

## 4. Rites de construction et de consécration du Grand-Tambour

Les rites de construction et de consécration du Grand-Tambour comprennent les étapes suivantes : 1. le choix du moment de fabrication ; 2. le choix du bois utilisé pour la construction ; 3. les formules de mesures auspicieuses ; 4. l'introduction d'objets dans la caisse de résonnance et 5. les rites de consécration.

1. Choix du moment de fabrication

*En milieu lao*

Selon le manuscrit traduit par Ch. Archaimbault (1956 : 869), tous les mois du calendrier lunaire sont fastes[30], à l'exception

**Fig. 9. Tambour de Ban Vieng Kêo, accompagné de deux petits tambours**

du troisième, cinquième et septième mois. Ce manuscrit justifie les usages ou prohibitions de la manière suivante :

[30] La détermination des moments fastes ou néfastes concerne l'ensemble des activités traditionnelles des Lao. Voir par exemple, pour les rites de construction des maisons, P. et S. Clément, *L'habitation lao dans les régions de Vientiane et de Ḷouang P'răbang*, thèse de doctorat de 3e cycle, 1975, EPHE, publiée en1990, comme Clément -Charpentier, S. et Clément, P. *L'habitation lao dans les régions de Vientiane et de Louang Prabang*, Paris, Peeers (Asie et Monde Insulindien 18 & 21).

.

« Le premier mois est faste. Frappez un tambour qui a été fabriqué en ce mois et les gens du village vivront dans la paix.

« Si on frappe un tambour fabriqué au troisième mois, l'incendie éclatera dans le village »

« Le deuxième mois est faste. Frappez un tambour qui a été fabriqué en ce mois et tous vos ennemis seront vaincus.

1. Grand-Tambour de Bàn Vieng Kêo : fixation à chevilles en bois.

2. Grand-Tambour de Murang Hongsa : fixation à cordes tendues.

**Fig. 10 Modes de fixation du Grand-Tambour**

« Si on frappe un tambour fabriqué au quatrième mois, les richesses afflueront.

« Frapper un tambour fabriqué au cinquième mois attirerait un châtiment de la part des notables.

« Frappez un tambour fabriqué au sixième mois et vous aurez des enfants remarquables, une épouse dévouée.

« Le septième mois est néfaste.

« Un tambour fabriqué au huitième mois procurera des troupeaux de bœufs et de buffles.

« Un tambour fabriqué durant le neuvième mois fera affluer toutes les richesses…[31] »

*En milieu lu*

Selon M. Nay Lao, les quatrième, cinquième et neuvième mois des années bissextiles sont favorables.

Les sixième et dixième mois sont néfastes.

Les deuxième, quatrième, huitième et onzième mois sont prospères.

Les jours pairs sont bons, les jours impairs sont mauvais.

## 2. Le choix du bois utilisé pour la construction du Grand-Tambour

--Rites présidant à l'abattage de l'arbre

[31] Pour tous ces mois concernant la construction des tambours, il est intéressant de noter que les valeurs attribuées fastes ou néfastes correspondent à ceux de la construction de la maison, à l'exception du huitième mois qui est faste pour cette dernière (Cf. Pierre et Sophie Clément, *ibid.* p. 577).

Selon M. Pheng, il existe un rituel lao présidant à l'abattage de l'arbre destiné à construire le Grand-Tambour[32]:

> « Avant de couper l'arbre destiné à construire le tambour, il faut aller dormir une nuit au pied de l'arbre choisi. On dépose au pied de l'arbre deux vans[33] d'offrande s. Chaque van contient six plaquettes de feuilles de bétel (*tab phou*), six morceaux de noix d'arec (*kham mak*) et deux bougies. On demande à l'esprit de l'arbre la permission de le couper. Si dans la nuit personne n'a fait de mauvais rêve ou bien si aucun incident n'est survenu, alors on peut abattre l'arbre. »

En effet, le matériau principal destiné à fabriquer le tambour, représente lui-même une entité à part entière à qui il convient d'effectuer ces rites avant de se l'approprier.

--Choix de la variété de bois

*En milieu lao*

On choisit de préférence un bois dur[34] pour fabriquer le Grand-Tambour, comme l'illustre la légende suivante recueillie auprès du Vénérable Supérieur de Văt Aham :

> « Dans les rizières le *thong* ; pour le tambour, le manguier[35] »

> « Un jour le souverain d'un royaume fabriqua un tambour puis l'accrocha. Il alla ensuite se cacher sous un *maï mouang*

---

[32] Notons qu'on retrouve ce même rituel lors de l'abattage des arbres destinés à la construction des maisons (cf. Pierre et Sophie Clément, *ibid*. p. 388).

[33] Cornet de feuilles de bananiers rempli de fleurs et d'une bougie. On l'offre aux personnages importants et aux esprits en témoignage de respect.

[34] Pierre et Sophie Clément indiquent également les espèces de bois non utilisées pour la construction des maisons, id. p. 589, notamment le *tôn thong* (n. bot. *Erythrina suberosa*).

[35] *Na mi thong kong maï mouang* : littéralement « dans les rizières, il y a l'arbre *thong* (n. bot. a) *Butea fondosa*; b) *Butea monosperma*; c) *Erythrina suberosa*), tambour [fait] en bois de *mouang* (n. bot. *Mangifera indica* L.) ».

(manguier) et un *tôn thong* (espèce de flamboyant) pour manger du *khanap ham* [36]. Le jour du *văn sĭn* venu, lorsqu'on joua du tambour, on entendit ceci : « *ham ham tiao muang kin khanap ham* » [*ham ham*[37], le roi mange du *khanap ham*]. Toute la population se moqua alors du roi. C'est pourquoi lorsqu'on fabrique un tambour, il ne faut jamais employer de bois de manguier ni de bois de flamboyant. Il faut prendre du bois dur comme le teck (*maï sak*[38]), l'ébène (*maï dou*[39]), le *maï so*[40], le *maï kha*[41]».

Par ailleurs, le texte traduit par Archaimbault (1956 : 868) indique :

« Prenez du bois de teck et le tambour aura la valeur d'un gemme. Prenez de l'ébène (*maï dou*) et le tambour sera aussi précieux qu'un diamant ».

Maha K'ămphoŭn Philavong (1967 : 113), quant à lui, mentionne que:

« La fabrication d'un tambour commence par la recherche du bois. Les anciens sont très attentifs dans leur choix, prenant un tronc sain sans nœud (*bo mi hou mi ta*[42]). Après l'avoir abattu, on ne le pose pas sur d'autres arbres. Une fois évidé, avant de le recouvrir de peau sur les deux faces, il faut le mesurer convenablement. »

*En milieu lư*

Selon M. Khanantou, les rites de construction du Grand-

---

[36] *Khanap ham* : *khanap* : mets enveloppé de feuilles de bananier, fixé entre deux bâtons de bambou et cuit à la braise ou à la vapeur; *ham* : balle de riz; *khanap ham*: mets fait à partir de la balle de riz.
[37] *ham ham* : onomatopée indiquant le son du tambour et rappelant par ailleurs, la balle de riz.
[38] *maï săk* : n. bot. *Tectona grandis*.
[39] *maï dou* : n. bot. *Pterocarpus macrocarpus*.
[40] *maï so* : n. bot. *Helicteres isora*.
[41] *maï kha* : n. bot. *Pahudia cochinchinensis*.
[42] *bo mi hou mi ta* : littéralement « sans oreilles ni yeux ».

Tambour lư interdisent également l'utilisation de bois de manguier et de flamboyant, car la guerre éclaterait dans le pays. Même les tambours de *lamvong*[43] ne peuvent être fabriqués de ces bois-là, car cela provoquerait des disputes entre les gens.

En conclusion, le choix se porte sur des bois durs et précieux comme le teck ou l'ébène. Le bois doit être sain et sans défauts. Les bois de manguier et de flamboyant sont non seulement inappropriés à la construction du Grand-Tambour, mais en plus semblent être porteurs de perturbations.

### 3. Les mesures auspicieuses du Grand-Tambour

Pour ce qui concerne les mesures de bon augure (*thưk sôk*[44]), selon le Vénérable Supérieur de Văt Mano, afin de déterminer les qualités du futur Grand-Tambour, il convient d'en mesurer la longueur à l'aide du poing (*kăm*), la circonférence à l'aide de la coudée (*sok*) et le diamètre des deux faces du tambour en empans (*khoup*). A chaque mesure, on récite une formule consacrée (*khouam sôk kong*[45]). On remarquera dans les deux exemples donnés ci-dessous que sur les sept mesures prescrites, une seule est néfaste, pronostiquant « l'anéantissement de la communauté bouddhique »[46]:

--Formule du Vénérable Supérieur de Văt Bàn Khoy :

*nưng si sôm suon*
[Un… couleur égayante à contempler]
*song houn mưang phôm*

---

[43] *Lamvong* : littéralement *lam* "chanter", *vong* "en cercle". C'est-à-dire la danse populaire.

[44] *Thuk sôk* : littéralement *thuk* "adapté à, conforme à"; *sôk* "canon, norme. Ici mesure harmonieuse".

[45] *Khouam sôk kong* : littéralement *khouam* "parole"; *sôk* "mesure harmonieuse"; *kong* "tambour".

[46] Les dimensions d'une maison se mesurent en coudées et font également l'objet de décomptes fastes ou néfastes (Cf. P. et S. Clément, id. p. 592).

[Deux…qui résonne jusqu'au Pays Céleste]
*sam sông you sang*
[Trois…purifié le lieu de construction]
*si mang sang kho*
[Quatre… détruite la communauté bouddhique]
*ha P'ôt'ĭsăt*
[Cinq… l'Illuminé]
*Hok văt P'ră Čăo*
[Six… monastère du Bouddha]
*čet tao khon hom*
[Sept… la population se rassemble]

--Formule de mesure auspicieuse mentionnée par Maha K'ămphoŭn Philavong (1967 : 113) :

*nưng nanthaphéli*
[Un…joyeux tambour]
*song srisôm soun*
[Deux…couleur égayante à contempler]
*sam houn mưang phom*
[Trois…qui atteint le Pays Céleste]
*si sôm you sang*
[Quatre…digne de vivre sur le lieu de construction]
*ha mang sangkho*
[Cinq…défaire la Communauté]
*Hok P'ôt'ĭsăt*
[Six…l'Illuminé]
*čet văt P'ră Čăo*
[Sept…monastère du Bouddha]

Un monastère qui possèderait un Grand-Tambour déterminé par la quatrième mesure d'après la première formule, ou la cinquième mesure selon la seconde formule, serait abandonné, ses religieux connaîtraient la discorde et la communauté se scinderait.

## 4. Calculs pour pronostiquer le Grand-Tambour

Ch. Archaimbault relève dans son texte deux systèmes de mesure du Grand-Tambour. Le premier système repose sur la mesure du diamètre et de la hauteur. Il écrit :

> « Un tambour qui a un diamètre de 3 *kam*[47] et une hauteur de 2 *kam* porte le nom de *S'aya Mangk'ala* « Victoire Bonheur ». Un tel tambour est bénéfique.
> « Si vous frappez un tambour qui a un diamètre de 4 *kam* et une hauteur de 4 *kam*, vous serez aimé du peuple …
> « Un tambour qui a un diamètre de 8 *kam* et une hauteur de 8 *kam* porte le nom de *Uttamo* (« Le Suprême »). Il est parfait ».

Par contre,

> « Un tambour qui a un diamètre de 7 *kam* est maléfique. Il attire les châtiments. Il en est de même d'un tambour qui a un diamètre de 1 *kam* et une longueur de 10 *kam*. Chaque fois qu'on le frappera, le châtiment surviendra ».

Toujours d'après les données d'Archaimbault, le second système de mesure respecte les prescriptions suivantes :

> « Mesurez à l'aide d'une baguette de bambou le diamètre du tambour, puis divisez la longueur obtenue en huit parties égales. Prenant une de ces divisions comme unité, mesurez la hauteur du ta mbour. Multipliez le chiffre obtenu par 3 et divisez ensuite par 8.
>
> « S'il reste un, ce tambour porte le nom de *Mangk'ala P'eri* ( Tambour du Bonheur).
>
> « S'il reste deux, ce tambour, est appelé *Vinat P'eri* (« Tambour de la Ruine »), il est maléfique.
>
> « S'il reste trois, ce tambour porte le nom de *S'aya P'eri* (« Tambour de la Victoire »), il est bénéfique.
>
> « S'il reste quatre, ce tambour est appelé *P'anyat P'eri* (« Tambour de la Maladie »), il est maléfique.
>
> « S'il reste cinq, c'est le Tambour de la Félicité, il est bénéfique.

---

[47] *kam* : unité de mesure correspondant au poing.

« S’il reste six, c'est le tambour de la Ruine, il est maléfique.

« S'il reste sept, c'est le Tambour de la Victoire.

« S'il 'y a pas de reste, ce tambour est maléfique, il porte le nom de *Morana P'eri* (« Tambour de la Mort »). »

## 4. Les objets introduits dans le Grand-Tambour

*En milieu lao*

Les objets introduits dans le Grand-Tambour sont les suivants: *nam tao, khong vay, khan ha, khan mak, bouri, k’atha*.

Après avoir trouvé le bois approprié, l'avoir évidé et déterminé les mesures de bon augure du tambour et avant d’en couvrir chaque extrémité de peau de bœuf, on y introduit des objets appelés appelés *khong haksa* [48] «objets protecteurs ». Ces derniers sont consignés dans la légende de Nang K’ăm Kong[49], recueillie auprès du Vénérable Supérieur de Văt Bàn Khoy, Sathou Phéng[50]:

---

[48] *Khong haksa*: littéralement *khong* « objet »; *haksa* « protéger, conserver ». C'est-à-dire les objets destinés à protéger le tambour.

[49] Nang K‘ăm Kong: littéralement *nang* « princesse »; *k‘ăm* « or »: c'était un préfixe des prénoms autrefois donné aux personnes issues de la noblesse et de l'aristocratie; *kong* « tambour ». C'est-à-dire la Princesse Or au Tambour (ou au Tambour d’or ? ).

[50] A son décès en 2003, c’est son petit-fils, Sathou Toui, qui est devenu le Vénérable Supérieur de Văt Bàn Khoy. Ce dernier a été initié à la magie traditionnelle par le Vénérable de Văt Bàn Na Sang. Il nous indique, qu’en plus du *k‘atha nok kolavik*, on introduit également dans le Grand tambour, le *k‘atha ka phưak* (*gāthā* du corbeau blanc) qui est aussi considéré comme un grand charme : « Ôm *gāthā* du corbeau blanc, que les trois cent mille corbeaux viennent à nous et se placer en dessous de nous [nous respecter] et se réunissent pour nous obéir. [Il y a ] Cent mille hommes sur Terre, ce que je dis, ils m’écoutent ! La précieuse petite hirondelle qui monte au Zénith ce que je lui dis, elle m’écoute. Le Seigneur de la Terre qui boit à la gourde d’alcool, ce que je lui dis, il m’écoute. La jeune pousse de riz qui pousse en épis, ce que je lui dis, elle écoute. N’importe quel seigneur indiscipliné écoute ce que je lui dis, les

« Autrefois, il y avait un royaume qui vivait dans la terreur car un couple de rapaces *houng* [51] capturait et dévorait toute la population. Le souverain de ce pays, afin de protéger sa fille, la cacha dans un tambour. Pour lui permettre de survivre, il y plaça aussi un *khan ha*[52], un *khan mak*[53], du *bouri*[54], un *nam tao*[55], un *khong vay*[56].Quelque temps après, après que toute la population ait disparu, arriva un prince. Entendant du bruit provenant de l'intérieur du tambour, il le perça, délivra la princesse et l'emmena ».

Cette légende est intégrée à un cycle de contes appelé *Champa si tôn* (les Quatre Frangipaniers [57]), dont

---

jeunes tisseuses, les jeunes filles non désirables, les jeunes filles qui allument le foyer, l'abandonnent, les femmes divorcées en train de bercer leur enfant se lèvent et accourent pour m'écouter, quelle que soit leur occupation et il en va de même pour les femmes des grands. Ma voix est aussi suave que le jus de la canne à sucre, ma voix est charmante comme celles de l'oiseau *kolavik* et de l'oiseau *salika*. Ôm, que cela soit fixé ! »

[51] *Houng*: rapace proche de l'aigle. Une autre version de la légende racontée par M. Thouma Thammachack dit qu'il s'agit d'un serpent.

[52] *Khăn ha* (littéralement *khan* « coupe » et *ha* « cinq ») est une coupe contenant cinq cornets de feuilles de bananier (*s'ouei*) remplis de fleurs, d'une bougie et de bâtons d'encens. Cette coupe est présentée aux personnages importants en témoignage de respect.

[53] *Khăn mak*: coupe à chiquer le bétel. Ce nécessaire est composé de feuilles de bétel, de tabac haché, de noix d'arec, de chaux et d'écorce d' *Artaucarpus hirsuta* Lamk. *(pưak hat*). Selon l'usage, la mastication de la chique de bétel doit précéder toute conversation. Cela est vrai pour les hommes et pour les esprits : le *khăn mak* est également présenté aux génies incarnés dans les rites médiumniques.

[54] *Bouri*: tabac. Il prend la forme de cigares enveloppés dans des feuilles de bananier, fumés autrefois tant par les hommes que par les femmes.

[55] *Nam tao* : de *mak năm tăo*, gourde servant traditionnellement de bouteille à eau. Elle fait partie, avec le *khan mak* et le *bouri*, des offrandes nécessaires pour recevoir les grands personnages.

[56] *Khong vay*: cerceau de rotin qui symbolise la longévité.

[57] Il s'agit de la suite bouddhisée de la légende Nang K'ăm Kong.

Louis Finot[58] donne une version intégrale. Elle est illustrée sur les pignons du *Ho kong* (Palais du Tambour) de Văt S'ieng T'ong.

**Fig. 11 Pignon sud du *ho kong* de Vat S'ieng T'ong : alors que les *houn*g dévorent leurs proies, Nang K'ăm Kong trouve refuge dans le Grand-Tambour.**

En raison d'un acte de vandalisme dans les monastères et de Bàn Čan et de Bàn Tha Pèn consistant à percer la peau du Grand-Tambour pour y chercher d'éventuels objets précieux qui auraient pu y être cachés, nous avons pu constater que les éléments décrits dans la légende y étaient réellement introduits.

*En milieu lư*

En milieu lu, les objets introduits dans le Grand-Tambour sont les suivants : *nam toun*, *kông*, *na*, *k'atha*, *khan ha*. Selon M. Khanantou et M. Nay Lao, la légende lư de Nang K'ăm

[58] Louis Finot 1917 : *Recherches sur la littérature laotienne*, *BEFEO*, Hanoi, pp. 130-133.

Kong est la même que celle de la version lao, mais les objets introduits dans le Grand-Tambour lors de sa fabrication diffèrent quelque peu.

**Fig. 12 Pignon nord du *Ho kong* de Văt S'ieng T'ong : un prince arrive, perce le Grand-Tambour et délivre Nang K'ăm Kong.**

**Fig. 13 Grand-Tambour vandalisé de Ban Čan**

On y trouve:

1. Une *nam toun* (gourde)
2. Une ou plusieurs *na* (arbalète)
3. Un *kông* (cerceau de rotin)
4. Trois *k'atha* (une pour l'oiseau *kolavik*[59], deux pour l'esprit du tambour)
5. Une *khăn ha* (coupe d'offrande).

Selon M. Nay Lao, la présence de l'arbalète sert à éloigner les mauvais esprits du Grand-Tambour. Par des actes de vandalisme similaires au précédent évoqué plus haut, cette fois-ci au monastère de Bàn Vieng Kêo, nous avons pu constater que les objets dans le Grand-Tambours lư mentionnés par nos sources y étaient bien introduits.

--Le charme de l'oiseau *kolavik*

*En milieu lao*

Il existe cependant un dernier élément, non mentionné dans la légende. Il s'agit d'une *k'atha*[60], formule écrite sur un papier que l'on introduit également dans le Grand-Tambour avant la fixation des peaux de bœuf, destinée à lui donner toute son efficacité sonore.

La formule en question que le Vénérable Supérieur de Văt Bàn Khoy a bien voulu nous communiquer[61], a pour titre *Mahaniñôm*[62] (Grand Charme) :

---

[59] Voir plus bas.

[60] *K'atha*: (du pâli *gāthā* stance, verset). Inscription en pâli ayant des vertus magiques. Lors de la montée d'une nouvelle maison, on la colle également sur les poteaux (cf. P. et S. Clément, id. p. 616).

[61] Comme les paroles des formules magiques sont soumises traditionnellement à une initiation, nous ne les communiquons pas en langue originale, à la demande de leurs auteurs.

[*Ôm*[63] oiseau *kolavik*[64] grand bodhisattva, je [vous] implore, que ma voix[65] retentisse comme [celui de] l'oiseau *kolavik* qui vit dans la forêt de bambou et qui virevolte dans le ciel. Les oiseaux femelles qui le suivent en virevoltant en haut et en bas parlent de façon intelligible, douce et enivrante pour le cœur, claire et timbrée à l'unisson des gongs. Quand il crie aux éléphants, ceux-ci reculent ! Quand il crie aux hommes, ils pleurent ! Quand il crie aux poulets, ils meurent ! Quand il crie aux chefs, ils descendent de leur trône par la vertu du gentil oiseau précieux ! Quand il crie aux esprits, ils viennent nous voir. Quand il crie aux corbeaux, ils délaissent leur proie ! Quand il crie le matin, la richesse arrivera ! Quand il crie l'après-midi, prospérité arrivera ! Quanf il crie le soir, les gens affluent ! *Ôm* que grâce à l'invocation suprême, vous demeuriez fixée !]

M. Pheng nous signale que le *k'atha nôk p'răkalavet*[66] donne le pouvoir de se rendre invisible. Pour pouvoir en faire usage, il faut être en mesure de respecter un certain nombre d'interdits, comme, par exemple, celui de ne pas parler aux femmes, ni de s'asseoir sur la même natte qu'une femme.

Mme Kongdeuan Nettavong nous apprend par ailleurs que l'oiseau *kolavik*, connu pour ses pouvoirs magiques et sa voix

---

[62] *Mahaniñôm* : littéralement *maha* « grand »; *niñôm* « aimer, apprécier ». C'est-à-dire « le grand charme ».

[63] *Ôm* : Jeanne Cuisinier (1951, pp. 45-46) explique la valeur de la syllabe *ôm* d'origine védique, comme étant un tout cosmogonique qui de par sa nature même représente la Connaissance et l'Immortalité. Tous les chants et les invocations liturgiques sont précédés de cette syllabe. Voir aussi *L'Inde classique*, t. I, 1985, p. 566 : « Il est utilisé au début d'un *mantra*, en tête de tout ouvrage religieux, au début et à la fin de la récitation sacrée ».

[64] *Nôk kolavik*: (du pâli *karavi*, *karavika*). Espèce de coucou à la voix claire et mélodieuse.

[65] *Siang phou kha*: littéralement « le son de votre esclave ». Ici, c'est le Grand-Tambour qui parle.

[66] *Katha nôk phrakalavet* : littéralement « *gāthā* de l'oiseau Bouddha *kalavet* ».

mélodieuse, est l'inspirateur des joueurs de *khène*[67]. Ces derniers le sollicitent dans leur jeu musical.

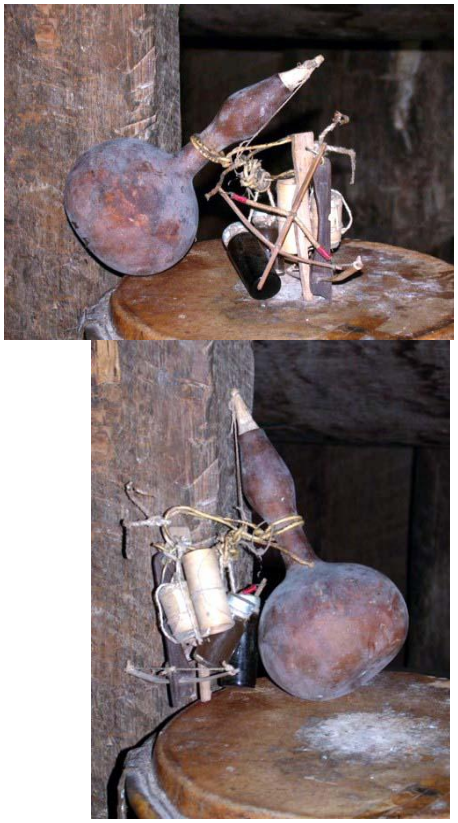


**Fig. 14 Les objets introduits dans le Grand-Tambour lư : gourde, charmes magiques, arbalète, fiole de liquide**

*En milieu tăi nư* (*nưa*)

Selon M. Nouman, le *mahaniñôm* est un charme amoureux composé en fait de deux parties, l'une appelée « mâle »,

[67] *Khène*: orgue à bouche en bambou.

l'autre « femelle ». Il faut réciter les deux formules, l'une après l'autre, pour qu'il y ait un effet réel.

Formule mâle :

« *Ôm* ! Que cela frotte les dents[68] ! Celui qui veut ouvrir la bouche en passant faisse que ma voix soit celle du *nôk kolavik*. Chantant sous le ciel, celui [l'homme] qui entend, revient. Le prince qui entend tombe amoureux. Les branches d'arbres qui entendent se retournent. *Ôm* que cela soit fixé ! ».

Formule femelle :

> « *Ôm* ! Que cela reste[69] ! *Ôm* ! Que cela revienne ! Je veux ouvrir la bouche en passant pour demander que ma voix soit celle du *nôk kolavik* qui chante et résonne dans la forêt et vole gracieusement. Les oiseaux femelles volent après le beau mâle et tout autour [de lui], blanches et tendres. Leurs pieds et leurs mains sont blancs. Les filles me courent après, vraiment ! Leur langage est clair et mélodieux. Je veux crier aux éléphants, ces derniers reculent. Je peux aussi crier aux gens si je le veux. Si je crie aux arbres, ces derniers meurent. Si je crie aux seigneurs, ces derniers perdent leur pouvoir. *Ôm* ! Que cela soit fixé ! ».

*En milieu lư*

M. Nay Lao nous signale que l'oiseau *kolavik* vit dans l'Himalaya. Il a un aspect terrifiant, mais c'est un oiseau bénéfique. Son chant est mélodieux, tout le monde l'écoute, les oiseaux de toutes les espèces l'écoutent. Si quelqu'un possède le *k'atha nôk kolavik*, il sait chanter, et ceux qui l'écoutent lui en font des éloges. Par ailleurs, l'oiseau *kolavik* est invoqué par les religieux à l'occasion de sermons, afin que leur prêche soit touchant.

---

[68] Sous-entendu « que cela adhère ».
[69] Idem.

**Fig. 15 L'oiseau *kolavik*, dessin du Vénérable Thammarangsi**

--Influences du Grand Véhicule

Si selon le *Pâli-English Dictionnary* (1966: 196) l'oiseau *kolavik* apparaît dans le *jâtaka* VI. 539 sous la forme d'un « roi des oiseaux », chargé de l'instruction spirituelle de ses congénères, il ne figure pas à notre connaissance, dans le bouddhisme populaire lao. Mais selon les croyances populaires, l'oiseau *kolavik* malgré son aspect repoussant, est un messager, porteur de bonnes nouvelles. Il est connu pour son pouvoir de charmer les êtres, d'où son invocation tant par des musiciens que par des experts en magie amoureuse.

Le thème du coucou, « roi des oiseaux » se trouve dans la tradition lamaïque sous la forme d'un avatar du bodhisattva Avalokiteshvara. Ici la relation avec le Grand Charme est évidente : *ôm*, oiseau *kolavik*, grand bodhisattva … Selon E. Conze (1955:50), il convient néanmoins de comprendre l'immense considération dont jouit le coucou en fonction du fonds culturel Bon pour lequel ce dernier constitue l'inspiration des chamanes:

> « C'est seulement dans le lamaïsme que le coucou jouit d'une telle estime, pour des raisons plus ethnologiques que doctrinales. Dans les pays lamaïstes, les bouddhistes ont été en contact et en compétition avec le chamanisme indigène de la religion Bon. Pour le Bon, le coucou, l' « oiseau turquoise », est l'oiseau sacré, le « Roi des oiseaux » ! On dit qu'il inspire les chamanes.»[70]

R.A. Stein[71] indique qu'au Tibet, le chamane Bon chevauche un tambour au cours de certains rituels.

G. Coedès[72] date l'implantation du bouddhisme du Grand Véhicule dans la Péninsule indochinoise vers la fin du VIIIe siècle. Il est apparu au Tibet au VIIe siècle, époque à laquelle il s'est fixé sur la religion Bon. De cette synthèse est issu le lamaïsme (dans de Berval, 1959 : 692).

Si on analyse le contenu du Grand Charme dans la version lao, on constate que la première partie qui mentionne un Grand Bodhisattva et les déplacements aériens de l'oiseau *kolavik* pourraient correspondre à un impact du lamaïsme (dans sa double forme bouddhique et chamanique). Il est d'ailleurs significatif de voir que le Grand Charme appelle l'oiseau *kolavik* à donner sa voix au tambour, c'est-à-dire en quelque sorte à se substituer à lui. Par ailleurs, il faut souligner le fait que la figure du bodhisattva

---

[70] "It is only in Lamaism that the cuckoo is so highly regarded, for reasons which are more ethnological than doctrinal. In Lamaist countries the Buddhists have been in contact and competition with the native Shamanism of the Bon religion. For the Bon, the cuckoo, the 'turquoise Bird', is the holy bird, the 'King of the Birds'. It is said to inspire the shamans."

[71] Stein, Rolf 1987 (rééd.) : *La civilisation tibétaine*, Asiathèque, pp. 167 ; 172.

[72] Coedès, G. 1962 : *Les Etats hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, Dunod, 1964 : 2e édition, de Boccard, pp. 181-182.

Avalokiteshvara[73] n'est pas connue dans les textes canoniques théravadins lao.

L'empire de Nan Zhao[74] qui englobait le Laos septentrional[75] entre la fin du VIIIe siècle et la première moitié du IXe siècle, est marqué selon Ch. Backus[76], par l'adoption comme religion d'Etat du bouddhisme du Grand Véhicule qui survivra au Yunnan comme en témoigne l'existence de plusieurs représentations en bronze du bodhisattva Avalokiteshvara.

Selon J. Gernet (1999: 356), les Mongols auraient fortement subi l'influence du lamaïsme lors de leur occupation du Tibet dès 1252. Cette forme de bouddhisme sera favorisée tout au long de leur règne.

Confirmant l'influence mongole reçue par les Tăi au XIIIe siècle (G. Coedès, 1964: 347), T. Hoshino[77] pense qu'à la même époque les Yuan auraient institué une dynastie à Ḷouang P'răbang, selon l'habitude politique consistant à donner en mariage une princesse mongole à un prince local.

---

[73] Selon Jean Filliozat (in Louis Renou et Jean Filiozat, *L'Inde classique*, BEFEO, 1953, Hanoi, pp. 573-574), Avalokitesvara est « le plus populaire des grands bodhisattva ». Parmi ses attributions, celui de Protecteur du Monde.

[74] L'empire du Nan Zhao (VIIIe-Xe siecles), centré au Yunnan, s'est développé grâce au contrôle des circuits caravaniers de la route de la Soie du Sud (cf. Paul Pelliot, "Deux itinéraires de Chine en Inde à la fin du VIIIe siècle", *BEFEO* IV, 1904, p. 142) reliant d'une part, le Vietnam à la Péninsule Indochinoise, d'autre part, l'Inde à Canton. Il fut suivi par le royaume de Dali (Xe-XIIIe siècles).

[75] Sur l'influence du Nan Zhao sur le Laos septentrional, voir Amphay Doré, *Aux sources de la civilisation lao*, Thèse de doctorat d'Etat, 1987, Sorbonne, p. 327-363.

[76] Backus, Ch. *The Nan-chao Kingdom and T'ang China's Southwestern Front*, 1981, Cambridge, Cambridge University Press, p. 160.

[77] Hoshino, Tatsuo : *Pour une histoire médiévale du Moyen Mékhong*, mémoire EHESS, 1976, Paris pp. 36-37 et 1986, collection CeDRASEMI, Bangkok, Duang Kamol.

A.Doré[78], citant R. Pottier[79], note dans la pratique de la médecine traditionnelle à Ḷouang P'răbang la présence de formules *tap môn*, c'est-à-dire des *bijamantra*[80] et des *dharani*[81] ; de *yantra*[82], de *mandala*[83], de la notion de corps subtil[84] (*hang kay*) et d'un mode d'initiation dans lequel l'étudiant est livré à lui-même quant à la découverte des techniques ci-dessus mentionnées.
Ces pratiques qui relèvent du tantrisme sont étrangères au bouddhisme théravadin. L'ensemble de ces éléments parle en faveur d'une longue influence du Grand Véhicule (IXe - XIIIe siècles) sur la Péninsule indochinoise septentrionale, notamment au Laos.

- Eléments de chamanisme

Le chamanisme est encore présent en maints aspects de la culture lao. En témoignent les spécialistes que sont les *ṃo thevada*[85] (littéralement « spécialiste des divinités célestes ») et les *ṃo phi*[86] (« spécialiste des esprits »), consultés régulièrement par les Lao. On peut également rattacher au chamanisme une pratique courante de la vie sociale lao, qui est celle du « rappel des âmes » (*sou khouăn*)[87], consistant à rétablir l'intégrité de l'ensemble des âmes d'un individu en

---

[78] Doré, A. *Aux sources de la civilisations lao*.. 1987, p. 329.
[79] Pottier, R. 1984 : « Mythes, rituels et religions des peuples thais », *Péninsule* 8-9, 1984, pp. 73-112.
[80] *bijamantra*: du védique *bija* « la graine, le germe, la semence, l'œuf », souvent employé au sens figuratif et *mantra* « formule divine ».
[81] *dharani*: du sanscrit dharana « la terre ».
[82] *yantra*: du védique *yanta* « formule, diagramme magique ».
[83] *mandala*: représentation graphique du monde spirituel sous forme de cercle.
[84] Louis Renou et Jean Filliozat 1953 : *L'Inde classique*, Hanoi, EFEO, p. 41.
[85] *mo thevada*: littéralement *mo* « spécialiste »; *thevada* (du pâli *devata*: « divinité »).
[86] *mo phi*: littéralement *mo* « spécialiste »; *phi* « esprit ».
[87] Nhouy Abhay 1956 : « Le Baci », *Aspects du Pays Lao*, pp. 11-14.

vue de lui assurer force et santé. Cette cérémonie est pratiquée en diverses occasions de la vie courante : naissance, maladie, départ, arrivée, prise de froc, etc. Sur un plateau (*p'a khouăn*, littéralement « plateau des âmes ») est posée une coupe sans pied (*ô*) contenant une coupe avec un pied (*k'ăn*), laquelle est surmontée d'une pyramide faite en feuilles de bananier et de cornets de feuilles de bananier remplis de fleurs[88]. Des bâtonnets de bois sur lesquels sont attachés des fils de coton blanc (qui serviront à retenir les âmes en les attachant autour des poignets) sont piqués à intervalles réguliers sur cette pyramide. On dispose sur le plateau tout ce qui peut attirer les âmes: gâteaux, bananes, riz, œufs, alcool, bétel, cigares. Ayant allumé les bougies et l'encens, l'officiant (*ṃo p'on*) procède alors au rappel des âmes par des formules d'invocation.

La dernière partie du Grand Charme de la version lao, illustrant l'extraordinaire puissance du cri de l'oiseau *kolavik*, capable de commander aux hommes, petits et grands, aux animaux, au destin même (cf. richesse et prospérité), semble illustrer sa fonction principale d'intermédiaire chamanique, comme le suggère la phrase « criant aux esprits et ils viennent nous voir![89] ».

---

[88] A titre indicatif, Rémi Mathieu 1987 : « Chamanes et chamanisme en Chine ancienne », *L'Homme* 101, pp. 10-33 indique que dans les pratiques chamaniques, « un arbre dressé servait d'échelles aux esprits et à l'Empereur céleste pour descendre parmi les mortels ».

[89] H.E. Gibson (1937 : "Music and Musical Instruments of the Shang", *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. LXVIII, 1937, pp. 8-18) indique qu'à l'époque Shang en Chine, les esprits des ancêtres étaient attirés par les sons d'un tambour. De même, Biot, E. 1851 : *Le Tcheou-Li ou Rite des Tcheou, traduit pour la première fois du chinois*, t. I, Paris, Benjamin Duprat, pp. 264-269, (réimprimé 1975 par Ch'eng Wen Publishing Co., Taipei) indique que les Zhou disposaient d'un « tambour du tonnerre » et d'un « grand tambour », destinés à appeler respectivement les esprits célestes et les esprits ancestraux.

Notons enfin que l'introduction dans le Grand-Tambour du cerceau de rotin *(khong vay)*, interprété par nos informateurs comme un symbole de longévité renvoie en fait à une sphère chamanique, comme le confirme la légende lao de la naissance du monde : lorsque la terre fut aménagée, le seigneur du ciel décida de rompre le lien qui reliait le monde d'en-haut à celui d'en-bas, et coupa alors le pont de rotin qui permettait cette relation. Cette présence du cerceau de rotin renforce donc l'élément chamanique que nous avons constaté avec l'oiseau *kolavik*.

## Conclusions sur les objets introduits dans le Grand-Tambour:

Remarquons tout d'abord que le Grand charme ne concerne pas Nang K'ăm Kong. Inversement, la légende de celle-ci intégrée au cycle de contes *Champa si ton*, « Les Quatre Frangipaniers », n'a rien à voir avec le Grand-Tambour. Notons aussi que la relation que Nang K'ăm Kong entretient avec ce dernier est tout à fait conjoncturelle : le tambour est pour elle un refuge qu'elle quitte aussitôt que sa vie n'est plus en danger.

Le Grand-Tambour est considéré comme une entité importante, au vu des offrandes qui lui sont offertes. La présence de charmes destinés à l'esprit du tambour chez les Lư, ainsi que celle d'une arbalète ayant pour fonction de le protéger des mauvais esprits semblent confirmer que l'entité résidant dans le Grand-Tambour n'est pas Nang K'ăm Kong qui n'est jamais évoquée lors des rituels liés au Grand-Tambour. Il y a donc lieu de croire qu'il y a coexistence de deux traditions ou plutôt captation de l'une par l'autre, cette dernière appartenant probablement au bouddhisme théravadin, comme le suggère le contexte du « *Champa si ton* ». S'il en est ainsi, les offrandes faites à Nang K'ăm Kong auraient-elles été à l'origine destinées à l'esprit du Grand-Tambour ?

## 5. Le revêtement du Grand-Tambour

*En milieu lao*

Le vénérable supérieur de Văt Ban Khoy explique ainsi la phase finale de la fabrication du Grand-Tambour :

> « Avant de recouvrir le tambour, on prépare la peau de buffle en la tendant dans un cadre en bois tenu incliné par des poteaux. Ce cadre est exposé à l'air libre. Durant un ou deux mois, on arrose la peau d'eau, on la frotte à l'aide de pierres et d'écorces pour l'assouplir puis on la laisse sécher au soleil. On répète ainsi cette opération jusqu'à ce que le son obtenu ne soit plus un son sourd (*siang ôm*). On recouvre ensuite les deux faces du tambour de cette peau. Il est important que les deux faces soient recouvertes de peaux d'animaux de même sexe[90]. La peau est tendue par des chevilles en bois (*maï lo*), cloutées de chaque côté du tambour ».

*En milieu lư*

Le procédé pour recouvrir le Grand-Tambour insiste également sur l'importance de bien choisir des peaux d'animaux de même sexe, comme l'explique M. Khanantou :

> « Lorsqu'on construit le tambour, on utilise la peau de bœuf pour le couvrir. Mais il faut que chaque face du tambour soit recouverte d'une peau provenant d'animaux de même sexe, sinon les maris et les femmes auront des aventures, le mari ira jouer avec les femmes et la femme ira voir des hommes ».

---

[90] A titre comparatif, Magdalène von Dewall 1990 : "Some observations on the ancient bronze drum tonggu and related sounding bodies as musical instruments in late bronze age contexts from Southern China and Southeast Asia", *La pluridisciplinarité en archéologie musicale*, vol.II, Paris, MSH, p. 397) évoque les caractères « mâle » et « femelle » des tambours de bronze, notamment dans les intervalles rythmiques des frappes.

M. Nay Lao indique que la peau utilisée peut être de buffle, de bœuf ou de cerf. Durant cinq jours et cinq nuit on l'expose à l'air, on l'arrose et on la frotte à l'aide de pierres. *Ačan* Douang, quant à lui, indique que la peau est frappée à l'aide de tiges de galanga durant quatre jours et quatre nuits, indifféremment par des hommes ou par des femmes.

### 6. La fixation de la peau du Grand-Tambour

*Crédit Phot. : Jean-Paul Muscianisi*

**Fig 16. Fixation de la peau du Grand-Tambour.**

Une fois que l'un des deux côtés du Grand-Tambour a été recouvert de peau, et qu'on y a introduit les objets consacrés, on procède à la fixation de la seconde peau sur l'autre face du Grand-Tambour, à l'aide de chevilles en bois, *maï lo* enfoncées dans des trous percés à cet effet, généralement en double rangée.

En conclusion, plusieurs règles doivent être suivies dans la fabrication du Grand-Tambour :

1. Le choix du moment (certains mois sont fastes, d'autres néfastes).
2. Le choix des matériaux (l'espèce et la qualité du bois utilisé, la peau et le sexe de l'animal).
3. Les dimensions (certaines mesures du tambour sont fastes, d'autres néfastes).

## 7. Rituels « auxiliaires »

--La « purification » du Grand-Tambour (*khouam pat kong*)

*En milieu lao*

Selon Ačan Man, lorsque le Grand-Tambour a été recouvert d'un côté, il faut procéder à sa purification à l'aide de feuilles de *nat*[91] avec lesquelles on époussette le Grand-Tambour en prononçant la formule suivante :

> « Je balaie les maux, je balaie les nœuds[92], je balaie avec du *nat*, j'époussette le *mâra* « malin », les 13 maux et les 14 *nam* (*nâma* « conscience et perception ») pour qu'ils quittent ce tambour. Que les maux des aînés ne te touchent pas, que les maux des cadets ne tournent pas autour de toi ! Qu'ils s'en aillent en direction des montagnes, qu'ils s'enfuient en direction des eaux vertes et n'en retournent jamais ! Allez en direction du soleil couchant, là où dorment les tourterelles ! A partir de ce jour et jusqu'à la prochaine fois, que les maux dangereux ne te suivent pas, que les *nam* dangereux ne viennent pas. Une fois recouvert, que tu sois plein de force et de vitalité, que tu connaisses la longévité, ô tambour ! Que tu apportes la félicité et la prospérité au village entier ! »

---

[91] *Artemisia vulgaris*, l'armoise, utilisée en application sur les enflures.
[92] « les attachements », cf. la cérémonie du *sou khouan* lors de laquelle on « attache « les âmes à l'aide de cordelettes de coton autour des poignets.

## --Consécration du Grand-Tambour (*kan salong kong*)

Comme nous l'avons vu précédemment, la fabrication du Grand-Tambour s'accompagne dès le début et tout au long de sa construction de rites nécessaires. Une fois le Grand-Tambour fermé, un rite de consécration clôt le rituel.

*En milieu lao*

Le Grand-Tambour une fois achevé, on procède à son installation dans le *Ho kong*. Le Vénérable de Ban Na Sang nous en fait la description :

« Le tambour est fabriqué soit à l'intérieur soit à l'extérieur de l'enceinte monastique. Dans le premier cas, il doit être porté à l'extérieur du monastère avant le jour de sa consécration. Deux hommes vêtus à la façon des guerriers, c'est-à-dire avec un ruban rouge leur ceignant la tête et un *p'a khao ma*[93]noué à la taille, se présentent à l'entrée de l'enceinte monastique. Ces hommes on été initiés aux arts martiaux et à la magie traditionnels. Ils sont suivis par tout un cortège d'hommes et de femmes, généralement la population du quartier dont relève le monastère. Deux autres hommes vêtus eux aussi en tenue de guerriers, se tenant à l'intérieur de l'enceinte bouddhique, au seuil du porche, brandissent chacun deux sabres, leur en interdisant l'accès. S'adressant aux hommes portant le tambour, ils disent: « *Ma di lư ma ḥay ? Tha ma ḥay hưy kăp păi !* [Venez-vous avec de bonnes ou de mauvaises intentions? Si vous pensez à mal, retournez-vous en !] » Pour témoigner de leurs bons sentiments, leurs interlocuteurs suivis du cortège leur présentent à chacun en offrande un *wan*[94] et réponde nt : «*Ma di ! Kho anouñat ao kong khăo văt !* » [Nous venons avec des intentions pacifiques et vous

[93] *P'a khao ma*: étoffe à carreaux de coton portée traditionnellement en pagne par les hommes.
[94] Voir note 25.

demandons l'autorisation de porter le tambour dans l'enceinte du monastère]. Les deux guerriers s'écartent alors, laissant le passage au cortège du tambour. »

Au moment d'installer le Grand-Tambour dans le *Ho kong*, un officiant procède au rite de *păt khouăn*[95] afin que les âmes des deux porteurs ne se trouvassent pas enfermées dans le tambour. Ensuite, l'assistance prend place autour du *Ho kong* pour écouter les moines réciter le « *sûtra* auspicieux » (*sout môngkhon*[96]) destiné à consacrer le tambour.

Pour clôturer le rite, a lieu la cérémonie de *basi* au Grand-Tambour. Dans la tradition de Ḷouang P'răbang, le rite de *basi* est la forme officielle du rappel des âmes (*sou khouăn*[97]), réservée aux personnages importants »[98].

Čǎo Sayavong nous indique que cette cérémonie était autrefois pratiquée annuellement en l'honneur du Grand-Tambour de Văt S'ieng Mouan, à l'occasion du Nouvel an lao, au cinquième mois. A la même époque était pratiqué un culte aux esprits tutélaires protégeant Ḷouang P'rabang. Cette donnée suggère l'importance que possède le Grand-Tambour. Le jour indiqué, la famille préposée à l'entretien du *Ho kong* du monastère préparait un *khan ha* et disposait sur un plateau

---

[95] *Păt khouăn*: littéralement *pat* « épousseter, chasser d'un coup de main »; *khouăn* « âme, esprit vital ». C'est-à-dire chasser les *khouăn*.

[96] *Sout môngkhon*: littéralement *sout* « réciter des *sûtra* »; *môngkhon* « auspicieux ». Le Vénérable de Văt Mano emploie le « *sûtra* de la Victoire » (*sayanto*).

[97] Voir plus haut.

[98] Remarquons que dans les rites agraires décrits par Ch. Archaimbault (1973 : p. 235), la cérémonie se termine également par la récitation du *sout môngkhon* par les bonzes, et ensuite par le *sou khouăn* de l'âme du riz.

un *pha van*[99] , un *pha khao*[100], cinq œufs cuits (*khaï tôm ha nouăy*), une main de bananes (*kouăy nưng vi*), deux noix de coco fraîches (*mak phao song nouăy*), une assiette de riz blanc (*khao čăo*), de l'alcool de riz (*lao khao*), une chique de bétel (*mak kham*), un cigare (*bouri*). Ensuite la cérémonie de *basi* avait lieu, l'officiant attachait alors les fils de coton blanc sur le Grand-Tambour en lui souhaitant des vœux de bonheur et de prospérité.

Le texte[101] traduit et analysé par Ch. Archaimbault a recueilli les paroles prononcées par l'officiant à cette occasion :

> « Prospérité ! Santé ! Ce jour est un jour faste, c'est le jour de la chance! Unanimes, nous invitons le précieux tambour à pénétrer dans l'enceinte de la pagode. Vu son renom et sa beauté, son titre de Roi des Tambours n'est pas usurpé. Qu'il reste définitivement ici comme maître du lieu. Nous demandons son aide: que la gloire et la chance soient notre partage ! … et puissions-nous vivre mille ans ! Le son de ce tambour pénètre jusqu'au royaume de Brahmā et c'est avec joie qu' Indra et ses suivants se prosternent quand ils entendent ses sons harmonieux… Grâce au son de ce précieux tambour, la religion illumine le Monde des Nāga et toutes les contrées qui s'étent aux Quatre Orients… Nous lui demandons de nous octroyer désormais des richesses, des montagnes de diamants. Que par l'effet de sa puissance surnaturelle, tous nos vœux se réalisent !…»

*En milieu lư*

Selon M. Khanantou, lorsqu'on va emporter le tambour dans l'enceinte du monastère, il y a un rituel. Les jeunes gens, les jeunes filles, les jeunes, les vieux, vont en cortège jusqu'à l'entrée du monastère. Le vénérable du monastère demande :

---

[99] *pha vane* : littéralement *pha* « plateau » ; *vane* « sucré ». C'est-à-dire un plateau de mets végétariens.

[100] *pha khao* : littéralement *pha* « plateau » ; *khao* « non-végétarien ». C'est-à-dire un plateau de mets de chair.

[101] Un manuscrit de Bàn P'an Ḷouang. Nous avons tenté de retrouver le texte original en lao, mais il a malheureusement été perdu.

« Pourquoi venez-vous ? Ceux qui sont mauvais n'entrent pas, les bonnes gens entrent. Avez-vous de bonnes intentions ?

-- Ô ! Nous apportons le tambour de la chance, le tambour de la prospérité pour le placer dans le monastère. Nous vous demandons de le laisser ici !

-- Bien ! Nous vous invitons à entrer ! »

Ensuite on porte le tambour dans l'enceinte du monastère. On le frappe trois fois de suite, en prononçant à chaque coup, la formule « *Theung* [102] ! *Atña Tham* ! » [« *Theung* ! la puissance du Dharma ! »]. Et on bât le tambour encore et encore. Les gens chantent et dansent. On emporte au même moment le petit tambour appelé *kong top* « tambour qui répond », mais il n'a pas d'objet particulier qui le consacre [Note: il est ouvert d'un côté et fermé de l'autre]. Il fait seulement office d'« accompagnateur » du Grand-Tambour appelé *kong thơng* « tambour d'en-haut ».

M. Nay Lao insiste quant à lui, sur le fait de ne laisser aucune personne âgée de moins de vingt ans près du Grand-Tambour, par crainte que son âme ne s'y trouve enfermée.

En conclusion, le Grand-Tambour est apparemment un élément extérieur au contexte du monastère bouddhique théravadin, puisque, même construit dans l'enceinte du monastère, il en est sorti afin de rentrer à nouveau au moment de sa consécration. Notons aussi le changement de vocabulaire thématique et linguistique entre le moment de sa fabrication, notamment dans la tradition lư, et le moment de son entrée au monastère et de sa consécration.

---

[102] Onomatopée signifiant le coup de tambour.

La cérémonie qui se déroule ensuite à l'intention du Grand-Tambour, place celui-ci dans une position prépondérante au sein de l'enceinte monastique. Les formules du *basi* nous renseignent davantage sur l'identité de l'esprit du Grand-Tambour: il est non seulement le « précieux tambour », mais également le « roi des tambours », et le « maître du lieu ». Ce rite, accompli pour honorer des personnages importants, conforte l'idée que le Grand-Tambour incarne une *personnalité* à part entière.

Chronologiquement, dans les rites de fabrication, les cinq objets (*khan ha*, *khan mak*, *nam tao*, *khong vay*, *bouri*) sont introduits en premier lieu ; vient ensuite la formule magique (*katha*) par laquelle le Grand-Tambour s'exprime et invoque l'oiseau *kolavik* (le bodhisattva Avalokiteshvara) ; enfin, une fois fermé, il est consacré par le « *soûtra* de bonne augure» et honoré par la cérémonie du « rappel des âmes » (*basi*).Nous pouvons constater à chaque étape du rite la superposition de différentes traditions cultuelles :

1. L'introduction des cinq objets probablement destinés à honorer une entité qui n'est pas clairement indiquée (est-ce l'esprit du Grand-Tambour?), relèverait d'une pratique chamanique.
2. L'expression du Grand-Tambour en tant que personnalité à part entière qui invoque l'oiseau *kolavik*, lui demandant de l'investir, la rapproche de la tradition lamaïque (dans sa double forme bouddhique et chamanique).
3. L'intervention du bouddhisme théravadin pour l'installation officielle du Grand-Tambour au sein du monastère.
4. La cérémonie destinée à « rappeler les âmes » du Grand-Tambour, tout en confortant ce dernier dans sa position d'élément central du monastère, semble finalement rappeler et insister sur l'élément chamanique latent.

## Conclusion

L'analyse morphologique des Grands-Tambours lao, ainsi que de ceux de groupes ethniques tăi apparentés nous a permis de dégager des aspects communs aux groupes tăi nư (nưa), lư et ñouan de même tradition bouddhique que les Lao, notamment dans les domaines lexical, morphologique et fonctionnel du Grand-Tambour. L'étude de la fabrication et de la consécration des grands tambours (choix du moment, bois utilisé, mesures de bon augure, objets introduits dans ces derniers), ainsi que de leur fonction socio-religieuses fait apparaître le Grand-Tambour comme le « réceptacle » de différents courants culturels et religieux qui se seraient superposés et combinés au cours du temps. En effet, en contraste avec le contexte bouddhique théravadin où le Grand-Tambour occupe essentiellement une fonction liturgique (appel à la piété des fidèles à l'occasion des jours saints, *văn sĭn*, bouddhiques), l'analyse des rites de sa fabrication et de sa consécration révèlent des traditions religieuses différentes et probablement antérieures, notamment :

-- Une tradition religieuse lamaïque, plaçant le Grand-Tambour dans la position de substitut du bodhisattva Avalokiteshvara, sous la forme de l'oiseau *kolavik*, le roi des oiseaux, chargé d'instruire ses congénères. Par ailleurs, l'incantation récitée au moment du rite de la consécration vise à donner au Grand-Tambour la voix de cet oiseau, dont la puissance miséricordieuse, retentissant dans tous les mondes, imprègne de respect les dieux du panthéon brahmanique.

-- Un substrat chamanique sur lequel la tradition lamaïque s'est greffée. Comme nous l'avons vu, celui-ci est présent dans les différents rites faits au Grand-Tambour, à savoir le rite de « rappel des âme» du Grand-Tambour, l'invocation de l'oiseau *kolavik*, etc.

L’analyse fait ainsi apparaître le Grand-Tambour comme une entité importante à laquelle il convient de faire des offrandes régulières, condition *sine qua non* pour obtenir sa protection contre les mauvais esprits. Il semble que le bouddhisme théravadin ait voulu conforter sa position en mettant à profit l'aura du Grand-Tambour auprès des populations, dont la légende de Nang K’ăm Kong témoigne. Cette tentative n'a pas réussi cependant à effacer les apports culturels et religieux antérieurs. Vu dans cette perspective, l'ensemble instrumental du « Palais du tambour » (*Ho kong*) apparaît comme un espace résiduel marginalisé par la liturgie officielle.

**Glossaire des termes lao utilisés**

*aham*: temple
*bàn*: village, quartier
*basi*: forme officielle du *sou khouan*
*bijamantra* : formule magique
*bo mi hou mi ta* : « sans oreilles ni yeux »
*bouri*: cigare enveloppé de feuille de bananier
*champa si tôn* : « les Quatre Frangipaniers »
*devatā*: divinité de la mythologie indienne
*dharani* : formule magique
*dưăn hêm* : lune décroissante
*dưăn khưn* : lune croissante
*hăm* : son
*hang kay* : notion de « corps subtil »
*ho* : « autel, palais »
*ho kădĭng*: « palais de la cloche »
*ho kong*: « palais du tambour »
*ho k’ong*: « palais du gong »
*ho sămoŭt*: bibliothèque des archives sacrées
*hoŭng*: rapace proche de l'aigle
*kădĭng*: cloche

*kăm mư*: unité de mesure correspondant au poing
*khatha*: inscription ou incantation magique
*k'ăm* : « or »
*khanap* : mets enveloppé de feuilles de bananier, fixé entre deux bâtons de bambou et cuit
à la braise ou à la vapeur
*khăn :* coupe avec un pied
*khăn ha*: coupe d'offrande contenant cinq *souei*
*khăn mạk*: coupe à chiquer le bétel
*khên* : orgue à bouche en bambou
*khong haksa* : « objets de protection »
*khong*: gong
*không vay*: cerceau de rotin
*kong bousa* : « tambour de prière »
*kong dừk* : « tambour de nuit »
*kong kêo oun mưang* : « tambour de joyau qui conforte la cité »
*kong hang* : « tambour à queue »
*kong khan* : « tambour à pied »
*kong k'ou* : « couple de tambours »
*kong l̥ouang*: « Grand-Tambour »
*kong nang* : « tambour dame »
*kong s'ăï* : « tambour de la victoire » (tambour de guerre)
*kong sềng* : « tambour de concours »
*kong thưng* : « tambour d'en-haut »
*kong top* : « tambour qui répond »
*khouăm sôk kong* : « formule de mesure auspicieuse du tambour »
*khouăn* : « âme, esprit vital »
*khub*: unité de mesure correspondant à l'empan
*kôp kin dưăn* : éclipse de lune
*kôk p'ô* : n. bot. *Ficus religiosa*
*kôp kin dưăn* : éclipse de lune
*koŭtĭ* : habitation des bonzes
*khup*: unité de mesure correspondant à l'empan
*lămvŏng* : danse populaire

*măï dêng* : n. bot. *Xylia kerrii* Craib.
*măhanĭñôm*: "grand charme"
*măï dou*: n. bot. *Pterocarpus macrocarpus* Kurtz.
*măï kha* : n. bot. *Pahudia cochenchinensis* P.
*măï lo* : cheville en bois
*măï mouăng*: manguier
*măï s'ăk*: n. bot. *Tectona grandis*
*măï so*: n. bot. *Helicteres isora*
*mạk* : noix d'arec, *Areca catechu* L.
*mạk kham pom*: n. bot. *Phyallanthus emblica* L.
*maṇḍala*: représentation graphique du monde spirituel sous forme de cercle
*mọ phi* : «spécialiste des esprits»
*mọ phone* : officiant
*mọ thevada* : «spécialiste des divinités»
*mưang*: ville, domaine féodal, état
*nạ* : arbalète
*nāga*: serpent dans la mythologie indienne
*nam tao*: coloquinte servant traditionnellement de récipient à eau.
*nam toun* : coloquinte servant traditionnellement de récipient à eau.
*nang* : demoiselle, princesse.
*nay bàn* : chef de village.
*ngưăk*: serpent ancêtre mythique des Lao.
*nĭthan* : «histoire » (légendaire ou épique).
*nôk kolavik*: espèce de coucou à la voix claire et mélodieuse.
*ô* : coupe sans pied.
*păt khouăn* : « chasser les *khouan* »
*pèt khăm* : huitième jour de la lune croissante ou décroissante.
*p'a khao* : plateau de mets de chair.
*p'a khao ma* : langoutis de coton à carreaux porté traditionnellement par les hommes.
*p'a khouăn*: « plateau des âmes »
*p'a van* : plateau de mets végétariens
*phi bàn* : génie territorial et protecteur du *bane*

*phou* : bétel
*sep nyeu* : « grand orchestre »
*sep mahori*: « grand orchestre »
*sep noy*: « petit orchestre »
*sêng* (*sĭng*): cymbale.
*sĭpha khăm* : quinzième jour de la lune croissante ou décroissante.
*sĭpsi khăm* : quatorzième jour de la lune croissante ou décroissante.
*siăng ôm* : son sourd.
*sima* : bornes de fondation du monastère bouddhique.
*sok* : unitée de mesure correspondant à la coudée.
*sôk* : « mesure porte bonheur ».
*sôk khong*: mesure porte bonheur du gong
*sôk kong*: mesure porte bonheur du tambour
*sôm mo* : n. bot. *Terminalia chebula* Retz.
*sout môngkhôn*: « *soûtra* porte bonheur »
*souei*: petit cornet en feuille de bananier rempli de fleurs, de deux bougies et de deux bâtons d'encens. On en fabrique plusieurs pour composer des coupes d'offrandes
*sou khouăn*: rite de « rappel des âmes »
*tap môn* : formule magique
*tap phou* : plaquette de bétel
*tasêng* : chef de district administratif regroupant plusieurs *bàn*
*ti kong* : « frapper du tambour »
*čĕt khăm* : septième jour de la lune croissante ou décroissante.
*that*: stoûpa
*thưk sôk* : « mesure harmonieuse »
*tŏn thong* : espèce de flamboyant
*van* : cornet de feuilles de bananier rempli de fleurs et d'une bougie qu'on offre en témoignage de respect aux personnages importants et aux esprits.
*văn sĭn* : jour saint bouddhique
*văt*: monastère bouddhique

*yaksa*: personnage anthropomorphe et anthropophage de la mythologie indienne doté de canines acérées
*yantra :* formule magique

**Bibliographie**

Abhay, N. 1956 : *Aspects du Pays Lao*, Vientiane, éditions du Comité Littéraire Lao.

Archaimbault, Ch. 1956 : « Les Tambours de pagodes », *France-Asie* n°118-119, 1956, pp. 868-887.
Archaimbault, Ch. 1959 : « La naissance du monde selon les traditions lao », *La naissance du monde*, Paris, Editions du Seuil, collection "Sources Orientales", pp. 383-416.
Archaimbault, Ch. 1973 : *Structures Religieuses Lao* (*Rites et Mythes*) dorénavant *SRL*, Vientiane, Vithagna.
Archaimbault, Ch. « La fête du t'at à S'ieng Khwang (Laos) », in *SRL* , pp. 64-71.
Archaimbault, Ch. « Les rites agraires dans le Moyen-Laos », in *SRL*, pp. 219-241.

Backus, Ch.1981: *The Nan-chao Kingdom and T'ang China's Southwestern Front*, Cambridge, Cambridge University Press.

Berval, R. (de) 1959 « Expansion du Bouddhisme en Asie », *Présence du Bouddhisme*, *France-Asie* n° 153-157, pp. 685-693.

Biot, E. 1851 : *Le Tcheou-Li ou Rite des Tcheou, traduit pour la première fois du chinois* ; Paris, Benjamin Duprat, réimprimé 1975, Taipei, Ch'eng Wen Publishing Co.

Clément -Charpentier, S. et Clément, P. *L'habitation lao dans les régions de Vientiane et de Louang Prabang*, 1990, Paris, Peeers (Asie et Monde Insulindien 18 & 21).

Conze, E. (trad. et com.) 1955: *The Buddha's Law among the birds*, Oxford, Bruno Cassirer.

Cuisinier J. 1951: *Sumangat: l'Ame et son Culte en Indochine et en Indonésie*, L'Espèce Humaine 7, Paris, Gallimard.

Dewall, M. (von) 1990 : "Some observations on the ancient bronze drum tonggu and related sounding bodies as musical instruments in late bronze age contexts from Southern China and Southeast Asia", *La pluridisciplinarité en archéologie musicale*, vol.II, IVe rencontre internationale d'archéologie musicale de l'ICTM, Saint-Germain-en-Laye, 8-12 octobre 1990, éditions MSH, pp. 381-405.

Doré, A. : 1987 *Aux sources de la civilisations lao: contribution ethno-historique à la connaissance et à la culture louang-phrabanaise*, thèse de doctorat d'Etat, Paris, Cercle de Culture et de Recherches Laotiennes.

Finot, L. 1917 : *Recherches sur la littérature laotienne*, *BEFEO*, Hanoi.

Gernet, 1999 : J. *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin, 4e édition.

Gibson, H.E. 1937 : "Music and Musical Instruments of the Shang", *Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. LXVIII, pp. 8-18.

Hiranjan, Kh. "*Kong kèo oun muang*" [« le tambour de joyau qui conforte la cité »], *Kwanruen*, vol. 734, 2002, pp. 318-319.

Hoshino, T. 1986 : *Pour une histoire médiévale du Moyen-Mékhong*, Bangkok, Duang Kamol.

Imbault-Huart, C. « Le Bétel », *T'oung Pao*, vol.V, 1894, pp. 311-328.

Mathieu, R. 1987 : « Chamanes et chamanisme en Chine ancienne », *L'Homme* 101 (janvier-mars), pp. 10-33.

Philavong, Maha Sila 1967 : *Vathanatham: rit khong papheni an di ngam khong Lao* [Culture: coutumes, rites, traditions précieuses des Lao], Vientiane.

Pottier, R. 1984 : « Mythes, rituels et religions des peuples thais », *Péninsule* 8-9, pp. 73-112.

Raendchen, O. 1999 : "Birds in Lao Mythology", *Tai Culture*, vol. IV, No. 2, pp. 64-74.

Renou, L. & Filliozat, J. 1953 : *L'inde classique*, t. III, *BEFEO*, Hanoi.

Stein, R.A. 1987 : *La civilisation tibétaine*, Asiathèque.

Zago, M. *Rites et cérémonies en milieu bouddhiste lao*, 1972, Roma, Università Gregoriana Editrice, Documenta Missionalia 6.

# 3. Malemort, Royauté et Métamorphose du Souverain en Nāga chez les Lao et les Lư

Bernard Formoso

Charles Archaimbault excellait dans l'analyse comparée des mythes dans le but d'en extraire des thèmes majeurs de la pensée politico-religieuse lao. Le présent article reproduit cette démarche féconde à partir d'un corpus élargi qui intègre à la fois des éléments de la tradition orale lao recueillis par Charles Archaimbault, mais aussi d'autres récits que j'ai personnellement collectés chez les Lư des Sĭpsong P'ănna et, secondairement, chez les Isan, de culture lao, du nord-est de la Thaïlande. L'analyse croisée des mythes lao et lư met en évidence une trame narrative commune qui articule en une chaîne complexe d'associations et de causalités les thèmes de la royauté, de l'aptitude à la métamorphose propre au nāga, et de la malemort[103]. Bien qu'il soit tombé en désuétude dans l'usage français courant[104], le terme de malemort reste largement employé par les spécialistes des sciences des religions qui œuvrent en Asie, tant est prégnante dans les sociétés de cette partie du monde la peur qu'engendrent les mânes des personnes décédées hors norme. Bien sûr, les

[103] Une version légèrement différente de cette étude est parue sous le titre « Le prince-serpent ou l'impossible métamorphose: malemort, royauté et autochtonie chez les Lao et les Tai Lü », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n°119, 2002, pp. 127-145.

[104] Sa dernière occurrence dans un grand dictionnaire date de l'édition du Quillet en six volumes de 1934.

critères qui font l'anormalité en la matière varient d'un contexte culturel à l'autre. Parmi les populations de langue tăi, bouddhisées ou non, sont considérées comme anormales les morts par homicide, par suicide, consécutives à un accident ou tout simplement prématurées. Les esprits (*phi*) produits de telles circonstances entrent dans de multiples catégories qu'il serait vain de vouloir circonscrire, tant les variations taxinomiques sont grandes entre les divers groupes tăi et même d'un village à l'autre en leur sein. Toutefois, quelques critères communs de classification ressortent. Ils tiennent aux conditions de la mort, au traitement funéraire du corps, au type de maladies qu'infligent les esprits issus de malemort ou bien encore à leur localisation dans le paysage[105]. À ce jeu de critères, il faut adjoindre un autre, non explicite dans les taxinomies, mais qui pourtant, sur la base de conditions de décès similaires, établit une ligne de partage entre *phi* maléfiques et *phi* tutélaires: à savoir le statut politique du mort. En effet, dès lors qu'il était de son vivant roi ou prince, celui-ci semble échapper à la condition peu enviable d'âme errante, pour poursuivre son patronage sous de nouvelles formes.

Dans les pages suivantes, je traiterai de cette malemort d'un genre particulier, sous l'angle d'un scénario mythique attesté chez les Lao ou les Tăi Lư. La trame du récit lie alors un homme ou une femme de statut aristocratique à la figure du

---

[105] Ainsi pour ne prendre que le cas des Lao et s'en tenir aux principales catégories, ceux-ci distinguent les *phi (tay) houng* (« esprits de mort soudaine »), des *phi tay koum* (« esprits des [femmes] mortes en couche »), des *phi phai* (« morts enceintes ou morts né »), des *phi pop* (« esprit d'une personne qui utilisait la magie noire sans respecter les tabous liés à l'activité »), des *phi pao* (« victime de mort soudaine n'ayant pas fait l'objet d'une crémation »), ou encore des *phi pa* (« esprits de la forêt ») et des *phi kok mai* (« esprits peuplant les arbres »). Pour une étude plus détaillée des catégories d'esprits de malemort chez les populations de langue tai, voir Formoso (1998b, pp. 3-17).

nāga, serpent mythique d'origine indienne, ceci selon un processus de transformation physique avorté aux implications tragiques. La disparition du héros, humain ou ophidien, fonde alors dans la pensée populaire, soit un rite spécifique – la fête des fusées –, soit un culte régulier voué à des génies tutélaires de lignée ou de l'ensemble d'une localité. L'analyse de ces récits pose du même coup la question du rapport très ambigu qu'entretiennent le roi et le nāga dans la cosmologie des Tăi bouddhisés. Les données sur lesquelles reposera l'analyse tiennent, d'une part, à des récits mythiques que j'ai collectés entre 1984 et 1997 chez les Lao du nord-est de la Thaïlande (qui s'auto-désignent Isan) et chez les Tăi Lư de République Populaire de Chine ; d'autre part, à divers récits collectés par d'autres auteurs auprès des Lao établis au Laos ou en Thaïlande. L'analyse prendra pour points de départ deux mythes de souverains transmués en ophidien, l'un que Charles Archaimbault[106] a recueilli dans les années 1950 à Ḷouang P'răbang, l'ancienne capitale royale du Laos ; l'autre que j'ai enregistré à Bàn Yang Thên (litt. « village du chemin céleste »). Cette dernière localité est située à une dizaine de kilomètres au sud-est de Jinghong (Tseng Houng en lư), capitale de l'ancien royaume lư des Sĭpsong P'ănna et aujourd'hui préfecture autonome Dai des Xishuangbanna de la province du Yunnan.

Les mythes regroupés ici, par leur trame très voisine, illustrent dans le registre de la tradition orale, l'existence de relations anciennes et étroites entre le royaume de Ḷouang P'răbang et celui des Sĭpsong P'ănna[107]. Mais avant de relater

---

[106] Archaimbault, Charles 1971 : «Le liang du Hô Devatā Ḷuong à Ḷuong P'răbang», *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, T. XLVI 2-2, pp. 217-220.

[107] Certains éléments de la mythologie lao reflètent ces liens étroits. Ainsi, un récit relevant de la tradition orale de Ḷouang P'răbang, présente l'épouse du fondateur du premier royaume lao, Fa Ngoum, comme une princesse tăi lư originaire des Sipsong P'ănna, celle-ci étant par ailleurs identifiée à Nang Khêo, l'une des héroïnes du Phră Lak Phră Lam, la

ces mythes et de procéder à leur analyse structurale, il faut s'arrêter quelques instants sur le personnage au demeurant complexe du serpent.

**Entre ciel et terre : le nāga**

La figure mythologique de l'ophidien, affectant selon les contextes la forme d'un serpent, d'un dragon ou d'un crocodile, est omniprésente dans l'aire Asie-Pacifique[108], et se voit toujours dotée des mêmes propriétés. Son domaine se situe au plus bas de l'échelle cosmique, dans le pays des eaux sur lequel repose la terre. Dans les sociétés à État d'Asie, ce monde est conçu à l'image d'un royaume dont il est le maître, bien que l'ordre hiérarchique et le mode d'administration de ce domaine ne soient généralement pas spécifiés, contrairement aux détails fournis à propos de ses contrepoints terrestre et céleste. Dans les mythologies siamoise, lao ou khmer, influencées par la cosmologie indienne, il est ainsi fait allusion à un ou plusieurs rois des nāga. Cependant, et l'on touche ici à l'une de ses propriétés essentielles, il est doué de la capacité de transgresser les limites. Certes, de par son contrôle du monde souterrain, il personnifie parfois le dieu du sol, mais, il a aussi la capacité d'émerger à la surface de la terre par des failles, des grottes, des lacs ou des cours d'eau et de s'élever dans les airs pour établir la communication avec les instances célestes suprêmes. Ainsi, chez les Lao, la structure symbolique de la fête des fusées, sur laquelle nous reviendrons, s'organise autour du tir de fusées identifiées à des nāga et dont l'explosion en l'air signale sur un mode allégorique au Phi Thên, le dieu céleste, qu'il est temps pour

---

version lao du Râmâyana (Trankell, 1999, p. 203). Sur le plan historique, ces liens matrimoniaux entre les deux seigneuries se concrétisèrent au milieu du XVIIe siècle. Suriñavongsa, le souverain du royaume lao prenant pour épouse la soeur du roi de Tseng Houng.

[108] Cf. R. Dixon (1916, pp. 105-109 ; 160-170) ou bien Sumet Jumsai (1989).

lui de déverser sur terre les nuées de pluies fertilisantes (Archaimbault : 1961, p. 197 n. 3).

Ne serait-ce que parce qu'il est étroitement identifié à l'élément aquatique, l'ophidien est souterrain, terrestre et céleste à la fois: il transcende les différents niveaux cosmiques tout en assurant leur union fécondante. Les anciens traités chinois allaient plus loin en faisant du dragon l'image par excellence du principe créateur. Fuxi, l'un des principaux auteurs de la civilisation qui partagea le monde en neuf régions, aurait ainsi été enfanté par des dragons tout en reproduisant leur aspect (Granet : 1988, pp. 154, 261). Des idées proches sont également présentes dans la doctrine brâhmanique puisque le nāga y est parfois assimilé au Principe, à Agni ou à Prajapâti en tant que producteur du soma[109], le breuvage d'immortalité. Même si c'est selon un moindre degré d'élaboration, les croyances populaires des Tăi bouddhisés recoupent ces conceptions, en plaçant les divinités ophidiennes au départ des œuvres humaines liées à la perpétuation de la vie et en faisant de leur image, très récurrente dans l'iconographie, l'expression de la fertilité et de la prospérité. Innombrables sont ainsi les légendes qui attribuent l'émergence de sources, le tracé des cours d'eau ou l'inscription dans le paysage de marais, d'étangs et de lacs à la geste initiale de serpents mythiques opérant souvent par

[109] Soma désigne à la base l'action de pressurer. Dans la mythologie cosmogonique indienne soma est la pluie fécondante tombée de la lune qui assure la croissance des plantes et procure la nourriture aux animaux et aux hommes. Chez les êtres de sexe masculin les sucs végétaux produits par le soma sont transformés en semence (le sperme) et chez les êtres féminins en lait. A la mort des êtres vivants le principe vital produit selon cette circulation cosmologique de l'énergie vitale retourne dans la lune grâce à l'action sacrificielle des hommes et au soma utilisé dans le rituel et pressuré à partir d'une variété spécifique de plante. Il afflue dans lune comme dans une coupe grâce au sacrifice brahmanique. C'est parce qu'ils conservent périodiquement le soma qui leur est de la sorte offert en sacrifice que les dieux conservent leur immortalité.

couple[110]. D'autre part, chez les Siamois, les Lao ou les Khmers les premiers travaux des champs doivent tenir compte de la position du nāga, définie selon les règles de l'astrologie et chez les Lao il en va de même pour l'édification des maisons et de tout autre bâtiment.

Identifié au principe créateur, l'ophidien se voit aussi parfois conféré une fonction ordonnatrice, ainsi qu'en témoignent dans nombre de royaumes d'Asie son intervention, renouvelée par le rituel, en faveur d'une régulation climatique harmonieuse. Il est logique dès lors qu'il entretienne une relation privilégiée avec le roi, puisque ce dernier personnifie cette fonction sur le plan humain. Une telle relation est souvent posée par les mythes de fondation dynastique sur le mode de la genèse : l'ancêtre de la lignée royale ayant été engendré par un dragon ou un serpent primordial. Relève par exemple de cette configuration la première dynastie de l'empire des Kinh (Bonifacy, 1914, p. 21). On retrouve également ce thème au cœur du mythe lao, recueilli par Ch. Archaimbault que nous examinerons plus en détail un peu plus loin.

Même lorsqu'il n'est pas né d'un ophidien, le souverain puise dans l'énergie fondamentale que cette divinité incarne, pour initier ou régénérer ses pouvoirs, ceci selon diverses modalités. L'une de ces modalités est l'accouplement. Ainsi, d'après la légende, le souverain angkorien de la fin du XIII$^{e}$ siècle allait-il s'unir chaque nuit avec l'âme d'un serpent à neuf têtes qui lui apparaissait sous les traits d'une femme et c'est cette union mystique du prince solaire avec soma, la lune représentée par une nâgi que reproduirait la symbolique des rites de mariages khmers contemporains (Porée-Maspéro, 1962, p. 471). L'aspersion est une autre alternative qu'exploite notamment le mythe relatant la naissance de

[110] Pour une illustration de ces propos relative à la naissance du Mêkhong voir B. Formoso (1998a).

Bouddha. Selon les sources indiennes, en effet, à la naissance de l'Illuminé deux nāga versèrent sur lui des torrents d'eau céleste chaude et froide se réunissant en un mélange agréable. Cette légende rappelle selon P. Mus le rite de consécration royale de l'Inde védique et des États indianisés d'Asie du Sud-est, dont le principe est que toutes les eaux terrestres et célestes réunies dans quatre vases soient répandues sur la personne du nouveau souverain (Mus, 1978, vol. II, p. 421). Dans la mythologie bouddhique, les nāga sont d'ailleurs tout aussi bien à l'origine de l'aspersion de l'Illuminé que de sa protection face aux dérèglements aquatiques que lui oppose Mâra, le Malin – on fait bien sûr ici allusion à l'épisode bien connu où Muchalinda, le roi des nāga, par ses anneaux et son capuchon à sept têtes préserve des pluies torrentielles d'origine démoniaque le Bouddha en méditation à Bodh-Gayâ.

Principe actif de l'articulation des différents niveaux de l'univers, puisque tour à tour d'essence chthonienne ou céleste et condensant de la sorte les énergies de la nature via l'alliage terre-eau, la figure de la divinité ophidienne est aussi bien souvent d'une ambivalence inégalée. Puissance créatrice ou protectrice, sa vitalité peut par contre se développer en excès et devenir destructrice dès lors qu'elle n'est pas canalisée par le souverain et des rites appropriés, ou bien est détournée par des forces malveillantes. Évoquons ici le monstre destructeur Gonggong de la cosmogonie chinoise dont l'énergie ne devint positive qu'à travers la soumission de son fils Goulong, opérée par les instances célestes.

Dans le monde tăi et sa périphérie, la vitalité destructrice de la divinité ophidienne est rapportée à une identité sexuée. En effet, contrairement au monde khmer, plus directement influencé par les conceptions brâhmaniques, la figure de la nâgi est peu présente chez les Tăi. En contexte bouddhisé ou non l'ophidien est essentiellement défini comme mâle, y

compris dans les mythes où il agit par paire[111], et symbolise une virilité débridée, sauvage, dangereuse. Ainsi chez les Tăi non bouddhisés (Tăi noirs et Tăi blancs), l'ophidien *nguok*, qui d'ailleurs persiste à l'état résiduel avec les mêmes attributs dans le système de croyances de certains Tăi bouddhisés, est-il connu pour dévorer l'âme des jeunes filles[112]. Notons que le nāga de la mythologie indienne, qui a en grande partie pris la place du *nguok* dans l'imaginaire des Lao ou des Siamois, vaut lui aussi comme symbole phallique en dépit de son étroite association avec le bouddhisme. On fait ici allusion à l'épisode du Mahâvagga au cours duquel, à l'époque du dernier Bouddha, un nāga, éprouvant le désir de se faire ordonner bonze prit apparence humaine pour parvenir à ses fins. Cependant, du fait de son irritabilité et de son excitabilité, son identité réelle fut bientôt découverte. Il dût défroquer, mais obtint que le sangha (la communauté des bonzes) conserve à jamais sa mémoire. C'est pour cela, explique-t-on en Thaïlande ou au Laos, que les candidats à l'ordination, qui n'ont pas encore fait vœu de chasteté et renoncé à leur virilité, sont appelés *nak* (nāga).

La légende précédente en est une illustration, la virilité manifestée par l'ophidien procède presque toujours d'une propriété qui le caractérise, à savoir son aptitude à la métamorphose. De même qu'il se joue des limites séparant les différents plans de l'univers, il est capable de changer de formes à loisir, pour entrer notamment en relation avec le genre humain. Telle que l'exprime la mythologie des Tăi,

---

[111] Pour une illustration de ces propos voir les mythes rapportés par Bonifacy (1914, pp. 19-20) ou bien encore Formoso (1998a).

[112] *Nguok*, aussi prononcé *nguak* est un terme tăi archaïque. On le rencontre chez les Tăi non bouddhisés du Vietnam (cf. Bonifacy, 1914, p. 21, ou le capitaine Silvestre, 1918, p. 21) et j'ai pu moi-même recueillir plusieurs mythes impliquant cette figure à la faveur d'une brève recherche chez les Tăi de Hoa-Binh en 2000, mais le *nguok* subsiste aussi chez certains Tăi bouddhisés du Laos ou de Thaïlande (Cf. Archaimbault, 1972, p. 11 ; Nakhaprathip Sethiankoset, 1972, p. 211 ; ou Davis, 1984, p. 215).

cette capacité exceptionnelle, il l'exploite aussi bien dans le cadre de processus créateurs que destructeurs, reflétant ainsi son ambivalence foncière.

La première orientation se trouve illustrée dans les chroniques lao par le récit de la fondation de la cité de Ḷouang P'răbang. Selon la légende, en effet, après avoir délimité l'espace de la ville au moyen de piliers, les deux ermites aménageurs convoquèrent les quinze génies ophidiens qui peuplaient le territoire afin de leur demande r de protéger la future communauté. Les nāga leur apparurent alors sous les traits de soldats et de dignitaires (Archaimbault : 1959, p. 394). Illustre le second cas de figure (la métamorphose associée à un processus destructeur), le mythe de fondation de la fête lao des fusées sur lequel nous reviendrons dans un instant. Ce dernier récit, outre les capacités de métamorphose du prince-serpent, exprime un autre thème que nous aurons à approfondir, à savoir l'impossible confusion en contexte tăi bouddhisé des espèces humaine et ophidienne : un serpent ne peut durablement s'insinuer dans le monde des hommes et s'unir à l'un ou l'une des leurs[113]. De même, l'humain, fusse-t-il roi, qui entendrait s'approprier les propriétés des serpents pour changer d'apparence est, à terme, voué à l'échec et doit renoncer à la vie sur terre.

Suite à cette rapide présentation des caractéristiques de la divinité ophidienne, il nous faut souligner sa polysémie qui, si l'on suit Victor Turner (1967, pp. 28-30), est au principe

[113] Ce thème est également illustré par la légende indienne du Mahâvagga relatée plus haut (l'impossible ordination du nāga), ainsi que par une autre légende bouddhique que j'ai recueillie chez les Tăi lư de Meng Long (sud-est des Sĭpsong P'ănna). Selon ce récit, deux princesses nâgi émergèrent du puit d'une pagode et s'emparèrent de deux jeunes bonzes qui étaient en train d'y puiser de l'eau. Lorsqu'il prit connaissance de cette capture, le roi des nāga entra dans une grande colère car l'attitude de ses filles rompait le vœu d'allégeance qu'il avait fait au Bouddha. Il leur ordonna donc de ramener à la surface de la terre les deux bonzes.

même de l'efficacité des symboles rituels. Investi d'une fonction cosmogonique de premier plan en rapport avec sa double identification aux entrailles de la terre et à l'élément aquatique, il lui est également reconnu le pouvoir de passer d'un niveau de l'univers à l'autre à des fins régénératrices. Pour autant, il n'en reste pas moins très ambivalent: tour à tour créateur et destructeur, démoniaque ou protecteur, symbole de sagesse ou quintessence de l'animalité. Une telle ambivalence s'exprime notamment dans le contexte bouddhique tăi puisque le nāga est alors conçu comme dévoué au Bouddha dont il défend les œuvres, tout en étant le symbole par excellence d'une virilité que l'ordre monastique a pour vocation de sublimer. Mais voyons à présent comment se réalise une telle ambivalence et la polysémie de l'animal dans le récit mythologique.

## Le roi, le serpent et la femme trop curieuse

Le premier récit que nous examinerons a pour héros l'un des ancêtres du vice-roi Phetsarath. Phetsarath joua un rôle politique de premier plan dans les années 1940-1950 en tant que premier ministre du gouvernement lao en 1945 qui (constatant l'impuissance française après le coup de force japonais) fit abolir le traité de protectorat de 1898 et proclamer l'indépendance du Laos par le roi Sisăvang Vŏng, puis, après avoir été désavoué par le Souverain et démissionné de ses fonctions, fut le fondateur du mouvement nationaliste Lao Issara, qui s'opposait au retour du protectorat sur le royaume de Ḷouang P'răbang et de l'Indochine française au Sud-Laos. Fin 1945, début 1946, après avoir échoué dans la mise en place d'un gouvernement national provisoire, il s'exila en Thaïlande avec ses fidèles et y vécut pendant plus d'une dizaine d'années, avant de retourner au Laos en 1957 à la demande du gouvernement de l'époque dirigé par Katay Sasorith. Il retrouva son statut de vice-roi (*oŭpahat*) mais mourut peu de temps après (1960).

Pour en revenir au mythe tel que le relate Archaimbault : 1971, pp. 228-229 :

> «… un ancêtre du prince Phetsarath avait le pouvoir de se changer chaque mois, durant une semaine, en ophidien. Au cours de cette période, il demeurait caché à la vue des siens dans une pièce que masquaient sept rideaux. Un jour, son épouse Anousa, que dévorait la curiosité, oubliant l'ordre exprès de son époux, écarta les tentures alors que le prince n'avait pas encore recouvré son apparence humaine. Le prince Nāga, saisissant ses concubines – d'où son surnom de *Čǎo oum kouăt nang*, «prince qui emporte et étreint les jeunes femmes» – et il disparut en direction du Mêkhong. Bientôt Anousa, demeurée seule au palais, mourut en couches. »

Archaimbault explique en note que ce récit sert de référent mythique à un culte que la lignée du prince Phetsarath vouait encore au début des années 1950 à *Čǎo K'ăm Lek* et à Anousa, son épouse, institués génies protecteurs. Ce culte avait pour point d'orgue lors du 4e mois un rite d'offrande, au cours duquel une médium, tenant d'une main un cierge allumé, puisait des grains de riz dans un bol placé devant une couche qui représentait celle jadis utilisée par l'ancêtre lors de ses métamorphoses. Si trois fois de suite les grains sortaient en nombre pair, puis trois fois de suite en nombre impair, on estimait que le prince nāga avait accepté l'invitation. Ce que confirmait l'éclat plus brillant de la flamme du cierge. La même procédure d'interrogation était reproduite à l'adresse d'Anousa.

Le récit relaté par Archaimbault laisse malheureusement dans l'ombre de nombreux points importants tels les suivants: l'ancêtre de Phetsarath était-il d'origine ophidienne ou bien détenait-il sa capacité de transformation de moyens magiques? D'autre part, à quelles fins se changeait-il une semaine par mois en serpent? Si sa fuite vers le Mêkong semble signifier sa mutation définitive en nāga dont témoigne le fait qu'il soit aujourd'hui identifié à un génie ophidien, quel fut le destin de

ses concubines? Devinrent-elles des nāgi ou bien périrent-elles lors de l'immersion dans le fleuve? Si, enfin, ces concubines sont absentes du culte, il n'en va pas de même pour celle qui provoqua la disparition du prince. Bien qu'elle soit morte en couches peu après – les malemorts de ce type engendrant selon les conceptions lao des esprits maléfiques particulièrement redoutés (Formoso, 1998b, pp. 5-6) – Anousa accéda pourtant au statut de génie tutélaire au côté de son mari. Se pose néanmoins une question la concernant: sa grossesse résulte-t-elle de sa transgression, ou bien lui était-elle antérieure?

De toutes ces questions, seule la première peut trouver réponse par le fait que de son vivant le prince Phetsarath était renommé pour ses pouvoirs magiques, pouvoirs liés à sa grande connaissance de l'astrologie, mais aussi en partie hérités de son lointain ancêtre. On lui prêtait ainsi les mêmes capacités de transformation. Par exemple, selon divers témoignages rapportés par J. Halpern (1964, p. 24), à la suite d'une dispute avec les Français lors de tractations politiques, il aurait pris la forme d'une mouche et se serait échappé par la fenêtre. De plus, il avait la réputation de se changer en poisson pour nager sur de longues distances. Rien d'étonnant donc à ce qu'après sa mort, Phetsarath ait fait l'objet d'un culte populaire, certains plaçant même sa photo dans leur maison ou leurs rizières pour éloigner les mauvais esprits[114].
Faute de pouvoir aller plus loin dans le traitement des questions précédentes, intéressons-nous à présent à la légende tăi lư dont l'énoncé est plus précis que son homologue lao. Voici le récit qu'en font les villageois de Ban Yang Then :

> Il était une fois un roi dénommé *Tsaofa long Mok k'ăm* («Grand roi Coiffe d'or») qui régnait sur les Sĭpsong P'ănna. Un jour, l'une des servantes du palais se rendit en forêt pour ramasser du bois de chauffage. Là, au coeur de la forêt, elle vit deux nāga en train de s'accoupler, mais après l'accouplement, la femelle

[114] Cf. Halpern : 1964, p. 24 ou Evans : 1998, pp. 35-36.

mourut. Le mâle alla alors chercher une certaine variété d'herbe [non précisée] qu'il plaça dans la gueule de la femelle. Aussitôt celle-ci recouvra la vie. Ayant assisté à l'ensemble de la scène, la servante cueillit de cette herbe et de retour au palais elle en fit une décoction qu'elle consomma. Au bout de sept jours, elle devint une jeune femme très jolie et attirante, au point que le roi, ayant eu vent de l'affaire et immédiatement séduit, voulut en faire l'une de ses concubines. Mais la reine-mère s'y opposa, arguant du fait qu'elle n'était pas de sang noble. Le roi qui était déjà âgé voulait malgré tout rajeunir. Aussi ordonna-t-il à l'un de ses serviteurs d'aller chercher la fameuse herbe magique en forêt. Il but la décoction et s'isola dans sa chambre pour une durée de sept jours, à l'abri du regard de ses proches, derrière sept épaisseurs de moustiquaires. Après avoir consommé le breuvage il s'était, en effet, changé en serpent. Néanmoins, en dépit des consignes qu'il avait données, au bout de quatre jours, sa mère, rongée par la curiosité, pénétra dans la chambre et entrouvrit les moustiquaires. Le processus de transformation fut alors irrémédiablement interrompu: la tête et le buste du roi étaient effectivement ceux d'un beau jeune homme, mais de la ceinture jusqu'au bas du corps il était resté ophidien. Ne pouvant supporter de poursuivre son règne dans cet état, le souverain abdiqua. Il partit vivre dans le village de Bàn Yang Thên [où l'histoire a été recueillie]. Pour son service, on lui attribua cependant cent jeunes filles pubères, cent garçons, cent éléphants, cent chevaux, cent buffles, cent vaches, cent porcs, cent poulets, cent canards... Arrivé sur place, le roi fit halte à l'emplacement où est, dit-on, implanté aujourd'hui le sanctuaire dévolu à son culte et y attacha à des poteaux spécifiques ses éléphants et chevaux. Mais il ne pouvait se résoudre à sa condition et d'un revers de sa queue de nāga il balaya l'ensemble du personnel et du cheptel qui lui avait été affecté, le tout disparaissant dans un gouffre qui se trouvait dans la forêt voisine. Aussitôt après cet acte de désespoir émergea du centre du gouffre un grand rocher haut et pointu qui est devenu aujourd'hui un lieu de culte pour les habitants du village. Le roi se jeta alors dans le trou et mourut[115]. Cependant deux jeunes

[115] Certains rapprochements peuvent être tentés ici entre le mythe tăi lư et le récit légendaire de la disparition de Čǎo Anou, le roi de Vientiane qui

serviteurs, un garçon et une fille, qui provenaient de villages différents, n'avaient pu rallier la suite à temps. Ils échappèrent donc au massacre. Se sentant néanmoins toujours liés par leur fonction, ils s'établirent sur place et firent régulièrement des offrandes au bord du gouffre. Par la suite, ils se marièrent et les habitants de vieille souche du village sont leurs descendants. C'est pour cela – ajoutent les informateurs – que les habitants de Bàn Yang Thên continuent à faire des offrandes au *Tsaofa long Mok K'ăm* au nom de l'ensemble de la principauté de Tseng Houng [l'ancien roi, après sa mort et jusqu'à l'interruption des cultes par la Révolution Culturelle en 1966 fut institué *Phi meng*, c'est-à-dire génie tutélaire de l'ensemble de la principauté][116].

---

au début du XIXe siècle s'opposa aux Siamois, mais fut capturé par ces derniers, suite à la trahison, dit-on, de son vassal, le roi de S'ieng Khouang. En effet, selon ce récit, rapporté par Archaimbault (1980, pp. 119-120), après avoir été tué par les Siamois, le corps de Čǎo Anou fut précipité dans un puits considéré être le trou du nāga et qui symbolisait à la fois le centre vital du royaume, mais aussi les forces maléfiques et la violence déchaînée. En le précipitant dans ce trou, les vainqueurs auraient voulu, d'après Archaimbault, le renvoyer à la source même de la violence que lui et sa famille avaient engendrée. Ils auraient aussi exprimé le lien existant entre les nāga et les rois qui oubliant le dharma veulent faire assaut de puissance. De plus afin de manifester la soumission définitive de l'esprit de Čǎo Anou à la loi bouddhique, ils décidèrent d'obstruer le trou par la construction d'un *that* (reliquaire sacré). Or on peut se demander si l'émergence dans le mythe lü d'un rocher pointu (affectant donc la même forme qu'un *that*) et qui vienne combler en partie le trou dans lequel allait disparaître le roi n'est pas chargé de la même signification, à la nuance près que ce gouffre étant localisé au fin fond de l'espace forestier, la construction d'un *that* à cet emplacement n'était guère envisageable.

[116] Si jusqu'à la libéralisation du régime chinois intervenue en 1979, le culte fut interrompu, il repartit de plus belle dès cette date à l'initiative de Mr. Tao Xinping, membre de l'ancienne dynastie régnante, qui avait obtenu un poste de chercheur au Service des Affaires Culturelles de la Préfecture autonome des Xishuangbanna après avoir été interné quelques années en camp de rééducation. Ce dernier acheta une parcelle de terrain auprès de la coopérative en cours de déstructuration dont dépendait Bàn Yang Thên. Il forma les villageois aux subtilités du rite tel qu'il était accompli avant 1966. Puis il fit édifier un sanctuaire à la périphérie du village, à l'endroit supposé où *Tsaofa long Mok K'ăm* avait fait halte dans

Cette légende présente, on le voit, des analogies troublantes avec le mythe lao. Dans les deux cas, en effet, le seigneur s'isole pour la durée d'un cycle astrologique de sept jours, ceci dans un espace intime (sa chambre), isolé du regard extérieur par sept épaisseurs de tentures, selon un principe commun d'adéquation des coordonnées spatio-temporelles. De plus, dans les deux récits, le processus de transformation du corps du seigneur est interrompu par une proche parente.
Le récit lư est plus précis en ce qu'il renvoie sans ambiguïté la métamorphose à l'usage de moyens magiques qui sont en l'occurrence découverts fortuitement, mais employés en toute connaissance de causes et d'effets. Le mythe recueilli à Bàn Yang Thên livre en effet la finalité du recours à un tel procédé: rajeunir, améliorer son apparence et, au-delà, en se donnant les moyens de contrôler le vieillissement, accéder à l'immortalité. Tout à fait central est le rôle que le mythe lư fait jouer aux femmes dans le drame qui se noue autour de cet enjeu: d'un côté elles servent d'instigatrices et d'exemples dans l'usage du procédé, que pour leur part elles maîtrisent parfaitement – c'est la servante qui découvre l'herbe de jouvence magique et l'utilise à son profit pour se changer en

---

les temps mythiques, avant de disparaître. Depuis lors, chaque année, à l'occasion du Nouvel An tăi (avril), les villageois choisissent un nouveau maître du culte selon les modalités suivantes : tous les hommes de la communauté rassemblent les chemises qu'ils portent le plus régulièrement et on procède à leur pesée. C'est par référence à cette épreuve que l'esprit est le plus souvent désigné par le nom de *Tsao sư Mok K'ăm* (le seigneur de la chemise Coiffe d'or). Les huit hommes dont les chemises s'avèrent les plus lourdes prennent alors des grains de riz non décortiqués qu'ils placent dans un récipient et jettent en l'air. Tout comme pour la médium qui officie à Ḷouang P'răbang dans le culte à l'ancêtre de Phetsarath, ils doivent trois fois de suite obtenir un chiffre pair, puis selon une même série, obtenir des nombres impairs comme signe de l'approbation de l'esprit. Seul celui qui est le premier à satisfaire ces conditions très sélectives, après une ou plusieurs tentatives, est finalement retenu pour être l'officiant du culte durant l'année à venir.

belle jeune femme – et puis de l'autre, selon une thématique partagée par les mythes lao et lư, elles l'enrayent lorsqu'il s'applique à la personne du seigneur, lui faisant perdre à la fois ses prérogatives politiques, sa condition humaine (par transformation partielle ou totale en nāga) et même sa vie (dans le cas du récit lư).

Outre une présence, mais aussi une ambivalence plus forte des femmes dans le mythe lư, celui-ci se distingue de son homologue lao par la place qu'occupe la figure ophidienne dans la trame du récit. Le nāga est alors présent dès la première séquence en tant qu'utilisateur initial de l'herbe magique. En amont et dans l'espace sauvage de la forêt il équivaut donc par sa fonction initiatique à la servante qui intervient pour sa part dans la sphère humaine. Néanmoins, tant du point de vue de la répartition sexuelle des rôles que des conséquences du recours à la magie, les deux personnages se situent l'un par rapport à l'autre en symétrie inversée : c'est en effet un ophidien mâle qui donne l'herbe magique à une femelle, cette ingestion d'une herbe miraculeuse ayant pour effet le recouvrement de la vie; alors qu'à l'inverse la servante en transmettant au roi les moyens magiques de son rajeunissement, provoque sa mort, mais il est vrai de manière involontaire.

L'un des points de recoupement des deux légendes tient dans le secret bafoué qui était la condition impérative du succès de la tentative des deux seigneurs, les autres humains devant tout ignorer de leur transformation transitoire. Ce thème semble indiquer que l'impossible confusion des espèces ophidienne et humaine, précédemment soulignée dans le cas des Tăi, s'impose plus dans le registre du perçu que du vécu. Les deux récits se rejoignent aussi dans la préservation d'une partie des prérogatives des deux personnages centraux en dépit de leur destin funeste. En effet, quoique renonçant *de facto* à sa fonction princière, le héros de la légend lao s'enfuit avec ses concubines, marques de son rang, alors que le roi lư

a malgré tout droit, après son abdication, à une suite de dépendants et à un ensemble de moyens qui, là encore, sont l'insigne de sa condition.

En dépit de ces recoupements, l'issue des deux drames diverge sensiblement. D'abord parce que la forme et la condition finales des deux seigneurs sont différentes: le roi lư est figé dans une forme hybride, puisqu'il finit sa vie mi-homme mi-serpent, tandis que le prince lao devient nāga et est encore aujourd'hui reconnu comme tel par les personnes qui lui vouent un culte. D'autre part, le héros lư met fin volontairement à ses jours, alors que le prince lao s'enfuit, mais la légende ne précise pas les conditions de sa mort et le fait qu'il emmène avec lui ses concubines semble signifier qu'il assumera, au moins un certain temps encore, le surcroît de virilité qui participe de l'image du nāga, cette virilité trouvant une concrétisation supplémentaire dans le fait qu'Anousa, sa première épouse, meurt enceinte de lui. L'emphase que le mythe lao place dans l'accouplement trouve, notons-le, une autre illustration dans le fait que le culte lao reconnaisse tout autant le prince que celle qui a causé sa perte.

## Le prince nāga qui voulait devenir homme

Pour pousser plus avant l'analyse comparée des deux récits, il nous faut faire intervenir un troisième mythe qui, lui aussi, est fondé sur le thème de la transmutation, mais selon un mouvement inversé par rapport aux précédents. Il y est en effet question d'un fils du roi des nāga qui se changea en homme pour séduire une princesse lao. Là encore, le processus échoue à la suite d'une faute féminine, avec pour conséquence une malemort collective.

Ce mythe est l'un des récits[117] que les Lao invoquent pour justifier l'existence de la fête des fusées (*boun băng f'ăi*) ; un rite également attesté chez les Lư et dont j'ai dit plus haut qu'il visait à obtenir du dieu du ciel l'arrivée des pluies, celui-ci étant sorti de sa torpeur par l'explosion de roquettes que la pensée populaire identifie à des nāga. Je m'appuierai ici sur deux versions sensiblement différentes du mythe: l'une recueillie par S. J. Tambiah à Ban Phran Muan (Udon Thani) en 1964 et l'autre que j'ai enregistrée en 1986 à Ban Han (Khon Kaen).

Résumé de la version 1 (Tambiah, 1970, pp. 294-296) :

Thao Pangki était le serviteur d'un couple de riches dont il obtint la fille, Nang Ai, en mariage. Un jour il se rendit avec elle dans la forêt, mais l'abandonna après qu'elle ait grimpé à un figuier sauvage pour cueillir des fruits. Sa femme se promit alors de ne plus prendre de mari tel que Pangkee. Après leur mort, Pangkee renaquit en tant que fils d'un roi des Nāga nommé Sirisutho, et Nang Ai, comme fille du Phaya Krom [litt. «.souverain khmer.»], roi de Nong Han.

Thao Pha Daeng, souverain d'une cité nommée Pha Pong courtisa Nang Ai et ils devinrent amants. Le père de Nang Ai organisa alors un concours de tir de fusées, *boun băng f'ăi*, auquel Pha Daeng et un autre souverain, Chieng Han,

[117] Selon un autre récit, énoncé parfois en concurrence avec celui qui nous intéresse ici, affamés par une sécheresse de plusieurs années, les hommes auraient tenté de prévenir le dieu céleste suprême de leur triste sort en jouant du tambour, puis de l'orgue à bouche. Face à l'insuccès de ces tentatives, toutes les espèces du règne animal se seraient réunies et auraient décidé de se faire la courte échelle pour atteindre la voûte céleste et solliciter directement la divinité, les animaux les plus gros soutenant ceux de poids inférieur et ainsi de suite jusqu'aux plus petits. Cette seconde tentative réussit. Le dieu céleste prit connaissance de leur détresse et décida de les aider en faisant tomber la pluie. À cette occasion il leur demanda de le prévenir désormais des situations de sécheresse au moyen de tirs de roquettes, dont la détonation vaudrait pour lui comme le signal d'envoi de la pluie.

participèrent. Pangki, lui aussi, eu écho de ce concours et comme il avait entendu parler de la beauté de Nang Ai, il se transforma en homme pour assister à la fête. Il ne put voir cependant Nang Ai ; le concours fut gagné par Chieng Han, la fusée de Pha Daeng n'ayant pas décollé.

De retour dans la cité des nāga, Pangki, obsédé par le désir de voir la princesse, demanda à ses parents l'autorisation de retourner dans le monde des humains. Ils acceptèrent à contrecœur et envoyèrent leur armée pour l'accompagner. Lorsqu'ils émergèrent du monde aquatique, Pangki prit la forme d'un écureuil blanc, ses soldats, celle d'oiseaux. À ce moment-là, Nang Ai sortit dans son jardin. Elle vit au pied d'un kapokier l'écureuil, bel animal doté d'un collier de clochettes en or et d'une voix mélodieuse. Prise d'une envie irrépressible de le posséder, elle demanda à ses serviteurs de le capturer. Ceux-ci ne pouvant l'attraper, elle fit appel à un chasseur équipé d'une arbalète qui la prévint que pour l'avoir il devrait le tuer ; la princesse accepta. L'écureuil fut tué. Indra descendit alors du ciel pour enduire de parfum le corps de l'animal.

La viande de l'écureuil emplit alors 8 000 chariots et fut répartie entre les habitants du royaume, les vieilles veuves exceptées. L'armée des nāga retourna sous terre prévenir les parents de Pangkee. Fous de rage, ceux-ci, à la tête de leur armée, creusèrent le sol, barattèrent la boue et engloutirent tous les villages qui se trouvaient sur leur passage. C'est ainsi que furent créés divers étangs [les conteurs mentionnent à ce niveau les étangs ou marais situés à proximité de leur village].

Dans le même temps Pha Daeng se rendait chez Nang Ai, mais son cheminement fut entravé par les nāga affectant la forme de bûches. Une fois parvenu chez sa bien-aimée il s'enquérit de ce que l'on était en train de construire. Nang Ai lui conta l'histoire de l'écureuil dont elle lui offrit de la chair qu'il refusa, la trouvant trop parfumée. Il lui dit alors : « Pourquoi as-tu mangé cette viande ? N'as-tu pas peur que la cité ne soit engloutie ? ». Ils allèrent se coucher, mais au petit matin furent réveillés par un tremblement de terre. Ils s'enfuirent à cheval, emmenant avec eux les régalias du royaume : un gong, un tambour et un anneau. Le cheval, embourbé, ne progressait pas assez vite cependant. Ils se

> délestèrent du gong. L'endroit où il tomba est appelé Village de la Rivière du Gong. Ensuite ils durent jeter le tambour et l'endroit où il tomba est appelé Village de l'Étang du Tambour. Finalement, la bague fut aussi jetée ; l'endroit où elle tomba est appelé Village de la Colline de la Bague. Le roi des Nāga les rattrapa cependant et d'un coup de queue renversa Nang Ai. Seul Pha Daeng put s'échapper.

La version recueillie à Ban Han diffère de celle qui précède sur plusieurs points. Tout d'abord, il n'y est point question du mariage de Nang Ai et de Pangki dans une vie antérieure. Pha Daeng est alors un simple soupirant, à défaut d'être l'amant de la belle princesse. Si le père de celle-ci imagine le concours de fusées, c'est pour départager les nombreux princes qui prétendent à la main de la jeune femme. Il est dit dans cette version que le roi donnera sa fille à celui dont la fusée montera le plus haut dans le ciel. Pangki, le fils du roi des nāga, informé de la beauté de Nang Ai se transforme d'emblée en écureuil et charme la princesse qui désire le posséder. Il redescend sous terre pour annoncer à son père son désir de se marier avec elle, mais celui-ci lui répond : « Nous sommes d'une espèce différente, elle vit sur terre et nous dans les eaux, vous ne pouvez vous marier ». Néanmoins Pangki, emporté par la passion, ne tient pas compte de cet avis. Il rejoint la princesse, prend apparence humaine, séduit la jeune femme et ils s'accouplent, accouplement qui est absent de la première version.

Pendant ce temps, le concours a lieu. Comme dans la version précédente, la fusée de Pha Daeng explose au sol. Le gagnant de la compétition est un prince nommé Cheng Hieng que Nang Ai ne peut se résoudre à épouser. Pangki reprend l'apparence d'un écureuil et niche dans un kapokier, face à la chambre de la jeune femme. Ne semblant plus le reconnaître, la princesse demande à un chasseur de le capturer mort ou vif. Selon le conteur, l'amnésie de Nang Ai serait la conséquence

d’actes déméritoires commis par Pangki au cours d’une vie antérieure.

Le chasseur tue l’écureuil qui, avant d’expirer, formule le voeu que son corps augmente de taille pour que tous les habitants du royaume puissent se nourrir de sa viande. Chacun eut en effet une part, à l’exception des veuves âgées, comme dans la version précédente. La fin de l’histoire se termine d’ailleurs à peu près comme dans le récit enregistré par Tambiah : le roi des nāga, fou de colère, provoque un tremblement de terre qui engloutit le royaume ; Pha Daeng et Nang Ai s’enfuient à cheval avec les trois régalias qu’ils doivent abandonner en chemin. Seule différence : c’est Pha Daeng qui, pour assurer sa fuite, jette finalement la princesse de cheval, celle-ci mourant dans la chute.

Si on suit Cl. Lévi-Strauss selon lequel « les mythes se pensent entre eux » (1964, pp. 20-21), ces deux versions se présentent comme les applications singulières d’un schème commun que certains rapports d’intelligibilité mutuels permettent de mieux approcher. La version 2 (Ban Han) livre ainsi le sens du concours de fusées – trouver un époux à la belle Nang Ai – qui reste implicite dans la version 1 (Ban Phran Muan). Les deux récits se font d’autre part écho en matière de téléologie karmique. En effet, dans la version 1 l’épisode du mariage raté de Nang Ai et de Pangki au cours d’une vie antérieure, suite à la fuite inexpliquée du second, semble expliquer tout à la fois sa renaissance sous une forme inférieure, l’impossible redoublement de son union avec la princesse (qui ne prendra plus jamais un époux du genre de Pangki, ainsi qu’elle l’affirme au début du récit), et peut-être aussi sa fin tragique. La version 2 ne rapporte-t-elle pas la mise à mort du nāga-écureuil sur ordre de Nang Ai aux mauvais actes que celui-ci aurait commis lors d’une vie précédente?

**De la confusion des espèces au changement de règne**

Quoique le paradigme de la métamorphose du roi en ophidien soit remplacé dans le mythe d'origine de la fête des fusées par celui de l'union du prince nāga avec une femme de même rang et par l'ingestion collective de la chair de l'animal, l'issue du drame reste la même : l'impossible franchissement de la barrière des espèces et l'inacceptable confusion des niveaux de la cosmologie. Le roi nāga de la version recueillie à Ban Han résume bien cette double incapacité lorsqu'il dit à son fils: « Nous sommes d'une espèce [*yang*, litt. « sorte »] différente, elle [Nang Ai] vit sur terre et nous dans les eaux!».

Dans les deux séries de mythes, c'est une femme, garante par excellence de l'intégrité de l'espèce, qui sanctionne le désir de transgression manifesté par des mâles que leurs passions ou leur soif de puissance aveuglent. Cependant, elle semble agir, elle aussi, sur un mode passionnel, soit comme mère ou épouse trop curieuse (ou possessive?) qui ne peut réprimer le désir de voir ce que son fils/mari fait au milieu de la nuit, soit comme princesse envoûtée qui veut posséder à tous prix l'animal qu'elle désire. Le déroulement du drame procède donc non pas du triomphe de la raison sur les passions, mais de l'antagonisme de pulsions contraires.
Il faut le souligner, c'est l'appariement d'une femme de rang princier avec un ophidien qui provoque des dérèglements et non l'inverse. Un peu partout dans l'Asie du Sud-Est indianisée – et la tradition orale tăi ne fait pas exception[118] –

[118] Davis (1984, pp. 161-162) cite ainsi un mythe extrait des Chroniques du Lannathai (le royaume tăi centré autour de Chiang Mai) et suivant lequel le roi Toeng, de la principauté de Mưang Ngoen Niang se serait uni dans la forêt avec une nāgi, capable de prendre de multiples formes. Il eut d'elle un fils dont il fit son héritier. L'alliance peut aussi passer par les voies de l'adoption. Par exemple, Souvanna Khampong, le grand-père de Fa Ngoum, le fondateur du royaume lao du Lan S'ang, aurait-il prit comme fils adoptif, Soi Sai K'ăm, le fils d'un nāga. Par la suite, ce

on trouve en effet des mythes où l'alliance d'un héros culturel et d'une princesse nāga fonde une nouvelle dynastie et légitime son pouvoir. La nāgi est alors le symbole d'une autochtonie et, à travers elle, de ressources naturelles (la terre fécondée par l'eau) que le mariage permet de maîtriser et de mettre en valeur sur un mode pacifique. Inverser les termes de l'alliance serait régresser vers un infra-monde placé sous le signe du chaos et des ténèbres. Le mythe de fondation de Tseng Houng, la capitale des Sĭpsong P'ănna est des plus explicites quant aux effets de la domination des nāga. Il énonce que la région était à l'origine un havre de félicité pour les Tăi dont tous les besoins étaient pourvus. Jaloux, les nāga s'emparèrent du pays, au terme d'une guerre meurtrière. Le soleil s'éclipsa alors et les oiseaux comme les insectes interrompirent leurs chants. Il fallut attendre l'intervention d'un héros d'origine céleste, fondateur de la première dynastie lü locale pour que la clarté soit rétablie (d'où le nom de la capitale des Sĭpsong P'ănna: Tseng Houng, «cité de l'aube». Au terme d'un combat de sept jours avec le roi des nāga dans les eaux du Mêkhong, ce héros parvint en effet à extirper du fond de la gorge de l'ophidien une perle magique qui, placée au sommet d'un arbre, restaura la lumière.

Le rapprochement des mythes mettant en scène la transformation d'un prince en nāga et de ceux décrivant le processus inverse se justifie par le thème commun de la métamorphose, par le rôle clef que jouent les femmes pour empêcher le franchissement des barrières séparant les espèces, mais aussi par les conséquences politiques de leur intervention. Dans tous les cas, en effet, outre une malemort collective, l'issue du drame est un changement de règne : c'est l'ancêtre de Phetsarat qui fuit son palais, le roi lư *Tsaofa long Mok K'ăm* qui abdique, ou Nang Ai qui disperse les regalias de la principauté paternelle dans sa fuite éperdue. Si

---

dernier épousa la fille d'une nāgi qui devint de ce fait l'alliée de Souvanna Khampong (Archaimbault, 1959, p. 412).

donc l'union avec des femelles nāga, comme métaphore du pacte avec les forces fécondantes de la nature, intervient de manière récurrente dans la mythologie pour justifier l'avènement d'une nouvelle dynastie, a contrario la fusion avec un nāga mâle, que ce soit par l'ingestion de sa chair ou par des moyens magiques, entraîne la perte de toute légitimité politique. Sans doute le mythe veut-il ainsi signifier que le souverain, figure apicale de l'ordre social, ne peut à la fois incorporer l'énergie brute de la nature qu'exprime de manière condensée la figure du nāga et la dominer, la canaliser.

L'incorporation raisonne ici comme une possession qui annihile l'autorité et la fonction régulatrice du roi. Dans les mythes lao de Ḷouang P'răbang et lư de Ts'eng Houng c'est la transgression de l'interdit absolu de visiter la chambre royale qui manifeste cette perte d'autorité. Dès lors qu'il ne parvient plus à se faire respecter des femmes de son proche entourage, comment le souverain peut-il encore gouverner le royaume? Tel semble être le message implicite de cet épisode clef.

**Le roi, un malemort protecteur**

Je l'ai montré ailleurs (Formoso : 1998b, pp. 1-17), la malemort est interprétée chez les Tăi bouddhisés par référence à la doctrine du karma. On dit des personnes ainsi disparues qu'elles n'ont pu épuiser leur lot de vie sur terre du fait d'un fort infléchissement en faveur d'actes déméritoires (*bap*) dans leur vie antérieure ou présente. Comme conséquence de l'incomplétude de leur vie, elles sont condamnées à errer sans terme défini dans la dimension invisible du *manoutlok* (litt. «le monde des hommes»), sous la forme de *phi* («esprits»). Parmi ces esprits, il en est qui sont attachés à des lieux particuliers de l'espace sauvage, et d'autres qui, à l'inverse, errent sans fin. Seuls ces derniers, jugés les plus dangereux car non localisables et capables d'intrusion dans l'habitat des hommes, sont désignés par un terme générique, celui de *phi samphawesi* (du pâli *sambhavesi*: «qui cherche à naître»). Les uns et les autres

peuvent néanmoins passer d'une relation malfaisante envers les hommes à un rapport de patronage, soit selon la croyance de leur propre initiative, en sollicitant un culte par l'intermédiaire d'un médium, soit à l'initiative des hommes qui s'efforcent d'apprivoiser leurs pouvoirs en contrepartie d'offrandes régulières. Dans les deux cas, le *phi* est le plus souvent institué génie tutélaire d'une communauté locale. Les malemorts chez les Tăi ont en effet ceci de particulier qu'ils ne font pas l'objet de funérailles, autrement que sur un mode très sommaire, et qu'ils sont exclus du culte des ancêtres. Du coup, n'étant revendiqués comme ascendant par personne, ils transcendent les distinctions fondées sur la parenté et sont idéalement placés pour patronner les groupements définis selon le critère de la localité. En contrepartie, ils échappent à la relation filiale qui, en contexte bouddhisé, suppose que les vivants améliorent le karma de leurs morts par l'ordination et l'offrande aux bonzes.

Comment à présent situer les héros des mythes lao et lư par rapport à ces traits diacritiques? Peuvent-ils seulement être considérés comme malemorts au regard des standards tăi? Si l'on considère la manière dont ils ont disparu, le roi lư et le prince nāga qui voulaient devenir homme entrent indéniablement dans la catégorie : le premier du fait de son suicide et le second parce qu'il fut victime d'un homicide. Quant à l'ancêtre du prince Phetsarath, si le récit laisse son sort dans l'ombre, son épouse Anousa, morte en couche, illustre sans ambiguïté un certain type de malemort.

Dans les mythes considérés, certains des protagonistes meurent donc prématurément et parfois de manière violente. Pourtant, dès lors qu'ils assumaient la fonction de chef, ils ne se transforment pas en esprits maléfiques que l'on fuit, mais bien plutôt en génies tutélaires que l'on honore. Quoique ayant perdu leur autorité et ayant dû abdiquer, ils sont néanmoins réinstaurés patrons d'un groupe plus ou moins étendu, une fois ralliée la communauté des *phi*. Jadis maîtres

du destin de leurs sujets, ces malemorts semblent rester rois dans le monde des esprits, la soumission qu'ils exigeaient de leur vivant appelant diverses formes de dévotion après leur mort.

Il y a là un apparent paradoxe que l'on ne peut résoudre sans considérer la manière dont les Tăi conçoivent le Čǎo (seigneur, prince, roi) et les fondements de son pouvoir. Chez ceux restés en marge de l'indianisation, tels les Tăi Dam du Vietnam, la légitimité politique du seigneur tient à l'origine céleste de sa lignée. L'ancêtre fondateur de celle-ci aurait été envoyé sur terre par le chef des dieux de l'empyrée pour diriger les hommes qui étaient incapables de s'autogouverner. Le Čǎo, étranger d'essence supérieure, est alors la figure par excellence de l'allochtonie. Bien que chez les Tăi bouddhisés il y ait eu effacement de cette idée, le roi n'en reste pas moins un personnage hors norme. On croit en effet que son accès à la fonction découle d'un karma exceptionnel, dont l'un des aspects est un très grand *săksĭt* [pouvoir transcendant], dernière propriété qui se concrétise dans la pratique par de hauts faits d'armes et par une aptitude singulière à réguler les forces socio-cosmiques.

La mort, qui pour les Tăi est une simple phase de transition entre deux existences, ne gomme en rien la différence de nature, de karma ou de *săksĭt* qui sépare le seigneur de ses sujets. En vertu de conceptions très essentialistes, celui-ci conserve dans l'Au-delà ses propriétés et fonctions. Chez les Tăi Dam une part des *khouăn* (les âmes) des seigneurs défunts migrent ainsi vers un village céleste spécifique où elles vivent du tribut que leur versent les mânes des roturiers. De plus, à la différence de leurs sujets, les seigneurs tăi dam ne renaissent pas sous une forme dégradée (vers, mousse) pour ensuite disparaître, mais profitent d'une félicité éternelle dans leurs domaines célestes[119]. Quant aux Tăi bouddhisés, si

[119] Cf. Lafont : 1955, pp. 804-805; Maspero : 1971, pp. 271-272

l'idée de principautés célestes fondées par et pour les morts a disparu de leur cosmologie, c'est sur le plan terrestre et sur un mode occulte que les anciens rois ou princes, devenus *phi ḥăksa* (esprits protecteurs) continuent de gouverner.

Bien qu'en contexte bouddhique les conditions de la mort soient interprétées par référence à un bon ou un mauvais karma, de telles appréciations appliquées aux monarques et autres princes ne prêtent guère à conséquence. Qu'ils soient morts de vieillesse ou sur le champ de bataille, qu'ils aient été adulés ou craints de leur peuple, ils conservent un pouvoir considérable qu'il vaut mieux se concilier. Bien souvent aussi, leur culte trouve une raison d'être supplémentaire dans les valeurs patriotiques qu'ils emblématisent. C'est sans doute en grande partie pour ce dernier motif que le fameux roi Mangrai (1259-1317), fondateur du royaume du Lan Na et mort foudroyé, fut aussitôt après institué génie tutélaire de Chieng Mai[120], ou bien encore que le prince lao Čǎo Anou, mort en 1835 après avoir vainement tenté de restaurer la grandeur du Lan S'ang, fit lui aussi l'objet d'un culte à partir de la fin du XIX^e^ siècle et de la reconstruction de Vieng Čăn.

L'idée selon laquelle les mânes des souverains ou princes décédés conservent un reste de pouvoir-*săksĭt* qui, négligé, peut se retourner contre les habitants de leur domaine conduisit jadis les Tăi à honorer les dieux du sol des royaumes austroasiatiques conquis[121] ; elle concourt aussi à la luxuriance des cultes locaux. Les changements de dynastie entraînent tout au plus une retouche de la hiérarchie de ses composants, mais jamais une refonte du panthéon des génies tutélaires du royaume : les ancêtres des souverains déchus restent en place, le cumul des puissances spirituelles étant préféré au principe de substitution qui prévaut en d'autres endroits d'Asie.

---

[120] Ninmanhaeminda : 1967, p. 198
[121] Condominas, 1980, pp. 272-273

Bien que tous les dieux du sol et génies tutélaires ne soient pas de rang aristocratique chez les Tăi, il n'en existe guère qui ne soient associés d'une manière ou d'une autre à la monarchie, en particulier par les mécanismes de l'alliance ou de l'adoption. Le cas des nāga est typique à cet égard. Si la légende du *boun băng f'ăi* n'est pas couplée à un quelconque culte voué aux ophidiens, c'est que ceux-ci en tant que forces brutes de la nature ne prêtent pas à activité votive, sauf lorsqu'ils sont adoptés ou unis par un lien de parenté au souverain. Ainsi, le seul nāga à entrer dans le panthéon des divinités tutélaires de Ḷouang P'răbang, l'ancienne capitale du Lan S'ang, est-il Soi Sai K'ăm, fils adoptif de Souvănna Khampong, le grand-père de F'a Ngoùm, le fondateur du royaume.

## Conclusion

Malgré de notables différences dans le contenu et la trame de leur récit, les mythes que nous avons rapprochés au fil de cette étude délivrent un message commun : l'impossible fusion des propriétés respectives du roi et du nāga. Certes ces deux figures se rejoignent par leur fonction médiatrice. Elles font le lien entre divers plans de la cosmologie, mais tandis que le souverain, uni, par la consanguinité ou la filiation spirituelle, aux instances célestes, a pour fonction de réguler la société des hommes et d'assurer son épanouissement, le nāga n'est pas investi de cette mission civilisatrice. Émanant des entrailles de la terre, il condense en lui l'union brute, fécondante du sol et de l'eau et offre la quintessence des forces de la nature.

Du fait de leur encodage symbolique, ces deux figures résument dans leur rapport la dualité nature/culture (et aussi autochtonie/allochtonie) qui, dans le présent contexte culturel, est pensée non pas dans les termes manichéens de la confrontation, mais bien plutôt dans ceux de l'alliance. S'il ne peut y avoir confusion des deux personnages, c'est parce

qu'elle vaudrait comme négation de l'ordonnancement culturel du monde et retour au chaos originel (qui est d'ailleurs rejoué dans la séquence concluant le mythe du *boun băng f'ăi*). Cela dit, le rapport entre le nāga et le roi, comme métaphore de la dialectique nature-culture est inévitablement hiérarchisé.

Sous couvert de l'alliance ou de l'adoption c'est la soumission des forces de la nature qui est recherchée. L'union du roi avec une nāgi va dans ce sens en même temps qu'elle scelle le pacte avec l'autochtonie, d'où la récurrence d'un tel thème dans les mythes dynastiques. Par contre le scénario inverse, celui du mariage d'un nāga et d'une princesse exprime une régression vers l'état de nature que le mythe peut certes évoquer, à l'image de la légende du *boun băng f'ăi*, mais pour aussitôt l'associer à l'idée de chaos.

Ces récits lao et lư ont une dimension cosmologique en ce qu'ils rappellent la nécessité de maintenir des frontières et une relation hiérarchique bien nettes entre la société des hommes et les forces agissantes de la nature. Ils ont aussi le statut de fable morale et politique en soulignant tous les dangers que le souverain encourt dès lors qu'il voudrait transgresser ces limites pour accroître sa virilité et retrouver une seconde jeunesse. La sanction d'une telle tentative se déploie en deux temps: c'est d'abord une perte d'autorité et de maîtrise du cours des événements qui se solde par l'abdication; c'est ensuite la disparition prématurée du héros et d'une partie de son entourage. On touche ici au second thème de l'étude : la malemort.

L'ancêtre de Phetsarath ou le roi lư *Tsǎofa long Mok K'ăm* illustrent les deux fonctions post-mortem qui s'offrent d'ordinaire aux souverains tăi : devenir génie tutélaire de lignée ou esprit protecteur de leur cité et de leur royaume. Si en milieu bouddhiste les vicissitudes de l'existence des princes et monarques prêtent à une interprétation populaire qui fait la part des mérites et des démérites, du bon ou du

mauvais karma, ils n'en conservent pas moins toutes leurs prérogatives dans l'Au-delà. L'idéologie du karma-samsara ne semble pas avoir altéré en profondeur les croyances prébouddhiques qui figeaient à jamais les chefs dans leur fonction. Le pouvoir-*săksĭt* exceptionnel qu'on leur prête reste envisagé sur un mode essentialiste.

Les âmes des chefs décédés ne peuplent certes plus des villages célestes, campées dans une félicité éternelle grâce aux tributs et corvées des mânes des roturiers, mais ils continuent à régir leur domaine terrestre sur un mode occulte en tant que *phi ḥăksa*, esprits protecteurs, les offrandes qu'on leur fait dans le cadre du culte s'étant substituées aux tributs célestes d'antan.

Finalement, les rois ou princes tăi, dès lors qu'ils ne meurent pas dans des conditions dites normales, s'inscrivent dans une configuration particulière qui est celle des malemorts devenus de bons morts (des morts tendanciellement bienveillants); des êtres qui n'ont certes pas pu épuiser leur lot de vie sur terre, mais qui néanmoins ne se distinguent en rien de leurs homologues bien morts au niveau des fonctions occultes qu'ils assument une fois passés de vie à trépas.

Dans une perspective plus générale, les nuances apportées par les données tăi doivent nous inciter à intégrer le critère du statut social dans l'analyse des phénomènes de malemort et, sous cet angle, à voir dans quelle mesure les systèmes de représentations vernaculaires distinguent les inscriptions catégorielles définies par référence aux circonstances de la mort, de celles qui découlent de l'attitude prêtée aux mânes du défunt.

**Bibliographie**

Archaimbault, Ch. : «La naissance du monde selon les traditions lao: le mythe de Khun Bulom», *Sources orientales I, la naissance du monde.*, Paris, Seuil, 1959, pp. 385-414.
Archaimbault, Ch. 1961: «La fête du t'at à S'ieng Khwang (Laos), contribution à l'étude du Ti K'i», *Artibus Asiae*, vol. XXIV, pp. 187-200.
Archaimbault, Ch. 1971 : «Le liang du Hô Devatā Ḷuong à Ḷuong P'rābang», *Bulletin de la Société des Études Indochinoises*, T. XLVI 2-2, pp. 217-280.
Archaimbault, Ch. 1972 : *La course des pirogues au Laos: un complexe rituel*, Ascona, *Artibus Asiae*.
Archaimbault, Ch. 1973 : *Structures religieuses lao (rites et mythes)*, Vientiane, Vithagna.
Archaimbault, Ch. 1980 : *Contribution à l'étude d'un cycle de légendes Lau*, Paris, EFEO, vol. CXIX.
Bonifacy, Auguste 1910 : «.Les génies théromiorphes du Xâ de Huòng Thuộng», BEFEO, T. X-1, pp. 393-401.
Bonifacy, Auguste 1914 : «Nouvelles recherches sur les génies thériomorphes au Tonkin», *BEFEO*, T. XIV-5, pp. 19-27.

Condominas, Georges 1980 : *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris, Flammarion.

Davis, Richard 1984 : *Muang Metaphysics : a Study of Northern Thai Myth and Ritual*, Bangkok, Pandora.

Dixon, Richard B. 1916, 1916 : *The Mythology of All Races*, vol. IX, Boston, Marshall Jones Co.

Evans, Grant, «Political Cults in East and Southeast Asia", *in* Ing-Britt Trankell, L. Summers eds. 1998 : *Facets of Power and its Limitations. Political Culture in Southeast Asia*, Uppsala, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, 24, pp. 21-43.

Formoso Bernard 1996 : « La cosmologie des Tai et l'empreinte du bouddhisme », *Diogène*, 174, pp. 53-71.
Formoso Bernard 1998a : « La légende du Mèkhong et de la rivière Nan», in *Hommage à Raymond Eches.Au hasard des amitiés*, Toulouse, Octares, pp. 41-44.
Formoso, Bernard : 1998b, « Bad Death and Malevolent Spirits among the Tai Peoples », *Anthropos* 93, pp. 3-17.

Granet, Marcel 1988 : *La pensée chinoise*, Paris, Albin Michel (1re éd. 1934).
Granet, Marcel 1994 : *La civilisation chinoise*, Paris, Albin Michel (1re éd. 1929).

Halpern, Joël 1964 : *Government, Politics, and Social Structure in Laos: a Study of Tradition and Innovation*, New Haven, Yale University, (coll. «Southeast Asia Studies», Monograph Series no 4).

Jumsai, Sumet, 1989: *Naga, Cultural Origin in Siam and the West Pacific*, Singapour, Oxford University Press.

Lafont, P.B. 1955 : «Notes sur les familles patronymiques taï noires de So'n-la et de Nghîa-lô », *Anthropos* 50, pp. 797-807.

Lévi-Strauss, Claude 1964 : *Mythologiques I: le cru et le cuit*, Paris, Plon.

Maspero, Henri, *Le taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, 1971.

Mus, Paul, *Barabudur*, 2 vols. New York, Arno Press, 1978.
Nakhaprathip Sethiankoset, *Mưang săwăn Phi Sang Thewada* (royaume du paradis, esprits et divinités célestes), Bangkok, Bannaa-khaan, 1972.

Ninmanhaeminda, Kraisri, « The Lawa Guardian Spirits of Chiang Mai », *Journal of the Siam Society*, 55(2), 1967, pp. 185-226.

Porée-Maspero, Évelyne, *Étude sur les rites agraires cambodgiens*, Paris-La Haye, Mouton, 1962.

Seidenfaden, Erik, « Supplementary Note », *Journal of the Siam Society* 19(3), 1925, pp. 159-209.

Silvestre Capt., « Les Thai Blancs de Phong-Tho », *BEFEO* XVIII-4, 1918, pp. 1-56.

Tambiah S. J., *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*, Londres, Cambridge University Press, 1970.

Trankell Ing-Britt, «Royal Relics: Ritual and Social Memory in Louang Prabang», in Grant Evans, ed., *Laos, Culture and Society*, Bangkok, Silkworm Books, 1999, pp. 191-213.

Turner, Victor, *The Forest of Symbols*, Ithaca, Cornell University Press, 1967.

Wyatt, David K., *Thailand, a Short History*, London : Yale University Press, 1984.

# 4. Légende et tradition des Čǎo Ai-Čǎo Nong[122]

Souksavang Simana

(Institut de Recherche sur la Culture, Ministère de l'Information et de la Culture, Vientiane, Lao P.D.R.)

## Introduction

Cet article est centré sur la tradition telle qu'elle existait entre le Phya Kăsăk ou *Čǎo Ai* ("Seigneur aîné") et le roi de Ḷouang P'răbang ou *Čǎo Nong* ("Seigneur cadet") et éclaire la relation rituelle qui existait entre eux. La tradition de fraternité inégale de ces deux seigneurs basée sur une légende au sujet de deux vrais frères, reflète la vie actuelle et la réalité sociale des *Kăsăk* en tant qu'aînés et des Lao en tant que cadets. Le *Phya Kăsăk* et le Roi vivaient tous deux à Ḷouang P'răbang dans un rapport d'inégalité de statut. L'aîné des deux princes était l'esclave et le serviteur de son cadet. Beaucoup aujourd'hui ignorent cette légende, le rituel, aussi bien que son contexte social ou ses implications. L'aîné des deux Princes, le Phya Kăsăk, avait deux fonctions rituelles: nourrir les esprits tutélaires du pays et apporter au Roi en hommage les fruits de longévité.

A la fin du rituel, il était gratifié par des réprimandes du seigneur cadet (le Roi), chassé et maudit. La question du *Čǎo Ai* et du *Čǎo Nong* touche l'inégalité de statut entre

[122] Article présenté à la Première Conférence sur les Etudes Lao, Université De Kalbn Illinois, E.U. d'Amérique, Mai 2005

Kmhmou' et Lao, qui avait cours autrefois dans le Haut Laos, les Lao ayant le pouvoir et exploitant la population indigène kmhmou', dépourvue pratiquement de tout droit et pouvoir.

**Contexte**

Le spectacle de représentants de l'ethnie lawa exécutant un rituel au cours de la cérémonie d'ouverture d'une conférence sur les ethnies de la région du bas Mêkong au mois de novembre 2004 à l'Université de Chiengmai, me remit en mémoire la relation passée entre Kmhmoŭ' et Lao au Laos.

Au Laos, autrefois, les relations entre Lao et peuples indigènes autochtones étaient semblables. Quand ils avaient des cérémonies sociales importantes, en particulier en ce qui regardait le sacré, les aînés kmhmoŭ' étaient invités à exécuter les rituels ou bien à être les agents de rituel spécialisés dans la propitiation des esprits, par exemple les rituels pour apaiser les esprits du village ou du district. Tout ceci était basé sur la croyance que diverses choses sacrées avaient pour origine des pratiques kmhmou'. Les gens considéraient les Kmhmou' comme des aînés, parce qu'ils étaient les habitants aborigènes du Laos.

La population de la RDP Lao comprend couramment quatre familles ethno-linguistiques : Tăi-Lao, Môn-Khmer, Hmong-Yao et Tibéto-Birman. Ces familles ont entretenu des relations historiques, socio-culturelles et interethniques diverses. Je vais traiter ci-après de la légende[123] des *Čǎo Ai-Čǎo Nong*, qui décrit les rapports historiques et sociaux et les croyances concernant Lao et Kmhmou' dans le passé.

---

[123] "Čǎo Ai (le Seigneur Aîné)" était le Phya Kăsak, un chef Kmhmoŭ' vivant dans le village de Kiou Čalouang, dans le district de S'ieng Ngeun de la province de Ḷouang P'răbang. "Čǎo Nong (le Seigneur Cadet)" désignait le roi de Ḷouang P răbang.

**Légende et Tradition des “Čǎo Ai-Čǎo Nong” (‘Seigneurs aîné et cadet ’)**

La légende et la tradition des *Čǎo Ai-Čǎo Non* reflète des relations historiques et sociales réelles entre les Lao et les Kmhmou’, en particulier la relation passée entre the roi de Ḷouang P’răbang et le Phya Kăsăk de Kiou Čalouang, district de S’ieng Ngơn. Bien que l’histoire reflète des réalités historiques et sociales, il y a bien peu de prise de conscience et de compréhension du sujet dans la population lao en général.

La coutume des *Čǎo Ai-Čǎo Nong* est basée sur une croyance traditionelle relatée dans l’histoire ancienne des “Deux frères”

> “Il était une fois, un Kmhmou’ et un Lao étaient nés vrais frères de mêmes parents en Chine: le Kmhmou’ était l’aîné et le Lao le cadet. Une guerre éclata en Chine, avec son lot de calamités dans le pays, le Kmhmou’ et le Lao connurent une existence sans paix. A la suite de quoi, ils résolurent de migrer de la Chine vers les terres du présent Laos, en descendant en bateau le Mêkong. Avant de partir, ils s’étaient mis d’accord, quel que soit celui qui arriverait le premier à Ḷouang P’răbang marquerait la terre et deviendrait son souverain, et quiconque arriverait dernier serait un simple citoyen, voire un esclave. L’aîné avait un bateau de bois tandis que celui du cadet était en cuir. Le bateau de l’aîné était plus rapide et plus approprié à cette équipée tandis que celui du cadet prenait l’eau et était beaucoup plus lent. C’est pourquoi le cadet dupa son aîné pour le convaincre d’échanger leurs esquifs. Il lui dit qu’un bateau de cuir était beaucoup mieux car à chaque halte on pouvait déouper des morceaux de cuir et les griller pour les manger en soupe. On n’avait pas besoin d’aller chercher de la verdure ni des pousses de bambou dans la forêt. L’aîné, crédule, accepta d’échanger son bateau pour celui de son cadet. L’échange sitôt conclu, le cadet s’éloigna rapidement sans attendre son aîné. L’aîné réalisa bientôt que son nouveau bateau prenait l’eau, ce qui le ralentissait. Il décida d’abandonner le bateau et de poursuivre par voie de terre. Courant, il atteignit la destination avant son cadet. Utilisant son couteau il fit une marque sur un tronc de bambou vert à mi-croissance et continua

son chemin. Quand plus tard le cadet arriva, il vit la marque que son aîné avait faite sur cette tige de bambou. Il prit un panier et le mit sur le sommet de cette même tige de bambou. Quelques mois plus tard, le bambou avait poussé et le panier se trouvait au sommet de la plante. Les deux frères se disputèrent au sujet de qui était arrivé le premier, chacun insistant être le premier arrivé. Ils décidèrent de vérifier leur marques du territoire. Le cadet argua que sa marque était là en premier puisque sa marque se trouvait dans une position plus haute que celle de son aîné, qui était au bas de la tige de bambou. L'aîné perdit cette argumentation et dut devenir simple citoyen laissant son cadet gouverner le pays. Le cadet avait emporté l'affaire par la ruse et il fonda ainsi la dynastie lao qui gouverna désormais jusqu'à nos jours."

Cette histoire de frères aîné et cadet remonte au temps où les Lao commencèrent à migrer de la Chine du sud vers Mưang S'wa pour vivre avec les Kmhmou'. Par la suite cette légende fit partie de la culture qu'on s'est transmise de génération en génération jusqu'à l'époque de Čǎo Phetsarath et Čǎo Sisăvang Vŏng.[124]

On sait que Khoun Lo (un seigneur d'ethnie tăi-lao), après avoir amené ses forces de Mường Thêng[125] à Mưang S'wa l'emporta sur Khoun Kan H'ang (Khoun Teur-Ha') et le remplaça comme seigneur de Mưang S'wa[126]. A partir de ce moment les Lao ont été considérés comme l'autorité au pouvoir ; les Kmhmou' avait perdu le pouvoir et à partir de là

---

[124] Certains pensent qu'en raison du comportement de nos ancêtres décrit dans la légende ci-dessus, le pays connut l'état de guerre jusqu'au règne de Čǎo Sisăvang Vŏng, et que finalement la famille royale de Ḷouang P'răbang s'affaiblit au point d'éventuellement se désunir.

[125] Mưang Thêng se trouvait sur le site de Đien Biên Phủ, province de Lai Chao, au Vietnam. Autrefois certains croyaient que Mưang Thêng référait à un 'Mưang Thên' existant en Chine du Sud, dans la période où les Lao y vivaient encore.

[126] Kan H'ang, en kmhmou' est connu comme Teur-Ha', parce qu'il vivait dans le village de Teur-Ha', qui se trouve aujourd'hui dans le district de Na Lê, province de Ḷouang Namtha.

devinrent des esclaves dans le système féodal lao.[127] Même si Khoun Lo était devenu seigneur de Mưang S'wa et si les Tăi Lao maintenaient leur pouvoir de gouverner, la population en dehors de la cité et dans toutes les régions rurales était Kmhmou'. C'est pourquoi, pour réduire les conflits et promouvoir la réconciliation entre Lao and Kmhmoŭ',les aristocrates lao ont développé une polique de rapports fraternels (relations entre aînés et cadets), d'amitié entre voisins avec des « visites réciproques accompagnées d'échanges de nourriture et d'alcool ". Ce type de politique de rapports fraternels entre aînés et cadets a continué jusqu'à l'époque du règne du roi F'a Ngoùm à Ḷouang P'răbang lequel a soutenu de bon cœur ce type de relations. Ce roi a même alloué quelques terres aux membres du clan du Phya Kăsăk afin qu'ils puissent les cultiver, y bâtir leurs maisons et leurs villages.[128]

La politique et la manière de gouverner des aristocrates du système féodal lao comportait aussi l'établissement d'un système hiérarchique de titres honorifiques. Pour les Kmhmou', ces titres comprenaient spécifiquement (en partant du haut): des "Phya", "La-sa", "Mưn" "Sên", "Thao", et "Bao". Par exemple, ils sélectionnèrent un clan kmhmou'

---

[127] On pense que de la fin du 7e siècle jusqu'au milieu du 14e siècle Mưang S'wa dut faire face à une période de grands bouleversements et de troubles. Les affrontements et divisions entre Kmhmou' et Lao augmentèrent jusqu'à la guerre ouverte et les cessions alternantes de pouvoir. C'est probablement durant cette période que se produisirent ce qu'on appelle les Guerres de Čưang (Révolte de Čưang) .

[128] Le territoire du Phya Kăsăk s'étend à l'est des falaises du P'a T'ao, et P'a Nang, puis jusqu'à la région des Hom Sang, Hom Ngua, Sam Hin et aux contreforts rocheux du piton Kăsăk. Au sud il était bordé par les régions du Hou Lom, Houay Kathang, Houay Kang et Houay Ming. Le territoire kăsăk s'étendait le long de la rivière jusqu'à l'embouchure de la Nam Khăn et de là en remontant le long de la Khăn jusqu'à la Sanăn et le Mont de la Sala Lĕk. De là il revient vers la Sanan et la Ming. C'est ce territoire qui fut designé par le roi comme les terres à cultiver des Kmhmoŭ' Kăsăk.

parmi les divers clans qui avaient gouverné Mưang S'wa par le passé et avait joué un rôle important dans cette région, et nommèrent un "Phya" issu de ce clan. Il fut appelé le "Phya Kăsăk" et on lui donna pour titre et fonction d'être 'le Prince Aîné' de Mưang S'wa, tandis que le roi lao de Ḷouang P'răbang recevait le titre de "Prince Cadet".

**L' histoire des Kmhmoŭ' Kăsăk**

Les Kmhmoŭ' Kăsăk sont véritablement d'origine kmhmoŭ' provenant d'un clan dominant, le *S'ing S'ao Čǎo Mong* ou "clan de la Civette".[129] Autrefois le clan de la Civette des Kmhmoŭ Kăsăk habitait dans la région du P'ou Hong, à la source de la Nam K'an, près de la frontière de S'ieng Khouang. Ils se sont graduellement déplacés en aval pour finalement atteindre S'ieng Ngeun. Actuellement, les Kmhmoŭ' Kăsăk habitent encore dans trois villages : Kiou Čalouang, Houay Hia and Houay Thong. Ces trois villages se trouvent dans les parages du Mont Kăsăk, dans le sous-district de Kiou Ña du district de S'ieng Ngơn, province de Ḷouang P'răbang. De nos jours, cependant, les Kmhmoŭ' Kăsăk sont devenus acculturés aux Lao au point de perdre leurs traits distinctifs. La langue qu'ils parlent est devenue un mélange de kmhmoŭ' et de lao : par exemple, il disent *kin khao tô' úr* (manger du riz avec un "bouillon épais de légumes et de viande" *úr*). Ils utilisent l'expression *tô' ùr* au lieu de l'expression lao *čam o'* pour *kin khao* (c'est à dire

[129] Les Kmhmoŭ' du Laos respectent leur clan d'origine ou totem *(smta')* Par exemple, ceux du clan de la civette *Čǎo Mong (smta' tmoong)* respectent la civette comme leur totem, le clan *Čǎo Kut* de l'arbre *kut*, honore et respecte l'arbre *kut*, et les *Čǎo Leuang* respectent le tigre comme leur totem, (qui equivaut au *smta' rvaay*, ou 'clan du tigre' kmhmoŭ'). etc.. Chaque clan a des traditions et coutumes distinctes concernant les plantes ou les animaux représentant leur *smta'* ou totem. Il y a des rituels religieux à suivre liés à nombre de differents tabous, satuts et règlements concernant les animaux ou plantes qui représentent leur totem familial.

qu'ils mélangent kmhmoŭ' et lao) Une autre curiosité des Kmhmoŭ' Kăsăk est qu'ils utilisent au lieu du pronom kmhmoŭ' pour la première personne du singulier : *ô'* (je, moi), l'expression *mưng* (qui signifie vraiment « eux », « les autres » ; mais *mưng* est aussi employée pour « tu », « toi » (distant, voire condescendant)[130] par exemple pour désigner un interlocuteur soit très proche, ou encore quelqu'un qu'on ne considère pas comme son égal ou qui appartient à un autre sous-groupe.[131]

## Le "Phya Kăsăk": histoires, théories et faits

Le sens du mot "Kăsăk" n'a pas été éclairci à ce jour. Personne ne peut l'expliquer clairement. " Kăsăk " se référait-il aux Kmhmoŭ' habitant dans la region du Mont Kăsăk? Il existe aussi une légende servant à expliquer le nom de Kăsăk de la façon suivante:

> "Il y a longtemps quand ils essayaient de déterminer qui – des Kmhmoŭ' ou des Lao – gouverneraient, ils firent un concours à qui pourrait tirer une fleche sur une cible avec le plus de précision. Les Kmhmoŭ' s'organisèrent en trois groupes. Le premier groupe confectionna un arc énorme, le second tira la corde de l'arc en arrière et la fixa et le troisième groupe prépara la flêche et chargea *(sak)* sur l'arc, puis ils tirèrent la flêche sur le toit du palais."

Il y a encore une autre histoire au sujet du Phya Kăsăk qui se présente ainsi:

> "Il était une fois un roi lao de Ḷouang P'răbang qui proclama par tout le royaume que quiconque était assez brave pour sauter dans

---

[130] Ce qui nous rappelle l'utilisation de la trosième personne pour "je", référence à soi des serviteurs vis à vis des nobles, autrefois en Europe.

[131] Les Kmhmoŭ' au Laos se subdivisent en dix sous-groupes (régionaux pour la plupart) avec les noms suivants: Kmhmou' Ou, Kmhmou' Čưang, Kmhmou' Bơng, Kmhmou' Phouan, Kmhmou' Youan, Kmhmou' Khouên, Kmhmou' Lư, Kmhmou' Rok, Kmhmou' Khrong, Kmhmoŭ' Kăsăk.

> l'eau du haut d'une falaise élevée recevrait le titre de Phya s'il s'en sortait vivant. Un jour pendant les courses de pirogues, beaucoup de gens étaient venus s'asseoir à flanc de coteau pour voir les courses.
>
> Parmi la foule il y avait un vieux Kmhmoŭ' qui portait à la ceinture un sabre[132]. Comme il s'asseyait, le sabre se planta *('săk')* par hasard dans le sol sous lui, le projetant en avant dans l'eau. Cependant il ne mourut pas parce qu'il tomba dans un endroit profond de la rivière. Le roi (de sa perspective) vit que cet homme était le brave et dorénavant le nomma Phya."

En réalité, le Phya Kăsăk n'était rien d'autre qu'un chef fantoche désigné par les aristocrates. Le Phya Kăsăk ne signifie pas non plus un seul individu. Il y eut toute une succession de chefs anoblis nommés Phya Kăsăk l'un après l'autre encore que de nos jours personne ne puisse se les rappeler tous. Les descendants des Kmhmou' Kăsăk aujourd'hui ne peuvent pas remonter plus loin dans le passé que Phya Ô qui dirigeait quand les Kmhmou' Kăsăk étaient installés en montagne près du Mont Nivat. A Phya Ô, Phya Khamteu succéda et régna pendant cinq ans jusqu'à sa mort. Après quoi les gens descendirent habiter à Kiou Čalouang où Phya Thoua fut nommé pour le remplacer. A la suite de sa mort les Kmhmou' Kăsăk se sont dispersés et certains allèrent habiter à Bàn Maknao où Phya Phan prit la succession de Phya Kăsăk. Il devait être le dernier Kăsăk et n'était pas du même clan que ses prédécesseurs. Depuis la mort de Phya Phan il n'y eut plus d'autre Phya Kăsăk désormais. Les Phya Kăsăk étaient différents des autres phya kmhmou' parce qu'ils étaient investis officiellement de leur autorité et de leur position par certificat royal du roi de Ḷouang P'răbang. De plus, un Phya Kăsăk recevait des décorations et avait des devoirs et des responsabilitées, par exemple d'officier dans la cérémonie rituelle pour nourrir et

---

[132] Tel que les Kmhmoŭ' aiment en porter pour des fonctions rituelles.

appaiser les esprits tutélaires du mưang, ou d'offrir les "fruits de longévité et prospérité" au roi.

En outre, le Phya Kăsăk et les membres de son clan recevaient de la terre et des forêts pour habiter et gagner leur vie.

## La relation entre "Čằo Ai" et "Čằo Nong"

La relation entre "Čằo Ai et Čằo Nong" s'explique par la responsibilité qui était celle du Čằo Ai (le Prince aîné) de nourrir rituellement les esprits (tutélaires) du mưang (Cité royale, et Royaume).

Selon la légende des 'Deux Frères', (alors qu'ils étaient déjà arrivés à Ḷouang P'răbang) ils firent un concours de tir à l'arbalète visant le sommet du toit du palais. L'histoire raconte que le cadet lao s'écria :

> "Tu as tiré au dessus de la cible donc maintenant tu dois cultiver les terres du haut en essarts dans les montagnes ; j'ai tiré plus bas donc je vais travailler les basses terres, y construire des temples et des résidences. Tu devras aussi nourrir (appaiser) les esprits."

Le système de croyances des Kmhmou' est basé sur l'animisme incluant le respect des esprits domestiques, des esprits Thên (esprits du ciel), des esprits fondateurs du mưang, des esprits des champs, des forêts, des esprits dragon (des eaux), etc. Les Lao étaient aussi animistes avant de devenir bouddhistes [et de ne plus pouvoir faire des sacrifices sanglants]. Le roi de Ḷouang P'răbang dans ces conditions a délégué la responsabilité de nourrir et d'apaiser les esprits du mưang au Phya Kăsăk. Chaque année, lors de la pleine lune du cinquième mois, le Phya Kăsăk organisait le *Sang Khan* qui était la cérémonie rituelle annuelle d'hommage aux esprits du mưang (c'est-à-dire de tout le pays).

La cérémonie se composait de quatre parties :

1) Nourrir les esprits du mưang;

2) Payer le Thong Phathong;

3) Libérer des crabes pour pronostiquer le temps (s'il pleuvra ou non, etc.)

4) Battre les bambous de percussion *(koŋg)* pendant la fête.

Avant d'accomplir cette cérémonie d'hommage aux esprits du mưang, les Kmhmou' Kăsăk devaient préparer l'endroit où devait avoir lieu la célébration, construire des abris, des autels pour les esprits, dresser les pilliers de la cité et du mưang, et preparer toute chose pour la cérémonie. En outre, ils devaient aussi préparer les mêts et boissons rituels, soit : de l'alcool de riz (en jarres), des canards et des poulets, des cochons et des buffles. Une autre tâche importante était de trouver huit crabes pour servir dans un rituel de divination pour pronostiquer les pluies à venir, et de préparer un jardin de fleurs spécial avec en son centre un aigle-poisson *(klaang ka')* – mangeur de poissons – sculpté.

Le matin de la nuit de la pleine lune, le Phya Kăsak conduisait une procession jusqu'à la maison de l'esprit où ils feraient leurs prières et nourriraient les esprits du mưang et de la nation. Après cela suivait la cérémonie pour 'libérer les crabes' au cours de laquelle on les relachait pour voir si le pays vivrait dans la paix et la prospérité ou dans la guerre. Ce rituel de 'libération des crabes' s'accompagnait aussi du sacrifice simultané d'un porc et de deux poulets en versant goutte à goutte le sang du porc et des poulets au même endroit. Après ce sacrifice sanglant, quatre crabes mâles et quatre crabes femelles étaient relâchés à l'endroit du pilier du mưang. Si les crabes couraient s'abriter sous des feuilles mortes, cette année, la population connaîtrait la famine, la sécheresse et la maladie. Si, au contraire, les crabes couraient s'abriter sous des racines d'arbre, la population devrait dépendre de chefs (car il pourrait y avoir des guerres). C'est ainsi qu'on me l'a raconté.

**Offrande des “fruits de longévité et prospérité”**

Chaque année au cours du 12e mois les villageois marchaient en procession derrière le Phya Kăsak jusqu’à Ḷouang P’răbang, où le prince aîné offrait les “fruits de longévité et prospérité” au roi (le prince cadet). Dans cette procession il y avait aussi le Mưn, le Sên, les chefs de village, leurs adjoints, le Bao et d’autres parmi les sujets royaux. Dans la procession du Phya Kăsăk il y en avait qui portaient un parasol pour protéger du soleil le Phya Kăsăk d’autres portaient du riz, des légumes, des fruits et des tubercules. Ils marchaient pieds nus depuis Kiou Čalouang, dans le district de S’ieng Ngơn jusqu’à la ville de Ḷouang P’răbang, distante d’environ 40 kilomètres. En dépit de la distance, le Prince aîné n’avait pas le droit de porter des chaussures ou de monter à cheval. ‘Son Altesse’ devait marcher pieds nus avec ses gens tout le long du chemin. Quand la procession arrivait dans Ḷouang P’răbang on avait pris des dispositions pour qu’ils puissent rester dormer la nuit dans le Văt Vis’oŭn.[133]

Il leur était formellement défendu de séjourner quelque part ailleurs parce qu’on craignait qu’ils s’emparent du pouvoir de la cité (mưang) puisqu’ils étaient avec le Prince aîné. A 9 h. approximativement le lendemain matin, le gouverneur de S’ieng Ngơn conduisait la procession du Phya Kăsăk au

---

[133] Les Kmhmoŭ croient encore aujourd‘hui que le Văt Vis’oŭn a été construit sur le site de l‘ancien “Rong Loun”, (Palais du plus jeune *(Loun)*) construit par Tă Loun, qui selon une ancienne légende devait devenir le premier roi Kmhmoŭ’). C’est pourquoi le lieu où se trouve aujourd’hui le Văt Visoun est vénéré comme un emplacement sacré special par les Kmhmou’. Les ancêtres anciens des Kmhmou’, Ñeu, Nay (‘Phou Ñơ Ña Ñơ’) ou en kmhmou’: ‘Ya Ta Nay’ y sont également honorés. Ces personnqges légendaires kmhmoŭ’ avaient réussi à faire tomber l’arbre géant légendaire, qui grandissait tant et si bien que son feuillage risquait de cacher le soleil et de rendre la terre invivable, leur bravoure pour sauver l’humanité leur couta la vie quand ils furent écrasés dans la chûte de l’arbre géant.

palais du roi. Une fois arrivés au portail du palais, le Phya Kăsăk et le gouverneur de S'ieng Ngơn cheminaient au milieu d'un comité d'accueil aligné de part et d'autre de l'allée. Alors le Prince cadet sortait à la rencontre du Prince aîné pour l'accueillir dans son palais. Quand au reste de son entourage, il se reposait en l'attendant derrière le palais.

**L' "offrande rituelle des 'fruits of longévité et prospérité'"**

Les fruits de longévité et prospérité comprenaient un paquet en bamboo d'écorce à chiquer, un paquet de tabac, quatre *mak p'ăk* (une sorte de courge vert-blanchâtre), quatre tubercules de taro parfumé (*srô' h'wr*), du riz avec un rat des champs séché, du sanglier fumé et un écureuil séché. Tous esemble, ces « fruits de la nature » représentaient les fruits de longévité et de prospérité le Prince aîné devait offrir au Roi en disant : *"Khong song vay têng lay nouay song. Khop kham lêo ao kêo s'oup čom"*[134]. Après avoir prononcé ces paroles le Prince aîné (le Phya Kăsăk) présentait les fruits de longévité et prospérité au Prince cadet (le Roi) qui faisait alors sa présentation au Prince aîné. Les dons du Prince Cadet comprenaient un buffle, huit noix de coco, deux paquets de gingembre enveloppés dans du bambou, douze kilos de sel, six noix d'arec, et quelques vêtements.

Quand l'échange de dons rituel était terminé, ils prenaient leur déjeuner ensemble. Les princes, aîné et cadet, et leurs dignitaires mangeaient ensemble au même endroit, tandis que

[134] Ces paroles en lao se traduisent : « voici deux morceaux de rotin et deux melons rayés. [Votre tiare] déjà couverte d'or, voici des pierres précieuses pour en raviver la cime » D'abord, parce que les Kmhmoŭ' étaient censés être incapables de parler correctement le lao, les phrases étaient dites à l'envers. L'utilisation de cette façon de parler est une manière de montrer un manque de respect pour les Kmhmou', de les ridiculiser et de les mépriser, en les considérant comme des ignorants, incapables de parler le lao.

leurs sujets mangeaient dans un autre. Après le repas, le Prince aîné prenait congé. Le Prince cadet alors effectuait un rituel d'adieu spécial pour honorer grandement le Prince aîné. Il faisait disposer 7 ou 8 éléphants en ligne et faisait passer tête baissée sous leur ventre le Prince aîné en chemin vers le portail du palais. Pendant que le Prince aîné marchait sous le ventre des éléphants tête baissée, le Prince cadet malaxait des boules de riz gluant, crachait dessus, et les lançait derrière le Prince aîné (le Phya Kăsăk) en lui criant : "Que ceux qui vivent dans les montagnes meurent les premiers et que les *"ñon ñon"* meurent après. (Il doit s'agir des Lao bien que nous ne sachions pas le sens exact de ce mot). Après avoir quitté le palais, le Phya Kăsăk et son entourage de Kmhmoŭ' Kăsăk retournaient à Văt Vis'oŭn.

Le matin suivant, ils retournaient à pieds chez eux à Kiou Čalouang en emmenant le buffle. Telle était la réalité de la relation d'aînés à cadets[135] entre les seigneurs féodaux lao, particulièrement les rois de Ḷouang P'răbang, et les Kmhmou.

---

[135] Le rituel pour présenter les fruits of longévité et prospérité devint une coutume régulière que les Kmhmou' ont pratiqué depuis l'époque de Čăo F'a Ngoum jusqu'à celle de Sethathirat. Ceci révèle à quel point ils étaient des esclaves des Tăi-Lao par le passé. Et même d'avantage, les aristocrates féodaux lao méprisaient et oppressaient les Kmhmou'. En réalité, avant que le Prince aîné ne soit parti le cadet lui criait encore des malédictions: "Vous les esprits des forêts, retournez dans vos forêts et sur vos montagnes, que les tigres et les lions vous dévorent en chemin! ".

## 5. Charles Archaimbault et son

# œuvre[136]

Jacques Lemoine

Charles Archaimbault, pour tous ceux qui l'ont connu et qui ont appris sa fin avec peine, restera, dans l'histoire des sciences humaines en Asie, une figure phare en même temps qu'un sphinx parfois facétieux à l'interrogation admirative des jeunes générations. Marqué par l'Occupation et la Résistance, il aura apporté dans le monde terne de l'université d'après-guerre la vision décapante d'un précurseur des situationnistes de Mai 68. Mais cet humour explosif – qui n'épargnait pas même ses meilleurs amis – ne l'a nullement détourné de construire méthodiquement, d'abord sur le terrain pendant cinq ans au Laos, puis dans la solitude du bureau à Bangkok entrecoupée de brefs retours en arrière pour vérifier un point d'enquête, une œuvre scientifique monumentale dont l'ampleur n'a d'égale que la méconnaissance qui l'a toujours environnée. Il y a trouvé le courage d'affronter seul la maladie à son premier retour en France, quand la faculté l'avait condamné, et, pire encore, la mise à l'index de ses travaux, après qu'un directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient se fut engagé, sur la demande de l'ambassadeur lao à Paris, à ce que sa thèse ne soit pas publiée, pour le motif ridicule – mais combien porteur à l'époque – qu'elle pourrait nuire à l'unité du royaume lao nouvellement reconstitué en état indépendant. Pour ceux qui ont eu la curiosité de lire cette thèse :

---

[136] Je réédite ici un article écrit sous le coup de l'émotion, à la demande du directeur d'*Aséanie* (7, 2001, pp. 169-184). Je l'ai enrichi de quelques notes de lecture supplémentaires pour introduire l'essai que nous publions dans ce volume : *Chefferie Lao, Cosmogonies, Structures Religieuses et Rituel*.

*L'histoire et l'organisation rituelle de Basăk-Čămpasăk*, Université de Paris, La Sorbonne, 1959, on voit bien en quoi sa dimension scientifique écrasait certaines productions naines du voisinage, mais on voit mal en quoi elle menaçait quelque unité que ce soit. A l'en croire lui-même, cette démarche rocambolesque n'était que l'aboutissement d'une intrigue en coulisse d'un collègue mal intentionné alors qu'aucun des protagonistes, pas plus le directeur de l'E.F.E.O. que l'ambassadeur du Laos d'alors n'avait eu l'occasion de lire l'ouvrage incriminé. Avec le recul que nous avons aujourd'hui, on voit bien que la censure exercée sur cette thèse n'a pas sauvé le royaume pour autant

La maladie et l'écœurement le confinèrent très vite dans une demi-retraite à Bangkok tandis qu'il s'efforçait de publier une partie de son œuvre (ce qu'il appellera plus tard ses «morceaux choisis») dans des revues françaises, soit locales, comme le *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises*, *France-Asie*, soit corporatives, comme le *Journal Asiatique*, *ASEMI* , ou étrangères, comme *Artibus Asiae*, *Ethnos*, risquant de temps en temps un article toujours trop long à paraître dans le *B.E.F.E.O.*. Douze ans après l'anathème lancé contre sa thèse, il doit à l'anthropologue américain, Lucien Hanks, la publication de son premier livre *La cérémonie du Nouvel an à Basăk (Sud Laos)*, Data Paper 78, dans la collection de l'Université Cornell, Ithaca 1971. Et, par un paradoxe voulu, ce premier ouvrage, précédé d'une courte traduction en anglais, portait sur Basăc. L'épigraphiste A.B. Griswold, qui avait déjà accueilli deux de ses articles dans *Artibus Asiae* [137] lui assura, l'année suivante, la publication somptueuse de son second livre : *La course de pirogues au Laos : un complexe culturel*, Artibus Asiae,

[137] « La fête du T'at à S'ieng Khwang », *Artibus Asiae*, 24 : 3/4 ,1966 ; « La fête du T'at à Luong Pr'abang » in Ba Shin, Boisselier J., Griswold A.B. (eds) *Essays Offered to G.H. Luce, Vol 1*, Ascona, *Artibus Asiae*, 1967.

Supplementum 29, Ascona 1972 — analyse pénétrante et dense d'un ensemble rituel largement répandu en Asie et pourtant jamais étudié avec autant de précision et de discernement en dehors du Laos. Il ne donnait là d'ailleurs que les conclusions qu'une longue enquête ethnographique lui avait suggérées, dans l'espoir toujours déçu que quelqu'un s'aviserait de réclamer la publication de ses sources, exposées dans sa thèse. Cependant, c'était un secret de Polichinelle, les éléments de sa thèse qui aurait pu justifier – pour des esprits mal intentionnés – la censure dont il était victime, se retrouvaient (Résistance oblige) inexorablement répétés dans tous ses articles, à commencer par ces « Religious Structures in Laos » publiées dès 1964 par le *Journal of the Siam Society* et qui dérivent de sa préface de thèse. Par ailleurs, celle-ci résumait déjà très bien le cheminement de son terrain, l'indigence des travaux antérieurs et les principales découvertes qu'il y a faites au cours de cinq années d'enquête :

> « L'objet de cette thèse est double : 1) constituer en partant de Basăk, l'ancienne capitale du royaume de Čămpasăk, prise comme centre de recherches, un corpus comparatif des cérémonies représentatives des principales sous cultures locales lao à savoir : Ḷouang P'răbang, S'ieng Khouang, Vieng Čăn, chaque ensemble cérémoniel étant étudié dans ses rapports avec des structures religieuses et des cosmogonies spécifiques, relevant d'un substrat tăi originel ; 2) montrer comment les variations du cadre structural, rituel et mythique, s'expliquent par des facteurs historiques ou du moins des événements attestés dans les annales.

La bibliographie consacrée aux cérémonies lao tient en une demi-page. Sur les dix articles ou ouvrages cités, quatre ou cinq seulement sont à retenir, encore ne fournissent-ils guère, un ou deux mis à part, que des renseignements fragmentaires, difficilement utilisables. D'autre part, aucun de ces ouvrages et articles n'esquisse un schéma des structures religieuses lao rendant compte des différences de l'organisation rituelle. C'est ce schéma étoffé par une description minutieuse des rites que nous

avons d'abord voulu entreprendre. Cette tâche étant d'autant plus difficile qu'ignorant à peu près tout des structures tăi de la Haute Région -- il n'existe sur ce sujet que deux ou trois articles et un essai de monographie pas assez détaillée -- nous avons été obligé[138] de circonscrire dans le Nord Laos nos recherches à Ḷouang P'răbang nous contentant, par des allusions aux articles cités, de montrer comment les faits lao ne font que prolonger les faits tăi décrits par Maspero et Robert. Pour la clarté de l'exposition, adoptant un ordre différent de celui que nous avons suivi dans nos recherches, nous partirons du Nord pour examiner les modifications apportées au mythe et aux rituels. »

D'emblée, on peut saisir ici la nouveauté et l'importance de cette recherche sur la société lao traditionnelle qu'il a eu la chance d'observer à une date très précoce et qui, après la disparition d'une grande partie des rituels qu'il a décrits, prend aujourd'hui valeur de monument du patrimoine lao. Et pourtant, dès le début, quelques ombres planaient sur cette grande entreprise. Revenant sur cette période, dans une interview[139], peu avant sa mort, il a tenu à dévoiler l'envers du décor de la transition post-coloniale des années 50, qui *circonscrivait* ses conditions de travail:

« (…*en arrivant en Indochine, en 1951*) Malleret, le Directeur de l'Ecole, m'informa d'emblée que des limites avaient été assignées à mes enquêtes, à ne dépasser sous aucun prétexte. De même le Résident supérieur de France au Laos me convoqua pour me dire qu'il voulait avoir les Français « dans sa main », et qu'il était hors de question que je me déplace où bon me semblait. Sinon il me faisait reconduire par le premier avion. Je pouvais enquêter au Sud du pays, éventuellement au Centre si l'autorisation m'en était donnée, mais pas au-delà. Le Nord, où des enjeux diplomatiques, pour ne pas dire militaires – nous étions en pleine guerre d'Indochine –, interféraient avec les seules préoccupations scientifiques, était le domaine réservé de

[138] Souligné par moi, JL.

[139] « Charles Archaimbault : l'érudition et l'imaginaire du Laos (1921-2001) », propos recueillis par Georges Condominas et Yves Goudineau, *Lettre de l'Afrase n°53*, Paris 2001

mon collègue Henri Deydier. Et de fait, je n'ai jamais dépassé Ḷouang P'rabang. Cette scission du pays en zones d'enquêtes distinctes limitait ma visée comparative, et surtout me semblait inepte : on ne coupe pas une culture en deux ! Cela dit, le Sud du Laos n'avait jamais été considéré, et l'intérêt scientifique de son étude m'apparut vite évident ».

Les ombres ne se sont pas dissipées par la suite jusqu'au mauvais coup que j'ai relaté ci-dessus qui déclencha chez lui un réflexe de sauvegarde par l'isolement volontaire. Ce qui était le plus déconcertant dans sa position, c'est que dans le Laos indépendant des années 60, des esprits bien intentionnés (certains se disant ses amis) avaient, à force d'allusions voilées à une disgrâce imaginaire, fini par faire le vide autour de son nom. Toute une jeune génération d'intellectuels lao et étrangers, principalement parmi les volontaires du service national (VSNA) et les coopérants, découvraient les dernières splendeurs d'une fin de règne annoncée, cherchant à en capter maladroitement le souvenir en ignorant tout du travail irremplaçable de Charles Archaimbault. Pour faire pièce à la désolation ambiante, je profitais de l'ouverture des Editions Vithagna à Vientiane pour publier en 1973 un premier recueil de dix de ses articles les plus difficiles à trouver sous le titre générique : *Structures religieuses lao : rites et mythes.* Ce recueil représentatif de son œuvre, mise ainsi à la portée de tous, lui ouvrit enfin un public plus large et les jeunes chercheurs firent dorénavant le chemin de Bangkok pour le rencontrer et profiter de ses conseils. Il devait être suivi d'un deuxième volume et d'un troisième mais les événements de 1975 ont évidemment tout interrompu. Cependant, l'enchantement maléfique s'était enfin dissipé. L'E.F.E.O. publiait d'abord, dans la même année 73, sa traduction d'une ancienne cosmogonie bouddhique, premier texte paru en siamois au 14e siècle : *Les Trois Mondes. Cosmogonie*

*siamoise* (BEFEO, 89) [140] . Puis encore deux ouvrages importants : *Contribution à l'étude d'un cycle de légendes lau*, Paris, 1980 et *Le sacrifice du buffle à S'ieng Khwang (Laos)*, Paris, 1991. Toutefois, pour ceux qui l'ont vu travailler pendant quinze années durant sur l'épais manuscrit qui devait être son *magnum opus*, il est tout de même inquiétant de constater que l'E.F.E.O. n'a toujours pas publié son *Sacrifice du buffle à Vat P'ou.*

## Archaimbault : une méthode ethnographique

Stagiaire proche d'A. Leroi-Gourhan au Musée de l'Homme, il en avait certainement appris l'établissement sobre et rigoureux du fait ethnographique en dehors de toute considération littéraire ou philosophique [141] . Disciple de Georges Coedès pour l'étude du siamois, il en a tiré l'établissement non moins rigoureux du texte et d'ailleurs les deux se combinent puisque le rituel est pour une bonne part textuel et que l'ensemble d'un rite peut être analysé comme un texte.

Sa méthode ethnographique, la dernière grande tentative d'avant l'époque du magnétophone et de la vidéo, n'a rien perdu de sa vigueur. Elle était patiente, coûteuse d'énergie et de temps, mais pouvait transcrire un événement agi et vécu sans rien perdre de ses caractéristiques essentielles. Les rites étaient étudiés au préalable en compagnie des agents de rituels et des personnalités du lieu essentielles à leur exécution. La mise en scène et le déroulement de l'action, les esprits invoqués et les principales prières qui allaient leur être

---

[140] Egalement, collection UNESCO d'œuvres représentatives. Série thaïlandaise, XVII, cette traduction avait été initialement entreprise en collaboration avec son professeur de thai, G. Coedès.

[130] Et ce, bien qu'il ait fait des études de philosophie.

adressées étaient établis, souvent transcris, avant la cérémonie elle-même. Ce jour là, un deuxième parcours du rite suivi dans sa totalité avait lieu et son observation confrontée à la connaissance déjà acquise du sens et du texte. Puis venait l'étude des explications et des commentaires de chacun, où il cherchait à capter la vision que tel ou tel avait du rite lui-même, au delà du rôle qu'il savait y tenir. Les textes des prières recueillis en écriture lao se regroupaient avec ses descriptions de scènes dans une série de petits cahiers d'écolier qui serviraient plus tard à reconstruire le plus fidèlement possible la réalité qu'il avait vécue. C'est cela qu'on trouve déjà dans sa thèse : un mélange d'érudition sans défaut et de descriptions lumineuses, sculptées dans la pierre du temps[142].

L'ethnographie participante était pour lui un critère absolu. Dans la même interview recueillie par Condominas et Goudinot, il évoque « une sorte d'incident » survenu au début de son terrain à Čămpassăk :

> « J'étais en effet arrivé depuis peu quand j'aperçois un matin deux têtes de buffles posées sur une pirogue. Etonné, j'apprends qu'un sacrifice avait eu lieu durant la nuit. C'était là précisément le genre de fait que j'entendais étudier dans le moindre détail et j'étais outré qu'on ne m'ait pas prévenu. « On a préféré vous laisser dormir et de toutes façons ce ne sont que de vieilles superstitions », me dit-on. Immédiatement, tandis que je fais décrire le rituel aussi fidèlement que possible, je me précipite chez le Prince de Champassac, Čăo Boŭn Oŭm. « On va vous expliquer… » me dit-il. Je lui ai alors signifié que je ne voulais pas d'explications – d'autant que je voyais bien que l'on me disait n'importe quoi – et que j'étais venu pour observer moi-

[142] Je puis en témoigner : sollicité en 1965 pour faire un film sur la course des pirogues à Vientiane, j'ai voulu m'inspirer de sa thèse et découvrit à ma grande surprise qu'elle constituait encore, à plus de dix ans d'intervalle, un parfait scénario de ce que nous voulions filmer. Cf.: Michêle Cognany et Jacques Lemoine 2008 : *La Fête des Eaux à Vientiane* DVD 19', CNRS Images 2008.

même, que c'était là mon métier, et que j'attendais qu'on m'avertisse de tous les rites qui pouvaient se dérouler durant la fête. »

Cette exigence scientifique se heurtait à l'image du chercheur en chambre que se faisait l'appareil bureaucratique:

« Elle irritait les administrateurs français et laotiens et était largement incomprise des érudits en place. Pour ces derniers une enquête de terrain consistait à recueillir des renseignements auprès d'un informateur et à les retranscrire et voilà tout. Observer soi-même le détail, recouper les témoignages, tâcher de réunir toutes les informations possibles sur une cérémonie, un rite, passait pour un acharnement un peu suspect. Or, pour moi, c'était l'essentiel. Durant ces années, je me suis efforcé de suivre le plus de cérémonies possible, d'observer des rituels sur toute leur durée, quitte à y passer plusieurs jours et nuits d'affilée, et quand il s'agissait de fêtes annuelles d'y retourner chaque année pour noter les variations. » [143]

Le malheur qui voulut que cette œuvre remarquable (peut-être l'ethnographie la plus réussie de l'ethnologie française) dût rester inédite l'amena, pour publier ses articles et ses premiers livres, à une relecture, accompagnée de la recherche d'une autre présentation, plus synthétique, des faits. Et généralement, cela entraînait un réexamen complet de ses notes et de son analyse, souvent des recherches nouvelles. Ethnographe qui aurait pu faire sienne la maxime de Marcel Mauss « il n'y a de concret que de complet », il apportait au souci de la rigueur une passion proustienne du détail vrai, du mot juste et de la traduction fidèle. S'il subsistait le moindre doute au moment d'écrire, il faisait à nouveau contrôler ses sources, quand, souffrant, il ne pouvait pas aller les contrôler lui-même. Tous ses amis qui vivaient au Laos, anciens informateurs ou pas et souvent persuadés qu'ils ne faisaient que satisfaire une marotte, ont ainsi prêté la main à l'une ou l'autre de ces reconstitutions minutieuses, après avoir été

[143] ibid. pp. 5-6.

chargés de vérifier pour lui tel ou tel détail en apparence insignifiant. Pour lui, l'enquête n'était jamais définitivement close tant l'authenticité du fait ethnographique primait sur toute autre considération.

On regrette ici qu'aucune question n'ait été posée sur la façon dont il écrivait ses articles. Il est vrai qu'elle était pour beaucoup insoupçonnable. Il recevait ses visiteurs au salon et, lorsqu'il se fut installé au 155 Radjavethee, en ce coin de véranda donnant sur un jardin majestueux et grave qui retenait son souffle, crainte de déranger la subtile résonance de la conversation. S'il parlait de malheurs anciens, mais plus volontiers de musique ou de littérature dont il était friand, il n'évoquait jamais son travail dans le bureau à l'étage où la table, les fauteuils, le plancher étaient encombrés de ses manuscrits, déjà tapés ou non grâce au dévouement héroïque de sa femme Marie-Jeanne, mais déjà surchargés de ratures, de corrections et d'ajouts de dernière minute. Il en allait de même des épreuves envoyées par ses éditeurs qui ne nécessitaient jamais moins de trois, voire quatre lectures, avant qu'il leur consentit le 'bon à tirer'. A ses amis ou à ses hôtes, par contre, il se plaisait à donner l'image d'un sage retiré de tout dans son pyjama et ses pantoufles, oisif, cultivé et discrètement curieux de ce qui se passait dans les mondes lointains de leurs vies.

Archaimbault, c'était aussi une écriture. Il partageait avec Lucien Hanks, l'idée que lorsque l'ethnologue rédige, il doit, pour ne pas trahir son terrain, faire aussi œuvre d'art. Qu'on en juge plutôt par cette arrivée en avion sur Ḷouang P'răbang :

> « Epaves surgies des profondeurs, les pics noirs cernent l'appareil qui hésite, plonge puis s'élève, tel un minuscule ludion. Comme brandi en quelque jeu enfantin, un miroir scintille dans le lointain et capte l'avion qui lentement descend. Au miroir brusquement, fait place une flèche d'or entourée spirales : le That Chom Si, le reliquaire de la colline sacrée qui s'élève au cœur même de la ville. L'appareil décrit des cercles autour de

l'éminence et son ombre portée semble l'aiguille folle de quelque gigantesque cadran où toutes les nuances se marient : vert des palmeraies, rouge et ocre des tuiles vernissées, blanc intense des pagodes. Sous l'appareil, le paysage peu à peu s'ordonne ; une mince ligne pâle passant au pied du Mont Sacré dessine, du Nord au Sud, la voie le long de laquelle, au cours des siècles, s'édifia la ville royale. Parallèle à cet axe, le Mékong, à l'Ouest, décante ses eaux limoneuses tandis qu'à l'Est la Nam Khan dessine son mince filet bleu avant de s'estomper et de se perdre dans le fleuve. L'avion vire, la cité s'étire comme une langue monstrueuse que le Mékong et son affluent auraient plaquée à la colline. Une dernière palme masque la ville, l'avion atterrit. »[144]

Ou encore par cette description magistrale de l'autel de *P'ă S'ăi*, le roi S'ethathirat divinisé qui érigea à *Vieng Čăn* le *T'at Ḷouang* :

« L'autel (*Ho*) de P'ă S'ăi est situé au Nord-Ouest du T'at à quelques centaines de mètres d'un groupe d'habitations et de la *sala*[145] dont le sépare une zone de végétation dense, bosquets, fourrés, que les bonzes tentèrent vainement de débroussailler. C'est à côté des ruines d'un édifice en dur dont ne subsistent que deux pans de murs, un tas de briques et un pilier que s'élève l'autel du génie, simple demeure de quatre mètres de haut et de sept mètres de large comportant une seule pièce ouverte entièrement au Sud et à laquelle on accède par un escalier au nombre de marches impair…»[146]

---

[144] « Luang-Prabang » in *Les Grandes Capitales du Monde*, Ed. Rombaldi, 1958, réédité dans *Structures Religieuses Lao (Rites et Mythes)*, Vientiane 1973, Vithagna.

[145] N.d.E. La *sala* qu'on trouve dans tous les monastères est une plateforme couverte destinée aux réunions des fidèles, aux sermons et pouvant servir de lieu de repos pour les visiteurs.

[146] Extrait de ce petit chef-d'oeuvre qu'est « Le sacrifice du buffle à l'autel du T'at Ḷuong (Vieng Čăn) » *Ethnos* XL, 1 : 114-149. N.d.E.: Comme dans l'extrait précédent nous sauvegardons les graphies originales de l'auteur qui diffèrent parfois de celles que nous avons adoptées, comme nous l'avons expliqué p. 9.

Toute sa vie, cependant, il aura cherché le style le plus juste et l'expression la plus simple de notions souvent compliquées car il faut bien le reconnaître, la description des rituels est un art ingrat. Dans son cas, où l'art consistait aussi à faire un pied de nez à la censure, il apportait un soin extrême à la rédaction des notes de bas de page. Il s'enorgueillissait même, comme dans « La fête du T'at à Ḷuong P'răbang » d'avoir glissé un autre article en bas de page… J'eus beaucoup de peine à le convaincre, plus tard, de limiter les notes à l'essentiel en intégrant dans le corps du texte ce qu'il avait pris un malin plaisir à dissimuler à l'œil distrait des lectures rapides. Dans les deux étages de sa pensée qui se développaient en contrepoint, il voulait surtout rendre compte de ce jaillissement comparatif qu'il avait vécu et qui lui paraissait, plus que l'exposé discursif, porteur de la richesse du terrain. C'est ce qu'en admirateur passionné, Lucien Hanks analysait ainsi :

> « Evitant tout effet théâtral, il parle en homme de science mettant devant nous le témoignage à examiner, tandis qu'en note, il attire notre attention sur des niveaux de signification plus profonds. Et en même temps, il a pleinement conscience de dévoiler une tragédie grecque de dimension euripidienne. Comme s'il ne s'agissait que d'un rapport périodique, l'histoire sous-jacente nous arrive comme un objet minutieusement décrit, prêt à entrer dans un casier de musée, et c'est cette méthode de présentation précisément qui donne à ce travail une impression d'instantané que peu d'œuvres d'art réussissent à procurer. »[147]

---

[147] « Eschewing histrionics, he speaks as a scientist placing the evidence before us to examine, calling our attention in footnotes to deeper levels of meaning. Yet at the same time he is well aware that he unveils a tragedy of Euripidean magnitude. As if it were just a periodic report, the underlying tale comes to us as a carefully des cribed artifact ready for filling in the case of a museum, and this very method of presentation gives the work a feeling of immediacy which few works of art achieve. » Lucien Hanks, « Foreword » in Charles Archaimbault *The New Year Ceremony at Basăk (South Laos)* Data Paper: 78, Cornell.

Oubliant parfois les conditions souvent marginales de ses publications, leur public limité, leur audience populaire nulle, il en venait à douter de lui-même et rêvait des succès médiatiques de certains de ses confrères, parmi lesquels Georges Condominas ou Jacques Dournes. C'est ainsi qu'il faut comprendre, à mon sens, ce passage soudain au style direct et au récit parlé, développé dans « Les rites d'ouverture de la mine de fer de Ban Bo Mon »[148] , article d'ailleurs dédié 'A Condo' non sans un pointe d'ironie et qui dut signifier dans son esprit 'à la manière de Condo'. Le succès mérité du genre « chroniques villageoises » inauguré par G. Condominas dans *Nous avons mangé la forêt*...l'a souvent intrigué, et, loin d'y voir une autre approche ethnographique liée à l'introduction du magnétophone sur le terrain, il y cherchait l'artifice de style à la mode, capable de captiver l'attention pour une matière aussi ingrate. Il a même rédigé, dans les années 80, un livre de souvenir de ses journées d'enquêtes en compagnie du Prince Boun Oum et du photographe et cinéaste Raoul Coutard, ouvrage truculent de drôlerie, si j'en crois les extraits qu'il m'a lus et qu'il me dit plus tard avoir détruit pour ménager la sensibilité de la famille de Čămpasăk. Il reprendra d'ailleurs le style direct dans un dialogue à la Diderot avec ses informateurs dans *Le sacrifice du buffle à S'ieng Khwang.*

**Archaimbault et l'anthropologie sociale naissante**

S'il y avait une méthode à laquelle il était attaché, c'était le comparatisme (« Confronter, mesurer et limiter les concordances, les expliquer », Dumézil[149]) qui fut pour lui,

---

[148] *B.E.F.E.O.* 74, Paris 1985 : 369-401.

[149] Georges Dumézil : 1992, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Champs-l'Essentiel, N°232, Paris , Flammarion, p.20 : «… l'observation des textes dégage ces données secondaires qu'on appelle 'comparatifs', c'est à dire des concordances sur un fond de différences ; ces concordances et ce fond différentiel, à leur tour, doivent recevoir l'explication la plus plausible. Confronter, mesurer et limiter les

comme pour la plupart des ethnologues du 20e siècle, l'outil principal du raisonnement ethnologique, dont il ne faut jamais oublier qu'il s'élabore sur des faits du présent, ayant rarement accès à des notations du passé. Seule l'étude comparée dans le temps et dans l'espace des rites accessibles à l'ethnologue lui permet, par les variations qui se produisent dans la reproduction d'un rite, de questionner les faits déjà observés et de faire apparaître la logique cachée derrière ces variantes. Sa grande innovation, étant donné qu'il travaillait sur des sociétés à écriture, fut de rapprocher les faits rituels d'une trame historique évoquée dans les annales locales aussi bien que dans les légendes des divinités territoriales et des héros culturels. Cela lui permit de découvrir que les variantes géographiques étaient sous-tendues par une perception différente de l'histoire, et finalement, que tous ces grands rituels se chargeaient d'un contenu éthicopolitique, roborant le temps pour réaffirmer la légitimité d'un pouvoir conquérant ici, réparer une faute là, quand il ne s'agissait pas tout simplement de laver une souillure originelle, génératrice d'impuissance et de désespoir. Jamais l'observation du présent n'a plongé plus avant dans les abîmes du passé, c'est à dire de l'inconscient collectif surgissant à l'improviste dans l'ordonnancement impeccable de la reproduction des rites annuels.

Archaimbault n'a jamais voulu être associé à aucune école et à vrai dire l'idée même d'école le faisait sourire. A tort sans doute, il détestait la vague structuraliste dont il ne voulait voir que l'écume parisienne, alors que les structuralistes étaient certainement les plus aptes à le comprendre et que son

---

concordances, les expliquer, ce sont les trois étapes de toute démarche comparative y compris la nôtre » L'influence sur lui de Dumézil, dont il admirait l'œuvre inconditionnellement depuis *Servius ou la fortune*, a pu générer cette fièvre comparatiste, mais il me paraît vraisemblable de l'attribuer aux leçons même du terrain, abordé sans idée préconçue et sans bagage rhétorique.

analyse des mythes, si lumineuse, eut pu encore bénéficier de l'apport libérateur de la révolution structuraliste. Là, il fut peut être entraîné par la levée de bouclier qui avait accueilli Cl. Lévi-Strauss à son retour d'Amérique lorsqu'il restait encore au grand homme à conquérir, redoute par redoute, l'université française. Il lui a, au moins une fois, exprimé sa réprobation dans la Préface de sa thèse et, à ma connaissance, il ne changea jamais d'avis :

> « Quant au terme de structure, nous le prenons au sens courant de disposition des éléments et non au sens que lui donnent actuellement les ethnologues pour qui les termes de structure sociale ne concernent point la réalité empirique mais des modèles qui sont construits d'après celle-ci (Cf. Lévi-Strauss : « Structure Sociale » in *Bulletin de Psychologie*, 5 mai 1953, p. 359). Nous attachant uniquement à cette réalité empirique « simple matière première », nous étudierons l'organisation rituelle, sans prétendre atteindre au modèle qui rend compte de cette organisation. »

Une position qui avait le mérite d'être claire mais qui au vu des révélations qu'il fait des « configurations inconscientes qui donnent à chaque chefferie son visage propre » rappelle trop « la structure inconsciente propre à chaque institution et à chaque coutume » de Lévi-Strauss, a incité plus d'un, dont je suis[150], à faire le rapprochement. Yves Goudineau s'y emploie ainsi :

> « Bien qu'il se défiât du formalisme structuraliste lévi-straussien, on doit remarquer qu'il applique dans son travail la distinction des deux dimensions, paradigmatique et syntagmatique, que celui-là [Lévi-Strauss] mettait au principe de toute analyse de mythe ou de rituel. Il tentera du reste, systématiquement, de replacer chaque cérémonie lao dans la chaîne des rites et rituels locaux, montrant que c'est dans son articulation à ceux-ci qu'elle prend son sens (principe de concaténation). Non moins systématiquement, il voudra analyser les transformations des mythes et des rituels d'une sous-culture à une autre, dégageant

[150] Cf. ma « Préface » à *Structures Religieuses Lao* (*Rites et Mythes*)…

ainsi des « archétypes » de la culture lao, selon sa terminologie, qui correspondent précisément à ce que Lévi-Strauss appelle des « groupes de transformation » Mais pour Archaimbault ces transformations, même si elles sont l'expression d'un inconscient collectif, ont des raisons historiques… »[151]

En fait, plus que ce qui lui apparaissait comme les outrances de l'herméneutique, son œuvre préfigure l'adaptation libre, en France, de l'anthropologie cognitive. Et là encore, il eût récusé toute approche systématique. En somme, si je comprends quelque chose, à ce qui s'intitule « post-moderne », il pourrait être considéré comme un grand précurseur de ce courant de pensée déconstructeur de toute construction de l'esprit. Mais à la différence de nombreux post-modernes d'aujourd'hui il avait un respect quasiment religieux des faits, considérant sans doute qu'une fois scientifiquement établis, ces derniers s'expliquaient d'eux-mêmes.

Il avait aussi ses partis pris. Pour des raisons que je n'ai jamais pu vraiment élucider mais qui devait relever autant de son anarchisme foncier, il décida une fois pour toutes, quand il devait traduire le statut de *Čǎo mưang*, que le *mưang* soit un district ou un ancien royaume, d'employer le terme de chefferie pour seigneurie, terme classique jusque là, institué par Henri Maspero dans ses études sur les Tăi :

« Nous employons à dessein le terme vague de chefferie qui réserve la question de la féodalité au Laos. Vu l'absence de documents, nous ne savons pas en effet si la féodalité avec toutes les formes de contrat qu'elle implique a jamais existé en ce pays. A moins évidemment de réduire la féodalité à quelques éléments simples comme l'a fait Coulborn (*Feudalism in History*. p. 384-395) et surtout Gideon Sjoberg pour qui la structure féodale se réduit à une division en deux classes : l'élite **(**bureaucratie gouvernementale, prêtres, professeurs, noblesse, propriétaires

[151] Y. Goudineau 2001 : « Le médium de Čămpassăk » *Aséanie* 8, pp. 135-147.

terriens, soldats...) et le peuple qui l'entretient (« Folk and Feudalism » *American Journal of Sociology*, LVIII n° 3, November 1952 ».

Là encore, la pensée correcte en faveur chez les historiens médiévistes français de la première moitié du 20e siècle tendait à faire de « notre féodalité » un phénomène unique confiné à l'Europe occidentale, faisant la sourde oreille aux généralisations marxistes qui voyaient plutôt dans la féodalité occidentale une variante intéressante – mais variante seulement -- d'un système largement distribué de par le monde. De cette façon, cédant en quelque sorte au préjugé culturaliste d'une sorte d'étanchéité des cultures, il s'est plus ou moins interdit de pousser l'analyse sociologique de ces chefferies féodales, alors que ses observations sur leur réalisation mythique dans les rites rappellent sans cesse la nécessité d'une telle analyse. S'il ne l'a point faite lui-même, il n'a cessé d'évoquer son exigence jusqu'à cette conclusion en spirale dans son dernier ouvrage, *Le sacrifice du buffle à S'ieng Khwang*, où à propos de la féodalité *p'ouan* à S'ieng Khouang, il fait dire à *Čǎu Sai K'ăm*, gouverneur alors de la province de S'ieng Khouang et héritier lui-même des rois du *Mưang P'ouan*, qui fut son ami et dévoué informateur :

« …pour qu'une féodalité existe, il suffit qu'il subsiste au fond un suzerain et un vassal, à condition bien entendu que les liens qui les unissent soient tout puissants or ce vassal, la France nous en fit cadeau en nommant *Čǎo mưang* de *Mưang K'ăm*, ce *mưang* de traîtres, le fameux *T'ào P'an*, le petit-fils du plus grand collaborateur pro-annamite, le « Ong Wien » *T'ang K'ăm* qui avait été nommé préfet (*Ông Tri Phủ*) sous l'occupation annamite… »

Dans la même veine peut-être, il voulut tardivement réaliser son engagement de débrouiller l'écheveau compliqué des relations sociales et rituelles entre les aristocraties p'ouan de l'ancien royaume de S'ieng Khouang et tăi noire des Douze Cantons Tăi au Tonkin. Après l'avoir débusqué dans

« structures religieuses au Laos »[152], dans *Le sacrifice du buffle à S'ieng Khwang (Laos)*, l'ultime ouvrage publié de son vivant, il évite de se prononcer sur le problème – qu'il évoque ainsi dans son 'liminaire':

> «Quant au terme de *Lo K'ăm*, pour quelle raison avait-on attribué ce nom à *Čet Čưang* et à ses descendants, Sai K'ăm nous laissait le soin de le découvrir à condition évidemment de ne pas trop nous égarer du côté des *Lo K'ăm* tăi noirs métissés d'Annamites ! Selon lui, si tous les descendants de *Khoŭn Bourom* étaient en principe des Lo K'ăm, au Laos, ce nom ne s'appliquait explicitement qu'aux ancêtres de la chefferie p'ouan, objet d'un culte spécifique… »

Curieusement, peut-être pour respecter le sentiment de son ami, il nous a laissé le problème à résoudre non sans avoir réuni avec une patience infinie tous les éléments d'une prodigieuse quête comparative : des notes et textes inédits recueillis dans les années 20 par Henri Maspero chez les Tăi Noirs du Tonkin, une description de sacrifice du buffle chez les Lư des Sipsong Panna traduite de Bunchuay Srisawat[153], les propos sur les Tăi Noirs d'un autre ami inconditionnel, K. G. Izikowitz, la *Chronique de Mưang Theng* dans les *Prachum Phongsawadan* thai et, bien entendu, tous les auteurs habituels sur les Tăi[154]. Il a ainsi rassemblé les concordances et contrasté les différences d'un même rite (le sacrifice du buffle) chez les P'ouan de S'ieng Khouang, les Lao de Ḷouang P'răbang et de Vientiane, les Lư de Meng La, les Tăi Noirs de Sơn La et de Nghĩa Lộ, les Tăi Deng de

---

[152] « Plus de trente souverains occupent, en effet, l'autel de S'ieng Khouang. Cette pluralité, ainsi que le nom collectif de Lo K'ăm qui leur est décerné, suffisent à indiquer une influence t'ăi noire indéniable. » in *Structures Religieuses Lao (Rites et Mythes)* op. cit. p. 79-81

[153] Bunchuay Srisavath : *T'ai Sĭp Song P'ănna* , Bangkok 1948

[154] cf. Lemoine : 1997a, « Panorama des auteurs français sur les Taï du Viêt-Nam occidental et leurs prolongements au Laos » in *Péninsule 34* p.39-79 et pour une discussion sur la féodalité taï : Lemoine 1997b « Féodalité taï chez les Lü des Sipsong Panna et les Taï Blancs, Noirs et Rouges du nord-ouest du Viêt-Nam » in *Péninsule 35* p.171-217.

Lanh Chang et de Sam Neua [155] puis confronté les cosmogonies des divers peuples tăi les unes avec les autres, avant de conclure à une contamination entre la cosmogonie p'ouan et la cosmogonie tăi noire de Mương Thêng. Renonçant à une première hypothèse « *Čet Čưang* [156] put implanter à *S'ieng Khwang*, en passant par les *Sip Song Čâu Tăi* et les *Houa P'an*, la même structure et la même cosmogonie originaires de *Mưang Thêng*, voire des éléments culturels que *Ḷouang P'răbang* n'a jamais eus ou a perdus » qui soulignait une parenté irréductible des cultures p'ouan et tăi noire, il opte pour une contamination qui ne remet pas en cause les cosmogonies elles-mêmes :

> « *Mưang Thêng* « endroit même d'où part toute l'aventure des Thais [Condominas [157] ]» est ainsi le point de rencontre de légendes, de cosmogonies diverses, d'où la contamination des traditions… Comme cette tradition [faisant de Lang Chượng[158] (Lan Chượng), le fondateur du royaume tăi noir, le fils puîné de Khoŭn Bourom, lui-même succédant à Lo K'ăm] était répandue dans les principaux centres des *Sĭp Song Čâu Tăi* où firent halte les P'ouan au cours de leur pérégrination qui devait les conduire à S'ieng Khouang, on comprend que *Čet Čưang*, fondateur de *Mưang P'ouan* , ait été considéré également, au cours des ans, comme celui du clan *Lo K'ăm*, non plus taï noir mais p'ouan. Il est vraisemblable que la confusion entre *Čet Čưang* et *Lan Čưang* aura facilité cette mutation.» (p.80) etc.

Enfin, l'ethnographe passionné qu'il était a voulu faire une place, si réduite soit-elle, à une dimension spécifique de la réalité sociale lao : son goût pour la grivoiserie. Dans son premier ouvrage déjà, *Le nouvel an à Basăc*, le prince Boŭn Oŭm nous expliquait dans sa langue savoureuse pourquoi les cocotiers du Sud étaient penchés tant les filles du pays

---

[155] Ces derniers décrits par Bourlet et qu'il identifie à tort comme des Tăi Noirs.(Voir bibliogaphie dans Lemoine : 97a)

[156] Fondateur légendaire du royaume p'ouan de S'ieng Khwang

[157] in *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris 1978

[158] Je me permets de corriger ici l'orthographe erronée Trừơng adoptée de Lafont (1955).

avaient reçu contre leur tronc d'assauts de leurs galants. Je me souviens encore de son intérêt pour les enregistrements que j'avais faits des chants débridés dans les cortèges bachiques de la fête des fusées, ainsi que ceux des piroguiers vainqueurs lors de la course des pirogues. Quand je lui dis que je les avais fait transcrire, il tint absolument à en joindre un extrait à son deuxième livre, sur la course des pirogues (p.29-30) :

« … Les filles de la campagne savent lever les fesses
A la vue des verges, elles frémissent des oreilles et des yeux.
O fille noire comme l'œuf du corbeau,
Fille aux cheveux frisés,
Aux hanches étroites,
Aux fesses relevées,
Tu es ma captive, tu es ma putain… »

De même, le héros cultuel truculent qui introduit « les rites d'ouverture de la mine de fer de Bàn Bó Mon », le « prince fer épais » qui ne put trouver d'autre femme à sa taille que la *Nang Keo Hi Ḷouang* « la fille précieuse à la grande vulve », commence par enquêter sur la sexualité des villageois qui le reçoivent, ce qui permet d'introduire « la vieille histoire p'ouan du bonze qui satisfait ses ardeurs sur une jument maléfique », petit chef d'œuvre d'humour égrillard que lui avait raconté Cằu Sai K'ăm (p.171) et qu'il voulait absolument léguer à la postérité.

Ces intermèdes drolatiques qui ne sont pas sans évoquer *a contrario* les considérations un peu collet monté sur le même sujet de Tambiah ou de Gehan Wijeyewardene, nous en apprennent autant sur les Lao qu'un long traité de psychologie sociale. La poésie et l'onirisme primitif qu'ils révèlent ont sans doute attiré Archaimbault sur la voie d'une étude sérieuse d'une autre histoire qui l'avait profondément

intrigué, celle du fondateur mythique de Vientiane et de son gendre, le roi de Sik'ottăbong.

**Archaimbault et l'ethnopsychanalyse**

Dans cette étude volumineuse, *Contribution à l'étude d'un cycle de légendes lau*, il examine avec un soin de jardinier les diverses versions des traditions orales et savantes de cette fabuleuse histoire de beau-père jaloux des pouvoirs de son gendre qui finit par lui tendre un piège pour l'empaler, donc le déviriliser. Certes la trame est simple et s'inscrit à première vue dans le cadre de cette citation qu'il fait de G. Devereux[159] :

> « Faire l'amour avec une femme c'est le faire avec son époux, son père et ses frères, c'est les dégrader, les châtrer, les féminiser. Ceux-ci ne laveront leur honneur qu'en prouvant qu'ils sont plus virils encore que l'homme qui a séduit leur épouse, fille ou sœur. »

Mais à mesure que de version en version les caractères des personnages s'épaississent, l'histoire se complique. Car le prince au bâton magique irrésistible qui met en déroute le million d'éléphants menaçant Vientiane, est lui même un sadique, selon la définition de Fromm[160] et le supplice infligé par son beau-père apparaît en termes bouddhiques comme la rétribution de ses crimes.

Cette histoire enfin annonce aussi, prophétiquement, par la bouche du prince blessé à mort et humilié, la future destruction de Vientiane et, comme Archaimbault le démontre, devient un véritable réservoir à prophéties ce qui lui donne l'occasion de revisiter les mouvements messianiques et millénaristes lao, anciens et contemporains,

---

[159] *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris 1972, Flammarion, p.181

[160] E. Fromm, 1977: *The anatomy of human destructiveness*, London, Penguin.

sur les deux rives du Mêkhong, qui alimentent l'irrédentisme des Lao Isan. Cette recension s'arrête en 1975 sur cette remarque optimiste :

> « Ce mouvement [irrédentiste] se fragmenta en différents groupuscules et ne fit le jeu que des politiciens siamois, Pridi et Phibun ; l'exécution des principaux leaders impliqués dans un complot en février 1949 mit fin à ce mouvement. L'irrédentisme n'en fut pas pour autant extirpé et il ne fallut rien moins que l'invasion du Laos[161] pour que les Lao du Nord-Est en quête d'un maître de justice ne se tourne définitivement vers le souverain du Siam. »[162]

Cet ouvrage d'une érudition étourdissante se termine sur la présentation d'un manuscrit découvert en 1972 à Don Talat, « dans la vicinité de Vat P'ou » : l'*Histoire de Sik'ot et de Vieng Čăn*, qui incorpore l'infortuné Čǎo Anou[163]et la prise de *Vieng Čăn* par les Siamois. Cette transposition mythique d'un évènement historique bien connu, de facture multiple et contemporaine sans qu'on puisse identifier ses auteurs, incorpore à la prophétie de la destruction de Vieng Čăn (fait historique), diverses malédictions prophétiques sur la fin (mythique) de la dynastie régnant à *Kăng Si* (Bangkok) qui donnent la mesure de l'irrédentisme lao à l'égard du royaume thaï. Là encore, loin des platitudes socio-économiques courantes, la sagacité de l'ethnologue a fait apparaître les

---

[161] N.d.E. : c.a.d. la prise du pouvoir par les Pathet Lao en 1975.

[162] Avec la perspective qui est la nôtre aujourd'hui, trente ans après la parution de ce livre, on ne peut s'empêcher de penser que la tradition irrédentiste a non seulement animé au milieu des années 70, les progrès de l'influence communiste dans le *Pak Isan* mais, plus récemment encore, l'adhésion d'une partie de la population *isan* au mouvement des *chemises rouges*.

[163] Dernier roi de Vientiane, élevé à la Cour de Siam en fidèle vassal, se souleva en 1826, envahit le Siam et ne put être arrêté qu'à Khorat. Fuyant vers le Nord après la défaite de ses troupes, il fut livré aux Siamois qui l'emmenèrent à Bangkok pour l'exécuter. Ceux-ci rasèrent Vientiane et déportèrent sa population. Čǎo Anou est devenu en Thaïlande et principalement dans le nord-est, le symbole de l'irrédentisme lao.

« configurations inconscientes » qui, dirait-il, « sous-tendent » la politique actuelle.

## Archaimbault : une méthode historique

Entré en lice à l'apogée de l'école fonctionnaliste, mais culturaliste de formation et d'esprit, il a cherché, à contre-courant, dans les mythes ou l'histoire, l'explication des variations observées dans un même rituel exécuté en des lieux différents avant de déterminer la fonction des rites. Sa méthode d'historien face à des chroniques écrites pour légitimer le pouvoir qui les commandite est de les comparer soigneusement entre elles et avec le contenu des rites encore exécutés. C'est-à-dire en faisant appel à toute une mémoire interactive encore que discrète, ignorée en général par les historiens. Ainsi les démêlés de S'ieng Khouang et de Mưang K'ăm, vassal félon, actualisés dans le jeu de hockey rituel, permettent de redresser le souvenir empoisonné du roi *p'ouan* Čằo Noi, exécuté pour avoir soi-disant livré son suzerain, Čằo Anou, aux Siamois…

De même, Archaimbault est le premier à avoir fait surgir des limbes l'histoire du royaume de Čămpasăk, totalement ignorée dans les annales du nord et son nom est encore révéré par tous les intellectuels du Sud comme celui d'un savant noble et courageux.

## Archaimbault et l'Orientalisme

L'orientalisme a dominé depuis sa création l'Ecole Française d'Extrême Orient [164] . Archaimbault reçut une double formation linguistique : à la langue chinoise, enseignée alors

[164] Il n'y eut jamais que trois ethnologue recrûtés dans la même période d'après-guerre : Guy Moréchand, P.B. Lafont et Ch. Archaimbault. Des essais d'ethnographie comme ceux d'Henri Maspero chez les Tăi ou de Paul Lévy chez les Lao les avaient précédés, mais les études à l'honneur restaient l'archéologie, l'épigraphie, l'histoire, la philologie etc. Il m'a été

par Rolf Stein et au siamois, enseigné par G. Cœdès, à l'Ecole des Langues Orientales. Par le premier il fut initié aux œuvres de Marcel Granet et d'Henri Maspero qui croisèrent l'évolution de sa pensée à plusieurs reprises et le second l'introduisit à l'immense littérature bouddhiste quand il lui confia en 1948 la traduction du *Traibhūmikathā*, l'histoire des Trois Mondes, un ouvrage cosmogonique rédigé en 1345 par le futur roi de Sukhotai, Lơ T'ai. La première mouture de cette traduction était achevée en 1951 lorsque son maître le fit recrûter par l'EFEO (probablement en tant que parfait orientaliste) et qu'il parvint au Laos dont il avait commencé à étudier la langue à l'Ecole des Langues Orientales. Le but officiel de cet engagement était de parfaire auprès d'érudits locaux cette traduction. Cependant, l'année précédente il avait présenté un mémoire d'ethnologie sur la communauté chinoise de Paris sous la direction d'A. Leroi-Gourhan[165], la première étude de ce genre, en travaillant comme stagiaire au Musée de l'Homme. Et c'est bien entendu l'ethnologue plutôt que l'orientaliste qui débarqua au Laos et se heurta à l'incompréhension de l'administration dès qu'il voulut s'écarter de Vieng Čăn pour faire du terrain.

Les divers ajouts et savantes corrections apportés au texte des Trois Mondes devaient prendre encore 20 ans sous la houlette de Cœdès, avant qu'enfin il le publie en 1973, après la mort de son maître. C'est un grand ouvrage d'orientalisme, et l'érudition qu'il y avait acquise va éclairer puissamment son

---

donné d'assister à l'échec mémorable du plaidoyer de Cl. Lévi-Strauss pour l'ouverture de nouveaux postes d'ethnologues à l'E.F.E.O. au *Colloque sur les recherches des Instituts français de sciences humaines en Asie*, organisé par la Fondation Singer-Polignac du 23 au 31 Octobre 1959. Cet échec n'est sans doute pas étranger à la création en 1962 par G. Condominas du CeDRASEMI qui ouvrit enfin la porte de l'Asie du Sud-Est et du Monde Insulindien à toute une pléiade de jeunes ethnologues.

[165] Publié en 1952 : « En marge du quartier chinois de Paris » *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises.* XXVII, 3, 275-294.

autre livre magistral : *Contribution à l'étude d'un cycle de légendes lau.*

En revanche, le jugement des orientalistes spécialistes du bouddhisme, du sanscrit et du pali sur sa thèse confirme la totale incompréhension avec laquelle ils accueillaient un sujet novateur et la méthode remarquable de sa recherche. Cette double appartenance, loin de le faire briller, servit plutôt à le marginaliser.

**Rapports tardifs avec le monde universitaire**

Gloire discrète de l'Ecole Française d'Extrême-Orient et sans doute parmi les dix noms qui illustreront cette institution aux yeux de l'Histoire, Charles Archaimbault aurait pu faire carrière universitaire, former toute une génération de disciples éminents, n'étaient les circonstances particulièrement cruelles qu'il dût affronter pour poursuivre et défendre son œuvre presque jusqu'à la fin de sa vie. Il a parfois été tenté de renoncer à la paix de sa retraite et l'eût peut-être fait si ses pairs qui disaient l'estimer l'avaient pressenti pour un poste digne de lui. Mais les absents ont toujours tort et les concurrents sont toujours suffisamment nombreux pour qu'on oublie les étoiles lointaines.

**Sa thèse et le texte inédit publié dans ce volume**

En écrivant, il y a douze ans, les pages qui précèdent, j'avais bon espoir que l'intérêt pour cette œuvre allait déclencher un mouvement de repentance en sa faveur et que sa thèse qui faisait partie des documents remis à son exécuteur testamentaire allait enfin être publiée. Sa valeur incontestable est également soulignée par Y. Goudineau :

> « De ces recherches intensives dans le Sud-Laos résultera une thèse monumentale, *L'histoire et l'organisation rituelle de Basăk-Čămpasăk*, qu'il soutiendra à la Sorbonne en 1959. Mais

pour notre infortune, la formidable moisson consignée dans cette thèse reste largement inaccessible… »[166]

Douze ans après sa mort, je ne vois aucun indice en ce sens, mais serais heureux d'être corrigé si j'apprenais l'existence d'un tel projet qui mettrait fin à un scandale permanent pour l'Ecole Française d'Extrême-Orient qui s'est prêtée à une telle injustice pour son chercheur et, ce n'est pas négligeable, à un tel crime envers la culture lao et la Connaissance en général.

Au début des années 80 songeant à l'absurdité de cette situation et au risque évident d'une perte irrémédiable, je lui avais demandé de faire un survol suffisamment détaillé du contenu de sa thèse que je publierais à Bangkok aux éditions Pandora. En janvier 1984, il me remit sa copie définitive de *Chefferie Lao – Cosmogonies, Structures Religieuses et Rituels*. Nous nous étions parfaitement compris. Au lieu d'une simple description de rites particuliers, qui avaient été sa façon de sortir au grand jour des morceaux de sa thèse, il avait choisi un exposé d'ensemble qui, sans renoncer à son ethnographie, faisait ressortir avant tout le champ et la méthode de ses enquêtes auprès des maîtres du rituel en incluant à travers leurs médiums les divinités présidant aux rites. Pour la première fois, on peut saisir concrètement le rôle de ces médiums, masculins ici, féminins là, dont la vie croise et s'associe à celle des divinités cosmogoniques ou historiques qu'ils incarnent, ainsi que la fonction roborative des rituels dans la préservation des cosmogonies et de l'Histoire qui fondent la reproduction du groupe. Une entreprise de telle ampleur n'a guère d'équivalent dans l'histoire de l'anthropologie et aurait dû assurer à son auteur une gloire durable.

La description synchronique fait apparaître des variantes cosmogoniques significatives entre les quatre formations

---

[166] op. cit. p. 136.

politiques – anciens royaumes – qui rassemblaient le peuple lao. L'honneur d'Archaimbault est d'avoir pris à revers la bureaucratie coloniale et son souci de nivellement du passé en confinant ses recherches à ce qui ne pouvait apparaître que comme la survivance inexplicable d'un folklore désuet, voué à disparaître. Son coup de maître est d'y avoir associé deux des principaux gardiens des lieux de mémoire : le prince Boŭn Oŭm de Čămpasăk et Čǎo Sai K'ăm, l'héritier des princes de S'ieng Khouang, qui ont l'un et l'autre compris et participé à cette recherche qui fut la leur aussi, toute leur vie durant[167].

Car il n'en était pas moins vrai que le terrain des rituels était fragile, reposant en grande partie sur la tradition orale d'un petit groupe d'hommes et de femmes inspirés par leur dévouement à la récurrence périodique des rites officiels. La comparaison avec la tradition écrite dans les annales était loin d'en fournir la clé. C'était dans la confrontaion des sources écrites de l'historiographie avec la tradition orale des agents du rituel qu'elle pouvait se trouver, surgissant parfois d'une analyse très fine des divergences et des convergences entre les traditions.

La cosmogonie lao écrite sitôt abordée pose le problème de la place des Tăi Noirs dans les cosmogonies de Ḷouang P'răbang et de S'ieng Khouang. La légende de K'oŭn Bourom débute dans un lieudit Na Noi Oi Nou[168] et se poursuit à Mưang Thêng, c'est-à-dire au cœur du pays tăi

---

[167] Il a publié une biographie du Prince Boŭn Oŭm dans *The New Year Ceremony at Basăk* (*South Laos*), complétée dans *Chefferie* et une biographie de Čǎo Sai K'ăm à la fin des *Annales de l'ancien royaume de S'ieng Khwang*, mise à jour succinctement jusqu'à la mort de ce dernier en 1975 dans le « Liminaire » du *Sacrifice du buffle à S'ieng Khwang* (*Laos*).

[168] Le grand ethnologue et historien tăi noir, Căm Trọng m'a fait visiter un village nommé Na Noi, où on trouvait des *oi nu*, non loin de Điên Biên.

noir[169]. C'est de Mưang Thêng ou Thên que son fils aîné, Khoŭn Lo, part pour descendre la Nam Ou et fonder Ḷouang P'răbang. Faits plus intrigants encore, la lignée princière de S'ieng Khouang, *mưang* fondé par Čet Čưang, se réclame dans les sacrifices officiels du clan Lo K'ăm (en lao, mais Lo Kăm en tăi noir), ses maîtres du rituel se nomment *ṃo* comme chez les Tăi Noirs et non *čam* comme à Ḷouang P'răbang, Vieng Čăn et Čămpasăk, et ses rites la rapprochent encore d'eux. Archaimbault a buté sur certaines analogies sans parvenir à les expliquer complètement, accumulant pourtant des indices comme dans cette page, que j'ai trouvée égarée dans les notes et divers ajouts au texte, et qui devait s'intégrer au manuscrit de *Chefferie Lao* sans qu'il ait laissé subsister dans la version finale le passage où elle devait s'insérer. Je me permets de la reproduire ici car elle témoigne de son souci ethnographique toujours en éveil. Il s'agit, selon toute vraisemblance, de cette lignée princière de S'ieng Khouang qui n'était

> « soumise à aucun des interdits matrimoniaux du clan tăi noir. Les interdits alimentaires posent par contre un problème. Selon Čăo S'ai K'ăm, trois sortes d'aliments étaient interdits à sa famille : les pousses d'un petit bambou, c'est la raison pour laquelle il ne pouvait manger des asperges ; les fistulines, champignons dénommés vulgairement « langues de bœuf » qui à S'ieng Khouang sont délicieux ; un petit oiseau noir dont il nous avait donné le nom que nous avons oublié[170]. Au moment de rédiger notre article sur le sacrifice du buffle, nous avons demandé aux membres de sa famille les noms précis de ces interdits. Tous furent unanimes pour infirmer l'allégation de Čăo Sai K'ăm, ces interdits étant mis en relation avec ses gâthâ. La chefferie étant bouddhiste n'était soumise à aucun interdit. Selon un informateur toutefois, jadis les dignitaires affectés à

---

[169] Un problème sur lequel les historiens de l'Académie des Sciences sociales de la R.D.P. Lao se penchent toujours.

[170] Serait-ce l'oiseau *tang lo* donné par Maspero (1916) comme interdit alimentaire de la famille Lo Kăm chez les Tăi Noirs ?

l'administration de certaines provinces, étaient tenus de respecter des interdits en rapport avec les ressources naturelles des mưang. Ainsi le dignitaire affecté à Mưang Klang, région ou poussent de grands bambous qui servaient autrefois à faire des lances et où on recrutait les guerriers, devait s'abstenir en tant que gardien du génie de la guerre, de manger en certaines saisons les *no sang*, pousses de bambou du P'ou Sang. Le dignitaire de Mưang K'ăm, grenier à riz du royaume, ne pouvait en tant que gardien du culte du génie des rizières, manger des pics qui se nourrissent des insectes qui rongent les récoltes. Le dignitaire chargé du culte du génie des mines, dans les régions riches en minerai, ne pouvait manger des craterelles ou trompettes-des-morts – couleur de charbon. Tous ces interdits se seraient appliqués non seulement aux gardiens de ces cultes mais à leur famille et à leurs descendants… On reconnaît là toute de suite une classification à la Dumézil : castes des chefs, des guerriers, des agriculteurs étendue aux mines, et revue en fonction des ressources naturelles, selon des vues marxistes très primaires. Or il n'a jamais existé de génie de la guerre. Quant aux génies de la rizière, *Phi Ta Ek*, ou de l'âme de *Nang K'osop*, chaque cultivateur du Nord comme du Sud Laos était tenu, avant 1975, d'accomplir des rites en leur honneur. Ils ne pouvaient être monopolisés. D'autre part, les cultes du *Ḷăk mưang* relevaient d'un *ṃo* spécialiste du rituel et non pas d'un dignitaire. Ce schéma semble révéler toutefois des interdits alimentaires particuliers aux différentes familles *p'ouan*. Quant au *ṃo* de l'autel de S'ieng Khwang, il ne pouvait, comme tous les *ṃo* tăi noirs, manger des champignons. C'est le seul point dont nous sommes sûrs. Notons enfin que la structure féodale de cette chefferie n'était plus au début du siècle que symbolique, et que le culte des monarques Thên avait été modifié dès 1935 en fonction du bouddhisme. Seul le dernier représentant de cette chefferie, fidèle au souvenir de Čăo Noi, le héros de son enfance, tint à rétablir en 1948 une tradition qui à plusieurs de ses proches n'évoquait déjà plus rien. »

Le sacrifice du buffle à Văt P'ou est un autre précieux témoignage de l'ampleur de ses recherches dans la mesure où le volume qu'il lui avait consacré, envoyé à l'E.F.E.O., n'a jamais fait surface dans les publications. Partant des progrès

réalisés par son maître, Cœdès, dans la lecture des inscriptions pour reconstruire une histoire du site, il s'emploie à établir un lien entre les rites pratiqués par les Lao et ce qu'on peut imaginer des cultes antiques. Tandis que les premiers rites, de la période chame puis khmère, de Văt P'ou ont institué le culte du *Lingaparvata*, la montagne sacrée du *linga* shivaïte, et celui de *Bhadreçvara* dans un temple aujourd'hui recouvert par les eaux du Mêkhong, l'histoire légendaire du royaume de Čămpasăk, avant l'installation d'un roi lao, place une reine fille-mère qui institue des sacrifices de buffles en expiation de la faute devenue le leitmotiv des vicissitudes de ce royaume. Dans une analyse époustouflante, Archaimbault démontre que le culte antérieur célébrait la *Çākti* de *Bhadreçvara* et que ce culte laissé au soin des aborigènes a pu être réinterprété comme l'expiation d'une faute commise par une reine lao avec un aborigène.

*Chefferie Lao…* tout en survolant sa thèse synthétise clairement l'essentiel de sa pensée en avivant la frustration de n'avoir pas directement accès à l'œuvre elle-même. Conscient de la nouveauté et des limites de son propos, il y raccorde incidemment les parties publiées dans ses divers articles qui retrouvent ainsi leur place dans la progression de la connaissance.

Je n'ai pas pu faire paraître immédiatement ce texte car, plein de signes diacritiques, il demandait des efforts de composition typographique difficiles sinon impossibles à réaliser à Bangkok avec les moyens de l'époque. Alors qu'aujourd'hui, les logiciels de nos ordinateurs nous permettent de les reproduire presque sans peine. Mais les voies impénétrables de la vie, comme la création impromptue que j'ai dû faire du Centre d'Anthropologie de la Chine du Sud et de la Péninsule Indochinoise en 1985[171]pour sauver

[171] Dans la débâcle du CeDRASEMI, alors mon laboratoire de rattachement au CNRS .

tout un pan de recherche de l'ex-CeDRASEMI et la fin abrupte des éditions Pandora fin 1987, ont tempéré provisoirement mon enthousiasme à le publier, tandis que son auteur était complètement absorbé par la rédaction de son dernier ouvrage *Le sacrifice du buffle à S'ieng Khwang* (*Laos*). Le temps s'est ensuite emparé de nos existences, l'adversité a ruiné bien de nos projets. Enfin, et providentiellement, la publication de ce recueil d'hommages à sa mémoire m'offre l'occasion de faire connaître ce texte remarquable qui devrait relancer la demande du public pour sa thèse.

Charles Archaimbault, si petit par la taille que ce bon géant de prince Boŭn Oŭm pouvait asseoir affectueusement son historiographe sur ses genoux – comme, si je me souviens bien, Joinville sur les genoux de Saint Louis, dans une image du Moyen Age qui illustrait autrefois nos livres d'Histoire – cette vision de la sagesse et de l'humilité de l'historien, je regretterai toujours de n'avoir pu, faute d'appareil photo en main, en fixer l'image. La scène se passe fin 1975, lorsque le prince Boŭn Oŭm qui avait juré de se défendre les armes à la main a fini par se décider à sortir de son fief. Il a encore l'assurance du personnage qu'il a été, la verve alerte, le verbe rond et coloré. Il est toujours le héros de légende d'un Laos de légende et arborant cette complicité de l'observé avec son observateur que seuls quelques rares ethnologues ont pu connaître, il lui dit, ignorant délibérant la présence de sa femme et la mienne :

-- Charles, venez plus près de moi que je vous voie un peu !

Et profitant que celui-ci s'est rapproché de la chaise où il est assis, il le saisit par la taille à deux mains, le soulève et l'assoit affectueusement sur sa large cuisse, lâchant un « Vous n'avez pas changé ! », tandis que l'historien d'abord mi-figue mi-raisin se soumet non sans humour à l'affection débordante de son informateur princier.

Comme on pourrait s'y attendre, le prince Boŭn Oŭm se trouve en bonne place dans *Chefferie Lao*…et clôt même cette synthèse de son œuvre[172]. On se prend à rêver de ce qu'il serait advenu du Laos si son intelligentsia, de droite et de gauche, avait pu en temps utile – au début des années 60 – se trouver confrontée à l'analyse des faits ethnographiques établis par Archaimbault. Et comment penser sans frémir que les historiens et ethnologues du Laos d'aujourd'hui n'y ont toujours pas accès !

Car l'œuvre d'Archaimbault où se revèle le génie de l'ethnologue est aussi une œuvre d'amour pour la culture lao, ce terrain exceptionnel et combien menacé déjà qu'il mit toute son énergie – au point de compromettre gravement sa santé – à sauvegarder dans ses écrits.

Je ne me lasserai pas de le répéter : Charles Archaimbault, si oublié, si effacé de son vivant par les soins diligents d'une injuste et scandaleuse cabale, ne cessera de grandir dans notre mémoire à mesure que son œuvre deviendra de plus en plus indispensable pour nous rappeler ce que le Laos fut.

*Certains hommes sont des collines*
*Qui s'élèvent d'entre les hommes…* (G. Apollinaire)

---

[172] Au grand dam, sans doute, de l'imbécilité bien pensante qui lui reprochait déjà dans les années 70, quand l'autobiographie de Boŭn Oŭm en postface de *The New Year at Basăk*...parut, de « faire l'apologie de Boŭn Oŭm », ce qui inspire à l'ethnologue ce commentaire désabusé : « … j'avais le tort, semble-t-il, dans le cadre de l'analyse de son rôle traditionnel à Champassac, de le laisser paraître comme quelqu'un de simple, non protocolaire, habité par un complexe de culpabilité… Et pourtant c'était vrai ! », Condominas et Goudineau, op.cit. p. 8.

**Charles Archaimbault dans ses années de terrain au Laos**[173]

[173] Nous remercions chaleureusement Michel Lorillard qui nous a procuré cette photo (probablement de Coutard) pour ce volume.

# 6. Chefferie Lao

# Cosmogonies, Structures Religieuses et Rituel

Charles Archaimbault

## Introduction

En 1951-1956 les chefferies lao dont les structures économiques, administratives et politiques étaient complètement démantelées[174] – exception faite de celles de Ḷouang P'răbang que le gouvernement français en 1893 avait tenu à préserver[175] – présentaient encore une assise religieuse réduite parfois à l'état de vestiges, et un rituel dont il convenait de fixer rapidement les traits.

---

[174] Par suite de la destruction du royaume de Vieng Čan par les Siamois en 1832, qui entraîna l'annexion du royaume de S'ieng Khouang devenu simple préfecture de l'Annam. L'occupation par les français de la rive gauche du Mêkhong en 1893 ruina la structure économique de la chefferie de Čămpasăk, vassale du Siam qui tomba sous le régime du protectorat après la rétrocession de la rive droite du fleuve en 1905. Le descendant du dernier roi, nommé gouverneur à vie, fut en 1934 mis à la retraite comme simple fonctionnaire.

[175] En 1897 Pavie, lors de l'invasion de Ḷouang P'răbang par les Pavillons Noirs, sauva la vie du roi, vassal du Siam et, en 1893, il confirma les princes de Ḷouang P'răbang dans leurs droits et privilèges dynastiques. Quand le Laos obtint son indépendance, confirmée par le traité du 22 octobre 1953, Ḷouang P'răbang demeura le centre de l'unité lao.

Durant cinq ans, nous avons analysé minutieusement ces structures, décrit les cérémonies qui se déroulaient sous nos

**Carte 3 : Les quatre terrains de recherche de C. Archaimbault**

yeux, comparé la tradition écrite et orale de façon à détecter les contaminations, les faits existentiels qui avaient pu perturber le rituel et entraîner sa réinterprétation. Or cette étude révèle par-delà certaines affinités, des divergences qui permettent de délimiter, au sein de la culture lao, des sous-cultures locales.

Ces affinités et ces divergences s'expliquent par le fait que, descendus de Chine, les Lao ont transité par le centre de triage de Mưang Thên (Đien Biên Phủ) qu'ils considéraient comme le berceau de leur civilisation, et où ils avaient coudoyé d'autres ethnies tăi, avant de véhiculer leur mythe et rituel le long du Mêkhong, jusqu'à l'extrême sud du pays. Là, des populations d'ethnies diverses vivaient à l'état d'anomie, dans le voisinage du temple hindouiste de Vat P'ou, érigé

face à la montagne du Linga vénéré depuis la plus haute antiquité.

Partant donc des mythes de fondation de Mưang Thên selon les annales de ce royaume éditées dans les mélanges siamois et les annales de Ḷouang P'răbang, nous examinerons l'organisation religieuse et le cycle des cérémonies animistes[176] des différentes chefferies lao, en tenant compte de leur spécificité.

Selon les annales de Mưang Thêng (*Mưang Thên*) cinq divinités masculines du Tāvatimsa [177], voyant que leur existence dans ce séjour céleste approchait de sa fin, décidèrent de renaître dans notre monde alors désert. Elles firent part de leur projet à cinq divinités féminines auxquelles elles étaient étroitement unies et créèrent magiquement une courge à l'intérieur de laquelle elles prirent place et laissèrent dériver leur aéronef au gré du vent. La courge céleste échoua sur une montagne dans les environs de Mưang Thên et se fendit, laissant sortir cinq couples – les divinités réincarnées, par génération spontanée, en êtres humains – représentant diverses ethnies : des aborigènes (*khà čê*), des *Tăi dam*, des Lao, des Hò et des Vietnamiens. Tous décidèrent de se séparer et de se mettre en quête d'un royaume. Seuls les aborigènes que les autres considéraient comme leurs aînés puisqu'ils étaient sortis les premiers de la courge ne désirèrent pas instaurer de *mưang* car ils étaient trop paresseux.

Le Tăi noir qui était sorti de la courge immédiatement après l'aborigène se nomma chef de Mưang Thêng et instaura sa

---

[176] Certaines de ces cérémonies comportent des éléments bouddhiques. Nous avons décrit exceptionnellement la cérémonie du nouvel an à S'ieng Khouang presqu'entièrement bouddhique, pour bien démontrer que, vu la dégradation du rituel, seul le sacrifice du buffle du 6e mois permettait de réactualiser l'instauration de la chefferie.

[177] N.d.E.: Royaume des êtres divins de classe supérieure dans la cosmogonie bouddhique.

capitale à Sam Mưn, lieu où l'ethnologue Đặng Nghiêm Vạn[178] place un État fondé par les ancêtres des Lư et défendu par la citadelle de Tam Vạn, c'est-à-dire Sam Mứn « 30.000 (habitants) ». Quand le chef tăi noir décéda, ce fut le puissant seigneur Khoŭn Bourom qui lui succéda. Ce dernier eut un fils, Khoŭn Lo, qui alla instaurer le *mưang* de Ḷouang P'răbang. Les annales de Mưang Thên nous renvoient ici pour plus ample informé aux *p'ongçawadan* de la capitale royale du Laos[179]. Comme nous avons déjà analysé[180], les cosmogonies lao selon les différentes versions nous n'en présenterons qu'un exposé succinct.

La cosmogonie du Nord échelonne, après la régénération du monde par le déluge, l'aménagement du nouveau territoire. On peut distinguer dans ce plan d'aménagement cinq phases :

1. Le roi des divinités (*thên*) confie tout d'abord à trois seigneurs (*khoŭn*), rescapés du déluge, un buffle pour transformer le sol inculte en rizières. Les trois *khoŭn*, dont deux portent le même nom – quelque peu altéré – que celui des envoyés célestes dans la cosmogonie tăi noire rapportée par Maspero et Roux [181], défrichent à Mưang Thên « la petite rizière [couverte] de canne à sucre des rats (*na nòi òi ṇou)* [canne à sucre sauvage] ».

2. Trois ans après cette phase de défrichement et de mise en culture, le buffle crève. Notons ce chiffre important car il

---

[178]" Aperçu sur les Thai", in *Études vietnamiennes*, Hanoi, 1971-32, p. 169.

[179] "P'ongçawadan Mưang Thêng", in *P'răc'ump'ongçawadan chabap Ho Samut hêng C'at, Lém 4 ph'ak thi 9*, Bangkok, 1964, p. 291 sq. Repris dans *Prawat Phù t'ăi* de Nai Tawin Kesarat, chapitre 8, p. 37 sq., Bangkok 1969.

[180] Cf . "La naissance du monde au Laos", in *Structures religieuses lao, rites et mythes* Vientiane : Vithagna, 1973, pp. 97-130, désignées par la suite comme *SRL*.

[181] H. Maspero, *Les religions chinoises*, T. 1, Paris, 1950, p. 184 ; Roux, "Quelques minorités ethniques du Nord-Indochine", in *France-Asie*, 1954, Vol. 10, p. 377.

réglait, dans maintes provinces, le sacrifice du buffle au génie du terroir. Des naseaux du buffle surgit une liane portant trois courges volumineuses. Les deux premiers nobliaux les forent puis les percent avec un ciseau. Pendant trois jours et trois nuits, des êtres humains et des animaux s'en échappent. Du trou foré s'extirpent les aborigènes (*khà*) tandis que les *tăi* s'échappent du trou percé. Le buffle étant à l'origine de l'espèce humaine devint source de vie, d'où victime sacrificielle par excellence.

3. L'échec des trois seigneurs, dans leurs tentatives d'éduquer cette marée humaine, puis la faillite de deux roitelets ivrognes chargés d'instaurer un régime monarchique ne font qu'introduire l'entrée en scène de Khoŭn Bourom, le fils du roi des dieux, dont l'arrivée en ce monde [182] à *Na Nòi Òi Ṇou* – à dos d'éléphant, somptueusement paré, avec ses deux épouses célestes et son cortège de seigneurs divins − est toute empreinte de l'éclat et de la magnificence qui conviennent à son rang. Précédant Khoŭn Bourom, marche un vieux couple de serviteurs *thên* : *Pou Thao Nơ* et son épouse *Mế Ña Ngam* qui, armés d'une hache, ont pour fonction d'empêcher les génies dangereux de pénétrer à *Mưang Thên*. Ils doivent en outre, selon une version,[183] procurer tous les ans du gibier au fils du roi des *thên*. Selon le *Nit'an Khoŭn Bourom*, ils sont suivis de *Thao Lai* et *Mê Mot*, chargés de les aider à combattre et à chasser les *yakṣa* (démons).

4. Grâce à l'aide de *Viçvakarman*, l'architecte divin, et à celle de *Thên Têng*, le technicien céleste que lui dépêche son illustre père, Khoŭn Bourom, ce démiurge de majesté, règne sur un territoire rapidement aménagé. Le roi des *thên* fait alors couper le pont de rotin qui unissait le monde des dieux à son satellite, le *mưang* terrestre.

---

[182] Cf. *Structures Religieuses Lao*, p. 109 (voir supra note 153).
[183] Version à enluminures L 623. *Hằi pai k'wá s'ơt nưà au mú nữa thawai t'ŭk pi yá hằi khat nơ'*.

5. Une liane maléfique jaillie d'un étang s'élève à une hauteur prodigieuse et couvre tout le *mưang* de son feuillage. Le soleil demeure invisible ; le froid règne. Les travaux des champs sont voués à l'échec.
Le vieux couple de *thên* coupe la liane qui s'abat au bout de trois ans, trois mois. Par suite de leur dévouement, les ancêtres *Ñơ* deviennent génies gardiens (*phi sưa*) de *Mu'ang Thên*.

Selon le *Nit'an Khoŭn Bourom*, cette liane portait les courges contenant les êtres humains. Surgie d'un étang elle s'était enroulée autour d'un banyan. Le *Thên* « Foret » et le *Thên* « Ciseau » forèrent et percèrent les gourdes, livrant ainsi passage à tous les êtres humains sans distinction d'ethnies. *Thao Ñơ* et son épouse coupèrent la liane tandis que le second couple, *Thao Lai* et *Mê Mot*, abattit le banyan et fendit les calebasses. A leur mort les deux couples devinrent les génies gardiens du territoire.

Quand ses sept fils sont en âge de régner, *Khoŭn Bourom* les marie et remet à chacun d'eux un fragment des défenses de l'éléphant précieux – fils d'Airavana – qui venait de périr, ainsi qu'une partie du trésor que lui avait donné le roi des *thên* avant qu'il ne quittât les cieux. Khoŭn Bourom indique à ses fils les *mưang* qu'ils devront instaurer et les exhorte au respect des frontières tracées.

Aucun d'eux ne succède en effet au fils des dieux qui lui-même, selon les annales de Ḷouang P'rabang et le *Nit'an* n'a aucun prédécesseur. *Khoŭn Bourom*, selon les diverses versions lao, apparaît comme le premier fondateur de *Mưang Thên*. Cette cérémonie d'investiture symbolise donc à la fois l'union et la fragmentation prochaine de l'ethnie tăi.

Peu de temps après, Khoŭn Bourom et ses deux épouses décèdent. Les sept fils se disent adieu et partent chacun de leur côté régner sur le royaume qui leur a été désigné. *Khoŭn Lo*, l'aîné qui a vingt-trois ans, descend la *Nằm Ou* pour

gagner *S'ieng Dong – S'ieng T'ong*, autrement dit Ḷouang P'răbang.

# Le royaume de Ḷouang P'răbang

## Sa fondation

Selon le *Nit'an Khoŭn Bourom*, bien avant la descente en ce monde du fils du roi des *thên*, le *mưang* réservé à Khoŭn Lo avait été soigneusement délimité par deux frères ermites qui avaient planté des piliers d'or et d'argent dont le fameux *Ḷăk Mằn* – pilier ferme – aux divers orients. Ils avaient en outre marqué à l'embouchure de la *Nằm K'an*, là où s'élevait un merveilleux flamboyant (*butea frondosa*), l'emplacement réservé pour le palais du futur monarque. Ils avaient convoqué les quinze nāga du territoire et les avaient engagés à surveiller *S'ieng Dong – S'ieng T'ong*[184]. De même ils avaient prié toutes les divinités chtoniennes du terroir de protéger la cité.

Or en arrivant à l'embouchure de la Nằm Ou, Khoŭn Lo se heurta à *Kăn H'ang*, un aborigène descendant de *Khoŭn S'wa*, suzerain de *Mưang S'wa*, royaume qui couvrait toute la région de Ḷouang P'răbang[185]. Après avoir tué ou vaincu *Kăn H'ang*, Khoŭn Lo dut affronter les deux fils de l'ogresse *Nang Kang H'i* : *Khoŭn K'et* et *Khoŭn K'an* qui désiraient régner à *S'ieng Dong – S'ieng T'ong*. Khoŭn Lo s'empara des deux fils et de leur père, et les noya à Don Sing[186].
Le fait significatif est que Kăn H'ang n'était guère que le

---

[184] *Naissance du monde*, p. 108.
[185] Concernant l'équivalence entre Mủang S'wa (Savā) et Mủang Javā, voir Tatsuo Hoshino, *Pour une histoire médiévale du moyen Mékhong*. 1986. Bangkok : Duang Kamol, p. 34.
[186] *Prăchum p'ongçawadan phak* 70, Bangkok, 1941, p. 90.

*yakṣa* qui gardait la frontière nord de Ḷouang P'răbang.
La mémoire collective associa ainsi les *khà*, premiers possesseurs du sol, aux *yakṣa*, génies chtoniens relevant d'un substrat pré-tăi. Ainsi que nous l'avons montré dans un article antérieur, cette assimilation devait justifier les tabous sexuels que la chefferie, fondée par le conquérant lao d'origine divine, imposa à ses représentants. « Les légendes en soulignant que les aborigènes sont des êtres dangereux et que toute union avec l'un d'eux déchaînerait les puissances maléfiques devaient ainsi, à l'origine, rappeler les princesses lao à leur devoir »[187]. Nous retrouverons ces interdits plus tard quand nous étudierons la chefferie du Sud Laos.

Après avoir conquis son trône de haute lutte, Khoŭn Lo appela son royaume *Mưang S'wa Làn S'àng* et il donna à son fils aîné le nom de *Khoŭn S'wa Lao*. Ces désignations qui, malgré les changements, impliquent une certaine continuité suffisent à nous indiquer le rôle que devaient jouer les aborigènes en tant que *premiers possesseurs du sol*, donc comme frères aînés dans le rituel.

## La structure religieuse

Quand il fonda sa capitale au XII^e^-XIII^e^ siècle, Khoŭn Lo – personnage historico-légendaire ne l'oublions pas ! – ne disposait pour tout « modèle » que celui de *Mưang Thên* qui comportait, ainsi que l'indique le texte du grand serment de Ḷouang P'răbang, douze autels au nombre desquels figurait celui des ancêtres gardiens de la liane « *khao kat* ». Le nombre douze est d'origine lư ou tăi noire comme l'indiquent les *sĭp song panna* lư ou les *sĭp song čău tăi*, les douze cantons tăi noirs. On retrouve ce nombre [188] appliqué jusqu'aux principes de divination ou à la répartition des

[187] Cf. *SRL*, p. 131.
[188] K.G. Izikowitz, « Notes about the Tai », in *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, Stockholm, n° 34, 1962, pp. 76-77.

quartiers de buffles sacrifiés dans la haute région. On peut supposer que les linéaments de cette structure comportant douze autels furent esquissés par le premier roi lao[189].
Au XIV^e siècle sous *F'à Ngoùm*, personnage attesté par l'épigraphie, le culte des génies état bien établi puisque ce grand roi exigea que les fonctionnaires et vassaux du royaume montent à Ḷouang P'răbang chaque année pour rendre hommage aux *phi* protecteurs de *S'ieng Dong-S'ieng T'ong*.

Selon la cosmogonie tăi noire, le roi des dieux fit déposer à l'intérieur des courges contenant les êtres humains des traités pour les maîtres du rituel (*ṃo*).
Parmi ces textes figurait, selon une version recueillie par John F. Hartmann[190], le texte des *Douze rites et vingt-quatre traditions* qui réglait toute l'organisation religieuse. Or la préface du traité de Ḷouang P'răbang fait remonter aux ancêtres *Ñơ* l'origine des *Douze rites et vingt–quatre traditions*[191], ce qui indique la place éminente réservée, dès la fondation de la capitale, aux ancêtres protecteurs de *Mưang Thên*.

## Les Devatā Ḷouang

Mais du *mưang* originel à *S'ieng Dong – S'ieng T'ong*, la personnalité des deux vieux serviteurs s'était profondément modifiée. Selon la tradition écrite les aïeux *Ñơ* étaient des

---

[189] Jadis Ḷouang P'rabăng possédait douze autels : le *Ho Devatā Ḷouang*, le *Ho S'ieng T'ong*, le *Ho Nang Kang H'i*, le *Ho Ḷăk Mằn*, le *Ho Pak Ou*, le *Ho Čằu T'at*, le *Ho S'ieng Lo*, le *Ho Čằu Om K'ieo*, le *Ho Čằu Dok Dưa*, le *Ho Pak T'á*, le *Ho Sam Sên Tăi*, le *Ho Čằu Din P'ou Mouet*. En plus de ces autels, il faut mentionner celui de *Čằu K'ăm Lek*, génie protecteur de la famille du vice-roi Phetsarat, et le Ho de *Čằu K'ăm Dêng*, alias *Čằu P'ou P'ửng* dont le culte selon le personnel sacré ne daterait que du XIX^e siècle.
[190] John F. Hartmann, « Computations on a Tai Dam Origin Myth », *Anthropological Linguistics*, Vol. 23-5, 1981, p. 198.
[191] Version du vice-roi Čằo Phetsarath.

exorcistes chargés de chasser les yakṣa et les génies dangereux. En plus, d'après la version L 623, ils devaient fournir du gibier à Khoŭn Bourom. Ce dernier trait, rapproché du culte des ancêtres Sê à Čieng Mai, nous révèle que les aïeux *Ñơ* étaient des yakṣa qui, convertis au bouddhisme, avaient retourné leur agressivité contre leurs semblables et avaient été intégrés dans la liste des *thên* de la tradition écrite. De plus, selon la tradition cultuelle, ils étaient devenus des démiurges. En dansant ou plus exactement en piétinant les eaux qui submergeaient la terre lors du déluge, ils avaient fait surgir le sol des eaux. Ils avaient semé les graines des courges qui devaient donner naissance aux êtres humains. Ils avaient enseigné les techniques à ces derniers et ils avaient péri en combattant un monstre qui ravageait la contrée. La première partie de la légende les apparentait aux ancêtres « *Yư* » de la tradition recueillie par Maspero chez les Tăi blancs de Phú-Qui[192], à la différence que les ancêtres *yư* buvaient l'eau qui submergeait le monde et que le *Pou Yư*, après avoir aménagé le territoire, se transforma en un gros arbre qui devint le *fi mưong [Phi mưang]*, le génie gardien du sol.

Or les ancêtres *Ñơ* n'étaient pas des divinités dendromorphes. Dépouillés de tout support végétal, ils n'avaient pour substrat matériel que leurs masques, d'où leur mobilité. A peine séparés de leurs sept fils qu'ils avaient envoyé fonder des *mưan*g, ils étaient allés dans l'Himalaya où ils avaient capturé et dompté un petit lion[193], qui devint leur fils adoptif avec lequel ils chassaient au Nouvel An du livre d'heures (12e mois) et au Nouvel An du millésime (5e mois), les yaks◌̣a et autres génies dangereux.

---

[192] Maspero, 1924 : « Légendes mythologiques dans le Chou King », *Journal Asiatique* tome CCIV, p.63 sq.

[193] Sur la danse du lion au Tibet et en Chine en relation avec la cérémonie du Nouvel An, cf. R.A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959, p. 388 sq.

Génies ambigus, à la fois chtoniens et *thên*, exorcistes et démiurges, ils supplantèrent ce démiurge de dignité, *Khoŭn Bourom*, devenu leur fils adoptif, tandis que *Čet Čưang*, le fils puîné de ce dernier devenait leur fils aîné. Or si le « *Pou Yư* » serait selon Maspero l'ancêtre du clan tăi noir *Lo Kăm*, *Čet Čủang* qui fonda S'ieng Khouang était le premier ancêtre de ce clan éminent. Les ancêtres *Ñơ*, dont les masques et celui du petit lion reposaient dans deux grands coffres suspendus dans l'autel qui jouxte Văt Aram, trônaient ainsi au sommet de la hiérarchie des génies comme les ancêtres protecteurs par excellence de la dynastie. Sans leur surveillance, les *yakṣa* qui se pressaient dans les entrailles de la colline Si, en face du palais du souverain, auraient envahi la cité.

Pour cette raison, en 1954, le médium des masques était aussi le sonneur du *P'ou Si*. Neuf fois par jour, ce sonneur devait gravir les deux cents marches qui mènent au sommet de la colline pour frapper le tambour, le gong, les cymbales et les cloches renfermés dans le pavillon à côté du *t'at*, de façon à prévenir les *yakṣa* que le bouddhisme était toujours en vigueur dans la contrée ; sinon ils auraient fait irruption et ravavagé le *mưang*.

**Monarques *Thên***

Immédiatement au-dessous des *Devatā Ḷouang* venaient, dans la hiérarchie des génies, les rois descendants de Khoŭn Lo qui, par suite de leur origine semi-divine – l'épouse de Khoŭn Lo était issue de la première courge −, étaient devenus des monarques *thên* protecteurs de la cité. Parmi les plus éminents d'entre eux figuraient en 1952 *Souvănnă K'ămpong*, l'aïeul paternel du grand roi *F'à Ngoùm*, qui occupait, avec son ordonnance *Poutanang K'ăm*, une place spéciale dans le grand autel de *S'ieng T'ong* ; le roi *Sam Sen Tăi*, le fils de *F'à Ngoùm*, qui procéda le premier au recensement de la

population. Il demeurait dans un autel à *Bàn K'om Sila*, à quatre kilomètres en amont de Ḷouang P'răbang, avec ses onze dignitaires[194]. Dans un autel adjacent résidaient ses deux épouses *T'ou Mê K'ăm P'a* et *T'ou Mê Ek K'ai*. Notons que les médiums de ces monarques-*thên* pouvaient incarner lors des cérémonies du 7e mois tous les monarques divinisés qui leur étaient apparentés.

**Génies chtoniens**

Avant la délimitation de *S'ieng Dong – S'ieng T'ong* par les deux frères ermites, toute la région, jusqu'à 40 kms au nord, était gardée par des génies chtoniens dont le *Nit'an Khoŭn Bourom* a conservé les noms que la tradition orale n'avait pas retenus, exception faite d'un ou deux ; ce qui prouve qu'au cours des siècles de nombreux cultes consacrés aux plus anciens génies gardiens du sol évoluèrent ou disparurent. Un des plus importants de ces génies était *Nang Kang H'i* dont les deux fils, *Khoŭn K'et* et *Khoŭn K'an*, attaquèrent, selon le *Nit'an*, Khoŭn Lo avant qu'il ne parvienne à sa capitale. Or la tradition orale n'avait pas retenu le nom de ces deux fils[195], ni le combat qui les opposa à Khoŭn Lo.

Selon la légende lao rapportée par L. Finot, Nang Kangri, reine de *Veyyalopatti*, avait pour mère la *yakkhini* Soundara qui avait recueilli les douzes filles d'un richard du Cambodge. S'apercevant de la nature de leur hôtesse, elles s'enfuirent et devinrent les épouses de *Loutthasen*, roi de *Nak'on Ḷouang*. Soundara se métamorphosa en une femme splendide qui séduisit le roi. Elle fit arracher les yeux aux douze sœurs, sauf à la dernière qui garda un œil. Jetées enceintes dans une fosse,

---

[194] Ces conseillers étaient *Thoŭ ñai fai khoua*, *Thoŭ ñai fai sâi*, *Satthoŭ P'o Čăo Hing*, *Song P'ăli*, *Thoŭ P'o Čong Loua*, *K'ap K'ăm Ḷouang*, *K'ăm Dêng*, *K'ăm P'ao* et *K'ăm P'ang*.

[195] Exception faite de *Khoŭn K'an* par suite d'une assimilation avec *Kăn H'ang*, yakṣa apparenté non à *Nang Kang H'i* mais à *Kouang Khing*, génie résidant dans le *Ho S'ieng T'ong*.

les sœurs mangèrent leurs enfants dès la naissance, sauf la dernière qui parvint à garder le sien. Cet enfant fut nommé *Bouddasen*. *Soundara* le chargea de porter à *Nang Kangri* une missive indiquant qu'il fallait le mettre à mort et le manger. *Bouddasen* ayant pris connaissance de la lettre la remplaça par un ordre d'épouser le porteur afin qu'il gouvernât le royaume. *Bouddasen* épousa Nang Kangri et s'enfuit en emportant les yeux des douze sœurs. Poursuivi par *Nang Kangri*, il la retarda en créant des montagnes et un fleuve qu'elle ne put traverser. Après avoir rendu la vue à sa mère et à ses tantes, *Bouddasen* tua *Soundara*. Comme il aimait *Nang Kangri*, il voulut la revoir, mais il ne trouva que ses ossements car elle était morte de chagrin. Lui-même mourut de tristesse. Les corps des deux amoureux devinrent deux montagnes qui portent leurs noms et qui se trouvent sur la rive droite du Mêkhong, en face de Ḷouang P'răbang[196].

En fait il n'existe, à notre connaissance, aucune légende cultuelle calquée sur la légende écrite. Selon la tradition orale, *Nang Kang H'i* était la fille d'une ogresse qui épousa le prince lao *Pouthasen*. Elle eut de ce mariage douze filles qui épousèrent des génies yakṣa protecteurs du territoire ; ce qui explique que la médium de Nang Kang H'i participait à toutes les cérémonies des yakṣa auxquels elle était apparentée par ses filles. *Nang Kang H'i* ou *Ong Nang* demeurait avec son époux *Ong Ḷouang* ou *Pouthasen* et les deux frères de celui-ci, *Ong Kang* et *Ong Nong*, dans un autel, à *S'ieng Mên*. *Nang Kang H'i* relevait du plus ancien substrat mon-khmer, mais son époux, « *Pouthasen* » dans les légendes khmères, ne revint jamais la voir. Elle seule mourut de désespoir. Il est donc possible que le prince khmer ait été, à Ḷouang P'răbang, laocisé, de façon à faire oublier l'origine pré-tăi de ce culte chtonien fondamental sur lequel les premiers rois lao tentèrent de greffer le culte du *Ḷăk Mưang*. On se rappelle

---

[196] Cf. L. Finot, « Recherches sur la littérature laotienne », in *BEFEO*, XVII, p. 133-135.

que les deux ermites, quand ils délimitèrent la cité, enfoncèrent un premier pilier d'or et d'argent nommé *Ḷăk Măn* « poteau ferme ». Or la tradition orale, fort différente de celle du *Nit'an*, faisait de ce poteau planté jadis sur la rive du Mêkhong en face de *S'ieng Mên* – avant que jeté au fleuve[197] il ne remonte le courant du fleuve, puis celui de la Nằm K'an et ne soit enfoncé définitivement près du cimetière français – le pilier du *mưang* lié à une hiérogamie sanglante. Selon la légende cultuelle une femme enceinte (*sao man*) du nom de *Măn* (solide, ferme) aurait accepté d'être l'épouse du pilier.

Magnifiquement parée, elle aurait été promenée tout autour de la ville avant d'être enterrée vivante sous le pilier, selon un rite que nous retrouvons au Cambodge et au Siam. La victime sacrificielle libérait, surtout si elle était enceinte, un génie d'une puissance extrême qui protégeait la cité contre les ennemis et assurait la prospérité du *mưang*.

Les génies du *Lăk Măn* disposaient de deux autels : celui de la forêt où était enfoncé le pilier sur un monticule qu'ombrageait un arbre et celui du quartier du *Mưn Ṇa* offert par un des souverains. Ces génies comprenaient en 1954 *Čằo Ḷăk Mằn*, l'épouse du pilier, *Outhen* ou *Ong Ḷouang*, le génie du pilier, *Ong Kang* ou *Pouthasen* et *Ong Nong* ou *Sisaket* (les deux frères cadets de *Outhen*), *P'ăbat Nang Čan*, la fille de *Čằo Ḷăk Mằn* et *Nang Kan Khong*, sa chambrière.

En faisant de *Pouthasen*, l'époux de *Nang Kang H'i*, le frère cadet de *Ong Ḷouang*, les maîtres du rituel au service des souverains lao entendaient bien montrer l'*antériorité* du culte du *Ho Ḷăk Mằn* qui subsumait celui de *Nang Kang H'i*. La greffe échoua si bien que la médium de *Nang Kang H'i* n'assistait jamais à cette cérémonie ! La seule médium qui y participait était celle de *Čằo K'ăm Dêng*[198], génie semi-

[197] Car il frappait d'hémoptysie tous les passants qui oubliaient de le saluer.
[198] Ce génie était surnommé *Čằu Den Din* ou *Čằu P'ou P'ưng*.

ophidien, frère de *Čǎo K'ăm Kao*, fils de *Čǎo K'ăm Souk*, neveu de *Čǎo Somp'amit* et de *Nang K'amp'iou*, petit-fils enfin de *Čǎo Boun Kwang*. Or la raison de cette participation tenait au seul fait que le fils de la médium de *Čǎo Ḷăk Mǎn* avait épousé la fille de *Nang Kèo*, la médium de *Čǎo K'ăm Dêng* !

Dans un bref article de la revue *ASEMI*, A. Doré a donné la description des rites du second jour du *liàng* qu'il observa en 1968. La médium de *Čǎo Ḷăk Mǎn*, qui avait 77 ans en 1954, était remplacée par une jeune femme de vingt-trois ans. L'auteur n'indique malheureusement pas si *Nang Kèo*, qui avait 58 ans en 1954, était toujours en fonction. Quoi qu'il en soit *Čǎo K'ăm Dêng* était toujours le seul génie étranger à participer à la cérémonie. Les liens de parenté entre les ex-médiums avaient suffi à créer des liens entre les génies des deux autels. Ce qui explique la difficulté de distinguer les liens réels des liens dus aux circonstances, d'autant plus qu'avec le changement de médiums, les liens donnés comme réels peuvent varier également. Ainsi en 1968 *Čǎo Ḷăk Mǎn* portait le nom de *Dame Man* ou *Prăbat Nang Thang Thay*, « Princesse dernière ». La princesse *Prăbat Nang Chan* était devenue l'épouse d'*Ong Kang* dont elle avait trois fils, le dernier né étant *Tiao E* ! et *Ong Nong* portait le nom de *Ong Noi*. Dans ces conditions les relations de parenté que nous avons pu établir entre les génies auront pour les ethnologues de l'avenir, à supposer qu'il en existe pour étudier ce sujet, le même intérêt que celles figurant dans le *Nit'an*.

Quand *Khoŭn Lo* arriva à l'embouchure de la *Nǎm Ou*, il se heurta selon les annales et le *Nit'an* à *Kăn H'ang*, descendant de *Khoŭn S'wa*. Or le *Nit'an* figurant dans les mélanges siamois p.70 fait de *Kăn H'ang* le petit-fils du roi des nāga qui surveille le rocher *Ting* au confluent de la *Nǎm Ou*[199]. Comme *Kăn H'ang* est considéré d'autre part comme un

[199] *Prăc'um p'ongçawadan phak* 70, p. 90.

*yakṣa*, ces diverses traditions nous permettent de comprendre le caractère protéiforme des génies chtoniens tel *Čǎo K'ăm Dêng*, génie semi-ophidien, ou *Čǎo Om Kieo* de *Čong Phêt* qui résidait avec son épouse *Nang Boua K'ăm*, ses trois fils *K'ăm Tăn*, *K'ăm P'an*, *K'ăm Set*, sa fille *Nang K'ăm P'ong* et son adjoint *Čǎo T'ăm* dans la demeure de sa médium, *Nang Ṇan*[200]. D'où la possibilité pour un de ces génies d'épouser soit la fille d'un nāga, soit celle d'un *yakṣa*. Ceci d'ailleurs n'a rien d'étrange puisqu'une yakṣini pouvait bien épouser un prince lao. A la limite nous obtenons le mélange de toutes les espèces, comme à l'autel de *S'ieng T'ong* qui réunissait six groupes de génies :

1) Le monarque-*Thên Soŭwannă K'ămphong* et son ordonnance *Poutanang K'ăm*.
2) le yakṣa *Ai Hout Sam Pao* ou *P'ăbat Ṇang Nong*
Son fils *Sisount'on*, époux de *Nang K'ăm La*, la fille cadette de *Nang Kang H'i*.
3) le yakṣa *Kouan Khing*
Son fils *Kouan H'ang* (ou *Kăn H'ang*)
Les deux fils de ce dernier :
*Saya Somp'ou*, époux de *Nang Boua Loi*, fille de *Čǎo Pak T'á*.
*Čǎo Kam Dêng*, époux de *Nang Soi Manivan*, fille du nāga *Čǎo Tong Kouang* et de *Nang K'ăm Pong*, fille de *Čǎo Om Khieo*.
*Kouan H'ang* avait en plus un fils adoptif : *Ong Hai* ou *P'et Phi Dip*, époux de *Nang Mali*, fille aînée de *Nang Kang H'i*.
4) le nāga *Soi Sai K'ăm*, fils de *Čǎu Tong Kouang* et de *Nang K'ăm Pong*, époux de Nang *K'ampiou*, fille de *Nang Kang H'i*.
5) *Čǎo Dok Fak Dưa*, yakṣa qui avait jadis un autel à Văt Kili.

---

[200] Le reposoir de *Nang Boua K'ăm* était à l'intérieur, celui de *Om Kieo* sur la véranda car le mari de la médium étant bouddhiste, le génie avait refusé de partager sa demeure.

Si nous voulions être complet, il faudrait encore nommer les quatre yakṣa du *P'ou Si*, serviteurs des *Devatā Ḷouang*, auxquels on élevait un reposoir lors du *liàng* du 7e mois et que l'on désignait sous le nom de *Thoŭ Ñai T'ang Si*, « les Quatre Seigneurs ».

Enfin, depuis 1969, les ancêtres *Ñơ* avaient été intégrés dans la liste des génies de *S'ieng T'ong*, sous le nom de Seigneurs *Devatā Ḷouang* !

Cet autel de *S'ieng T'ong*, qui servait originellement de demeure au monarque-*Thên Soŭvannă K'ămphong*, avait été ainsi peu à peu envahi par toutes sortes de génies. Il servait de havre au premier groupe de yakṣa émigrés de *Pak Ou*, dont le chef était *P'ăbat Ỵang Nong*[201]. Le second groupe de yakṣa utilisait l'autel comme une base, mais continuait à assurer la surveillance du territoire en ces postes avancés qu'étaient la grotte de *Ting* et la grotte de *Én* à *Pak Ou*. *Čăo Kam Dêng* jouait même de la musique dans cette grotte les jours fériés bouddhiques. Il partageait le reste de son temps entre l'autel de *S'ieng T'ong* et celui de son beau-père, *Čăo Om Khieo*, auquel il servait de conseiller.

En fait cet autel, qui avait accueilli tous les génies en quête d'un gîte, tel *Čăo Dok Fak Dưa* ou, lors d'un trouble grave, tels les *Devatā Ḷouang* (quand le changement de médium et de maître du rituel entraîna l'incarnation de génies

---

[201] Jadis un autel, le *Ho Pak Ou*, était consacré à ces génies dans une bananeraie en face des grottes et le personnel sacré du *Ho S'ieng T'ong* leur offrait deux porcs par an. En 1951, aucun informateur ne se rappelait à quelle date ces génies avaient émigré à *S'ieng T'ong*, ni pour quelle raison. Selon une légende un autre autel consacré à *T'ào T'ên K'ăm* (qui repoussa au XVe siècle une invasion vietnamienne avant de monter sur le trône sous le nom de *Soŭvannă Bănlang*) aurait existé jadis dans le voisinage de *Pak Ou*. On lui offrait un buffle au 8e mois et le souverain était tenu d'assister au sacrifice.

ophidiens[202] !) servait occasionnellement au 7e mois de lieu de réunion à tous les génies des douze autels du territoire. Cette cohabitation pouvait entraîner des résultats curieux. Ainsi, *Soŭvannă K'ămphong*, l'irrascible aïeul paternel du roi *F'à Ngoùm*, qui expulsa son fils et son petit-fils du Laos, avait adopté pour fils le génie ophidien *Soi Sai K'ăm* ![203]

Nous clôturerons cette liste des génies chtoniens par *Čăo Din P'ou Mouet* (*Mưat*, *Meuat*), dont l'autel se dressait encore en 1950 au nord de la cité, au-delà de la *Nằm K'an*. *Čằu Din*, apparenté à *Soŭvannă K'ămphong*, était considéré comme un ancien chef *khà* «propriétaire du sol », ou plus exactement de la « marche » située entre l'embouchure de l'arroyo *Kàng* et l'embouchure de l'arroyo *Lăp*. Ce génie, jadis très puissant, avait pour adjoint le seigneur *Ai Lang* – serviteur de *Soŭvannă K'ămphong* – et pour garde du corps, *Ai Lai*.

Quatre autres génies servaient sous ses ordres : *Nai Patou*, le seigneur des portes [du *mưang*], *Mưang S'àng*, le gardien des éléphants, *Mưang Soun*, le chef des pages. *Čăo Din* rôdait parfois dans ce quartier isolé sous la forme d'un tigre. Ce bref examen de la structure religieuse révèle l'importance du culte des *Devatā Ḷouang* et celui des génies chtoniens[204]. Entre les deux se situait celui des monarques-*Thên*. Si les *Devatā Ḷouang* subjuguèrent les yakṣa et les ophidiens qu'ils réduisirent au servage, les monarques-*Thên* dont les pouvoirs étaient moins considérables adoptèrent ces génies ambigus.

## Le rituel

---

[202] La réadaptation se fit rapidement car l'ex-médium incarnait parfois *Sisăttanāga*, l'ophidien du *P'ou Si*.

[203] Cette alliance entre le monarque-*Thên* et un ophidien est due au fait qu'il y a eu une contamination dans les traditions: celle qui faisait de *P'ăña Lang* un souverain que son fils, *P'ăña K'ămphong* avait enfermé à l'embouchure de la *Nam Ou*, donc dans une grotte fréquentée par les ophidiens, et celle qui faisait de *Soŭvannă K'ămphong* le grand-père paternel de *F'à Ngoùm*.

[204] Cf. *Structures Religieuses Lao...*, p. 118.

Nous examinerons rapidement les cérémonies du 12e mois et du 6e mois que nous avons étudiées minutieusement dans d'autres articles, auxquels nous renvoyons le lecteur. Nous analyserons plus en détail la fête du Nouvel An dont nous n'avons envisagé dans un article antérieur que le culte des Devatā Ḷouang. Enfin, nous indiquerons les caractéristiques essentielles des cérémonies du 7e mois.

### *La fête du T'at*

Le *T'at Sit'ammaçoka* construit en 1813 par le roi *Mantha* autour d'un *t'at* antérieur, que la tradition locale met en rapport avec des missionnaires d'Açoka ou avec Açoka lui-même, se dresse au sud de la ville, là où sont localisées les origines religieuses bouddhiques de Ḷouang P'răbang. C'est dans ce secteur, délimité par un des piliers de fondation des deux ermites, que s'établit au XIVe siècle la mission cambodgienne qui fonda les premières pagodes de Ḷouang P'răbang.

La fête du T'at du 12e mois (décembre) marque, ou plus exactement marquait, la fin de la saison des pluies et l'entrée dans la saison sèche. Basée sur les rythmes agraires, elle constituait la cérémonie du Nouvel An du livre d'heure. Comme toute fête du renouveau elle dissolvait l'ordre vieilli pour régénérer le *mưang*. Le *t'at*, réservoir de *dharma* pris au sens de loi naturelle et loi bouddhique, constituait le centre parfait à partir duquel le rituel faisait rayonner l'ordre souverain.

La dissolution de l'ordre vieilli s'opérant par un retour au chaos, à l'informe, n'était toutefois pas sans danger ; ce qui explique que jadis la fête débutait le 1er jour de la lune croissante par une circumambulation rituelle au t'at de *P'ou Mouet*, qui constituait une marche avancée du bouddhisme en ce territoire relevant d'un génie aborigène. Cette *pradakṣina* posait fermement l'assise qui permettait ensuite de replonger momentanément le *mưang* dans le chaos pour le régénérer

sans crainte de le voir sombrer définitivement dans l'anarchie. Cette circumambulation et les rites bouddhiques du 15e jour: procession des bonzes de toutes les pagodes à *Văt T'at* où le souverain demeurait dans un pavillon érigé sur l'esplanade; récitation du « salut au T'at » et du texte de la « grande naissance », subsumaient toute une recréation dont il appartenait à la danse des *Devatā Ḷouang* de réactualiser le processus. Parmi les rites non bouddhiques ayant pour fonction de délimiter le cadre avant la dissolution, il faut noter la procession des éléphants royaux qui, en 1952, avait été reportée aux 9e , 10e et 11e jours de la lune croissante. Ils allaient rendre hommage aux *arak mưang*, génies gardiens du territoire pour qu'ils protègent le mưang. En fait cette procession aux différents montoirs (*Ḷăk k'oi*) érigés près des pagodes, aux orients, avait non seulement pour fonction de propitier les divinités gardiennes pour qu'elles assurent la docilité des pachydermes et écartent d'eux les maladies, mais également d'enfermer la cité dans une enceinte magique, de façon à écarter toute influence maléfique[205].

Le cadre ainsi fixé, il ne restait plus qu'à réaliser le retour aux origines par une dissolution de l'ordre quotidien. Ce glissement vers le grand temps s'amorçait jadis dès le premier jour de la lune croissante, aux orients de la cité, par des exhibitions d'animaux symboliques, de mannequins qui, écartelant l'ordre vieilli, laissaient chatoyer toute la diversité des cultes de quartiers. Chaque quartier avait en effet sa danse animalière spécifique : danse du tigre en bambou tressé ; du chevreuil dont la carcasse était recouverte de feuillage ; du grand dragon dont le culte à *Văt Măi* était aussi important que celui des *Devatā Ḷouang*.

---

[205] Le circuit comprenait: *Văt Vis'oŭn*, vu l'importance de cette pagode construite en 1512-1516 pour abriter le *P'răbang*, palladium du royaume; *Văt Măi* où fut déposée cette statue – restituée par les Siamois en 1866 – quand le roi *Sakarin* fit reconstruire *Văt Wis'oŭn* en dur en 1898; enfin *Văt S'ieng T'ong*.

Le 3e jour de la lune croissante – le 12e jour en 1952 – avait lieu le grand serment à *Văt Mai*[206] et le 13e jour le chef des piroguiers royaux allait offrir des bouquets de fleurs remis par le palais au roi des nāga du confluent de la *Nằm K'an* et du fleuve au Nord et à l'embouchure de l'arroyo *Hop*, au Sud.

Le 15e jour le cortège des bonzes qui allait au T'at était naguère suivi de huit autres cortèges. Des éléphants caparaçonnés, des acteurs masqués y compris les *Devatā Ḷouang* constituaient le second cortège. Parmi ces acteurs figuraient des Preta, des piroguiers montés dans des pirogues sur roues qui jetaient sur la foule du paddy, signe de fécondité. Quand ils parvenaient au marché rituel installé près du palais, ils déployaient sur les vendeuses des éperviers déchirés, dont les plombs étaient remplacés par des phallus en bois et ils faisaient le simulacre d'accoster. Brandissant un trépied comme s'ils désiraient aborder pour faire cuire leur dîner, ils disaient qu'ils cherchaient un refuge pour la nuit. Sur l'esplanade du T'at des divertissements étaient offerts aux spectateurs : danses aux sabres, courses de chevaux et enfin le jeu de hockey (*Ti K'i*).

Dans la soirée deux dignitaires offraient au souverain diverses fusées : deux fusées royales, deux fusées de la reine de droite et de gauche, et des fusées provenant des pagodes des divers orients.

En 1952 tous ces cortèges pittoresques mentionnés dans le texte des *Douze rites et quatorze traditions* avaient disparu. A 20h le maître du rituel (*čằm*) et le médium (*t'i nằng*) des *Devatā Ḷouang* allaient chercher les masques qu'ils tiraient de leurs coffres. Sur le *měng*, lit ou trône, des divinités disposé sous le reposoir, le *čằm* plaçait des offrandes, des gâteaux et avertissait les divinités qu'il venait demander les masques pour aller jouer devant le roi à l'occasion de la

---

[206] Pour les détails cf. *Structures Religieuses Lao…*, p. 22 sq. Jadis le grand serment avait lieu dans la pagode qui abritait le *P'răbang*.

nouvelle année. Arrivés devant la tribune où était assis le représentant du roi, le *čăm* étalait une natte où il s'asseyait avec le médium qui portait un petit tambour. Devant eux, face à la tribune, s'installaient les *Devatā Ḷouang* de part et d'autre du lion. Au rythme du tambour qui déclenchait en eux des hoquets hilares, les masques saluaient trois fois le représentant du roi. L'aïeul *Ñơ* déclarait alors son identité :

> « Mon nom est le vieux protecteur de la communauté. J'habite sous le ciel, sur la terre. Je n'ai qu'un os et qu'une peau, depuis que le ciel fut créé de la grandeur de l'opercule d'un coquillage, depuis que les monts et les collines furent créés de la grandeur d'une empreinte d'agouti.
> J'ai sept fils… J'ai ordonné à l'un d'eux d'aller régner sur *Mưang K'ep K'ê*, là-bas… Demeurés seuls à *Mưang S'wa* (Ḷouang P'răbang) nous deux, vos vieux esclaves, nous sommes allés chasser dans la forêt de l'Himalaya … Nous avons alors capturé un petit animal mâle. Nous l'avons dompté pendant plusieurs années, enfin il est dompté. On ne peut pas dire que ce soit le petit d'un vieux tigre. C'est certainement un petit lion et je l'ai conduit pour qu'il joue devant sa Majesté à l'occasion de la fête du 12e mois »[207].

Le lion dansait seul, décrivant trois cercles, puis s'affalait sur la natte. Au rythme du son « danse » de la batterie il repartait, suivi des deux aïeuls *Ñơ* levant au ciel l'un le bras droit, l'autre le bras gauche. Ils couraient, puis se plantant devant la tribune, dansaient lourdement d'un pied sur l'autre comme s'ils piétinaient le sol. Lion et ancêtres dansaient ainsi trois fois, chaque évolution étant marquée par un temps de repos.

A 21 h. 45, ils rentraient sous la conduite du personnel sacré. Le *čăm* allumait deux cierges sur le « lit » et invitait les *Devatā Ḷouang* – dont on plaçait les masques et costumes de ramie dans les coffres – à protéger le royaume afin que les habitants demeurent en paix. Après le départ des masques on

---

[207] Cf. traduction intégrale in *Structures Religieuses Lao...*, p. 73.

tirait des feux d'artifice sur l'esplanade du T'at. Le lendemain du 1er jour de la lune décroissante à 7 h 45, les officiels, précédés du représentant du roi, présentaient des offrandes aux bonzes. Ensuite ils écoutaient le sermon tiré du Vessantarajàtaka. Quatre dignitaires avertissaient le représentant du roi du lancement des fusées de *Văt Vis'oŭn* et de *Văt Aram*. Les deux fusées du palais avaient été lancées la veille, avant l'arrivée des masques.

Entre le 1er jour de la lune croissante et le 1er jour de la lune décroissante s'inscrivait ainsi la dissolution,l'engloutissement d'un monde vieilli sous les eaux ténébreuses, d'où ce défilé de piroguiers, ces Preta et ces monstres liés à l'informe. Dans la nuit du 15e jour, sur l'esplanade du T'at dont l'axe pur, stable servait de vecteur à la recréation, les ancêtres *Ñơ*, réactualisant l'acte archétypal, amenaient alors lentement à la surface ce monde nouveau sur lequel les mille feux qui illuminaient le T'at projetaient leur lumière. Mais sur cette terre surgie des eaux acre par acre, des êtres d'un autre âge, Yakṣa, Preta s'attardaient. D'où la fonction purificatrice dévolue également à l'acte créateur. Dansant avec le fauve apprivoisé dont la soumission attestait leur puissance tout en l'affermissant, les ancêtres *Ñơ* précipitaient la défaite des monstres. Un même acte recréait ainsi le monde et l'assainissait[208].

En tant qu'elle recréait le monde en l'arrachant aux eaux, la danse archétypale avait autrefois un adjuvant dans la course de pirogues du 13e jour. Comme nous l'avons montré dans un article consacré à ce rite au Laos, les joutes nautiques du 12e mois n'étaient qu'un rite complémentaire des courses du 9e mois. Si, à la saison pluvieuse, ces régates avaient pour fonction de régler comme un système d'écluses le passage des nāga du fleuve dans les affluents principaux, puis secondaires d'où les ophidiens gagnaient les points d'eau

---

[208] *Ibid.* p. 38.

intérieurs, à l'entrée de la saison sèche, les courses qui se déroulaient dans le Mêkhong, du confluent avec la *Nằm K'an* jusqu'au pavillon royal en face de l'embarcadère du palais, contribuaient à l'assèchement des terres, en faisant passer à nouveau dans le fleuve, les nāga qui s'étaient attardés dans l'intérieur des terres, après la cérémonie du *T'at Čom Si*, au 11e mois[209]. Les rites propitiatoires accomplis en 1952 ne servaient ainsi autrefois qu'à amorcer ce drainage des retardataires que les joutes de l'après-midi du 13e jour réalisaient. Ce qui explique la danse des *Devatā Ḷouang* signalée par le traité des *Douze rites et des quatorze traditions*, lors des courses du 13e jour.

La danse des ancêtres *Ñơ* dans sa double fonction, celle de faire surgir la terre des eaux et d'exorciser les puissances maléfiques, avait lors du 15e jour un second adjuvant dans le lancement des fusées. Celles-ci, représentant des nāga, contribuaient à l'évacuation des ophidiens en déversant symboliquement dans le fleuve les retardataires ou en provoquant une brève crue, ce qui permettait de dégorger les points d'eau intérieurs coupés des affluents. Mais comme les fusées étaient également un feu purificateur, leur lancement mettait en déroute les puissances maléfiques que les ancêtres expulsaient et consumait les pestilences et les déchets liés aux orients. Enfin, symboles de la pureté même puisqu'elles étaient fabriquées par les bonzes qui avaient transcendé toutes les passions, auxiliaires des techniques de purification intérieure, les fusées traçaient dans le ciel pour chaque fidèle la voie même de la libération.

Mais les masques ne se bornaient pas à recréer le monde, ils répartissaient les régions de l'espace, délimitaient les futurs royaumes. Ainsi l'aïeul désignait à chacun de ses sept fils – qu'il ne nommait pas – le *mưang* doté d'un nom de pure

---

[209] Cf. « La course des pirogues au Laos », *Artibus Asiae*, supplementum XXIX, 1972, pp. 20-22, p. 20.

fantaisie qu'il devait fonder. Cet épisode nous rappelle la cérémonie d'investiture présidée par *Khoŭn Bourom* dans la tradition écrite et la fondation de *S'ieng Dong – S'ieng T'ong* par *Khoŭn Lo*, devenu dans la tradition orale *Khoŭn Bolo*, fils de *Khoŭn Bourom*, luỉ-même fils adoptif des *Devatā Ḷouang*.

Par le biais de la généalogie nous retrouvons ainsi l'instauration de la chefferie. Or nous savons que *Khoŭn Lo* dut conquérir sa capitale sur le descendant de *Khoŭn S'wa*, l'aborigène, et qu'en donnant ce nom à son fils aîné il entendait maintenir une continuité, comme si le chef aborigène lui avait transmis ses pouvoirs. D'où ce jeu de *Ti K'i,* figurant dans les *douze rites et les quatorze traditions*, qui devait, comme nous l'avons montré dans maints articles, retracer l'évolution du droit foncier en opposant le clan des aborigènes, premiers possesseurs du sol, aux fonctionnaires lao [210] . Le droit des premiers étant ratifié, celui des conquérants lao était reconnu par les autochtones lors de l'ultime partie. Il ne restait plus qu'à réactualiser la fondation de la chefferie et ses cadres hiérarchiques. Telle était une des fonctions de la course des pirogues qui retraçait, sur le fleuve, le plan même de la cour, les compétitions étant réglées de telle sorte qu'elles respectaient l'ordre hiérarchique. Ce rite avait pour adjuvant le lancement des fusées royales, de celles des reines et du vice-roi qui fixait l'ordre hiérarchique non plus sur l'eau mais dans le ciel.

### *La Cérémonie du Nouvel An du millésime (5e – 6e mois, avril – mai)*

Si au Nouvel An du livre d'heures le rituel avait pour fonction de recréer le monde ou, du moins, le *mưang*, tout en exorcisant les monstres qui s'attardaient sur le territoire aménagé, au Nouvel An du millésime, avant l'entrée dans la saison des pluies marquée par les épidémies, les ogres et les

---

[210] Cf. SRL, pp. 2-11.

ogresses boursouflaient le sol à l'emplacement des pagodes les plus révérées, ce qui explique que la fonction purificatrice du rituel tendait à l'emporter sur la fonction cosmogonique.

Au 12e mois, le T'at marquait le centre parfait du royaume, d'où rayonnait la vertu souveraine. Au 5e – 6e mois c'est le complexe religieux: *Văt Vis'oŭn* et son *t'at* de la pastèque (*t'at Ṃak Mo*), *Văt Aram* qui jouxte l'autel des *Devatā Ḷouang*, qui constituait le centre d'où surgissaient les forces purificatrices qui, du Nord au Sud, refoulaient sous terre les divinités autochtones, ogres et ogresses, que le bouddhisme avait cru assagir. Mais le caractère créateur de la danse archétypale était sous-jacent car les monstres ne surgissaient qu'aux périodes critiques où s'amorçait le retour aux origines. Les ancêtres démiurges arrachaient donc à l'emprise des monstres un *mưang* qu'ils recréaient orient par orient.

Selon le *Nit'an Khoŭn Bourom*[211], c'est dans le quartier actuel de *Văt Vis'oŭn* que les deux ermites avaient planté un des quatre piliers. C'est en cet endroit que, selon la tradition orale, les ancêtres *Ñơ* avaient une rizière dénommée *Na khằo čao* – rizière commune – où ils firent transporter la cage contenant le monstre qu'ils avaient capturé et c'est là qu'ils demandèrent à être enterrés, après avoir prédit l'avènement du bouddhisme et la construction d'une pagode en ce lieu. Or la prédiction des *Devatā Ḷouang* allait s'avérer exacte, car c'est dans cette rizière que la mission khmère sous *F'à Ngoùm* au XIVe siècle se serait installée, avant d'aller à l'embouchure de l'arroyo H'op.

En 1512 le roi *Vis'oŭnarat* fit construire *Văt Vis'oŭn* sur l'emplacement de la rizière des ancêtres *Ñơ* et il y fit transporter la statue du *P'răbang* qui était alors à *Vat Manoroum*. Or selon la tradition orale, les fondations de Văt Vis'oŭn reposeraient sur un rocher où le Bouddha se serait assis. Quant au T'at de la pastèque, il recouvrerait un étang

[211] *Structures Religieuses Lao…*, p.107, note 15.

dénommé *Ṇong S'wa*, ex-résidence temporaire du roi Nāga *T'ào K'ăm Lêng*. Au centre de cet étang reposait une autre roche, *Kòn S'wa*, d'où le nom de *Mưang S'wa* donné jadis à Ḷouang P'răbang !

Toutes ces légendes fragmentaires montrent donc l'effort déployé par les zélés propagateurs du bouddhisme pour supplanter les cultes relevant du plus ancien substrat et adapter à leurs fins celui des ancêtres *Ñơ*. Le résultat ne pouvait être qu'un syncrétisme plus ou moins harmonieux.

Trois jours avant le départ de l'année ancienne *săngkan pai* (ou passage du soleil vrai à l'équinoxe vernal), les éléphants royaux se rendaient en procession aux montoirs de *Văt Vis'oŭn*, *Văt Mai* et *Văt T'ong*, exactement comme au 12e mois. Les formules susurrées pour les assagir dans les oreilles des pachydermes par le chef des cornacs étaient semblables à celles de la fête du t'at si ce n'est que le *P'ăña S'ang* – maître du rituel de *Čầu Nai*, le génie protecteur des éléphants − abrégeait le « voici à nouveau la cérémonie du Nouvel An » en « voici le Nouvel An » et qu'après « le seigneur change l'année, le mois », il ajoutait « l'ancienne année s'en va, la nouvelle arrive ».

### *Le săngkan pai*

Ce jour marquait l'expulsion de toutes les pestilences, mauvais augures, germes de maladie, liés au seigneur de l'année écoulée. Ce qui explique que les ménagères nettoyaient soigneusement leurs demeures avec des balais faits avec des rameaux de certains arbustes dont le nom possédait un sens magique : « or », « louer », « se réjouir ».

Ces rameaux étaient vendus dans un marché rituel qui se tenait entre le *Văt Măi* et le palais. Les fidèles bouddhistes y

achetaient des bannières ornées des animaux du cycle qu'ils plantaient, l'après-midi, dans les t'at de sable érigés le long du fleuve, de façon à supprimer toutes les fautes commises durant l'année, ou toute l'existence. Ils achetaient également des poissons, des oiseaux, des iguanes qu'ils libéraient ensuite, de sorte que si un jour quelque malheur les menaçait la rétribution de cet acte leur permettrait d'y échapper ou de s'en libérer.

Dans l'autel des *Devatā Ḷouang*, le *čằm* (maître du rituel) procédait au grand nettoyage, puis il déposait deux plateaux de mets sucrés près du lit ou trône (*měng*) des divinités, fixait des cierges allumés sur le reposoir et invitait les ancêtres *Ñơ* et le petit lion[212] à sortir à l'occasion de la nouvelle année pour aller piétiner « la tête et la queue du *mưang* (*yiep houa mưang lê' hang mưang*) ». Les assistants sortaient alors les masques qu'ils disposaient à proximité du *měng*, sur les couvercles de leurs coffres respectifs, de sorte que le petit lion regardait respectueusement en direction des deux ancêtres. On éteignait les cierges et les membres du personnel sacré se partageaient les mets[213].

L'après-midi à 15h deux bonzes de *Văt Vis'oŭn* et de *Văt Aram* déposaient sur l'autel de ces pagodes une jarre recouverte d'une étoffe blanche[214]. Devant celle de *Văt*

---

[212] Litt. "le lion précieux – le lion d'or". Il est possible que cette formule qui concorde avec la légende cultuelle atteste un état plus ancien du rituel. Il est vraisemblable en effet que le rite fut transformé après la construction de *Vis'oŭn* par le roi *Vis'oŭnarat* qui révisa d'ailleurs les *Nit'an* en faveur de sa politique personnelle comme le souligne Hoshino, op. cité, pp. 86, 202. Quoi qu'il en soit en 1951-55 le lion ne dansait qu'à *Văt Vis'oŭn* et qu'à *Văt Măi*. La danse en ce dernier lieu saint était d'ailleurs récente puisque la pagode ne fut construite qu'en 1796, donc onze ans après le transfert du *P'răbang* à *Vieng Čan* et que cette statue ne fut restituée au roi de Ḷouang P'răbang qu'en 1866.

[213] Comme dans tous les cas d'offrandes, seuls les cornets en feuille de bananier (*s'ouei*) étaient déposés sur le "lit".

[214] Le blanc symbolise Bouddha.

*Vis'oŭn* on plaçait une coupe en feuille de bananier (*čok*) contenant une fleur écarlate. Ces détails qui pourraient paraître superflus recouvrent tout leur sens quand on sait que ces jarres portaient le nom de « jarres d'eau dont le niveau demeure constant » (*hăi nằm t'ieng*).

Selon le *Nit'an Khoŭn Bourom*, quand les deux ermites eurent délimités la cité ils aspergèrent les piliers avec de « l'eau de niveau constant » dont ils disposèrent le restant dans une grotte qui selon le traité des douze rites serait celle de Nang An sur l'autre rive du Mêkhong, en face du confluent de la Nằm K'an. Cette eau, dénommée *nằm t'ieng* devait servir au sacre des rois et, précisent les *Douze rites*, à l'aspersion des statues par le souverain.

Văt Vis'oŭn et Văt Aram jouaient donc le rôle de cette grotte[215], mais l'eau était puisée dans la *Nằm K'an*, à un endroit hanté par le nāga *T'ào K'ăm La*. Comme un éléphant royal s'était noyé jadis dans cette fosse profonde, le lieu passait pour dangereux. Il fallait donc propitier l'ophidien tout en lui rappelant qu'il était soumis au bouddhisme, d'où la présence insolite de cette fleur rouge sur l'autel.

A 15 h.30 des bonzes de *Văt Vis'oŭn* et de *Văt Aram* se rendaient à la *Nằm K'an* puiser l'eau précieuse. Ils étaient précédés d'un tambourinaire qui martelait le petit tambour du médium des *Devatā Ḷouang* qui participaient ainsi indirectement à la cérémonie. Venaient ensuite quatre jeunes gens portant à l'aide de fléaux les deux jarres. Arrivés à l'endroit dénommé *T'a Pha Bàng*, le chef du quartier (tasêng) plaçait le čok à la fleur rouge sur un rocher, fixait un cierge allumé et remplissait les deux jarres après avoir demandé l'autorisation de puiser l'eau pure « pour asperger les

---

[215] Selon le traité des *Douze rites* on allait autrefois chercher l'eau à *Nang An* et à la grotte *Nok Én* à *Mủang Nan*. *Văt T'at* était donc peut-être un substitut de cette seconde grotte.

bouddha de *Văt S'ieng T'ong* au Nord et le *Văt T'at* au Sud »[216].

Les deux jarres étaient recouvertes immédiatement d'une étoffe blanche et replacées sur leurs autels respectifs, devant un bouquet de fleurs également blanches. Nous comprenons maintenant toute l'importance que revêtaient les deux pagodes assimilées à la grotte *Nang An* et d'où, les jours suivants, devaient partir les *Devatā Ḷouang* et les religieux pour purifier les lieux saints.

Pendant ce temps, sur le banc de sable « Mongk'oun » (fortuné) en rapport avec la légende du roi-commerçant, *Čantapanit*, dont la perche se couvrit d'or en cet endroit, les garçons et les jeunes filles s'aspergeaient pour provoquer la pluie et se couvraient de boue. L'élément féminin avait en ce jour tous les droits et agressivement, il lacérait les chemises du clan masculin. Bien plus qu'un renversement temporaire de la société, ce rituel devait s'interpréter comme une expulsion des mauvais présages, des malheurs liés au seigneur de l'année écoulée, ce qui explique que le soir même, les jeunes gens que ce traitement n'avait pas refroidi et qui s'aventuraient dans la demeure de leurs « belles » étaient accueillis par un véritable déluge d'eau dans laquelle on avait fait macérer des fruits urticants (*ṃak Po*), ou se faisaient enduire le visage de noir de fumée, d'huile de poisson (*Pangasius Sanitwongsei* ou *Pongasianadon Gigas*). Il s'agissait là d'un rite prophylactique bien connu. Après dîner, les familles se rendaient à la pagode de leurs quartiers pour écouter des sermons, puis des veillées s'organisaient autour des Ẓo, autels temporaires richement ornés où, après une prière spéciale pour les inviter à descendre, les religieux avaient placé dans la matinée quelques statues bouddhiques.

***Le jour intercalaire*** (*mư nao*)

---

[216] Il demandait cette autorisation au roi des Garuda et des Nāga.

A 11 h le maître du rituel et ses assistants portaient les masques à *Văt Aram*. Les aïeux *Ñơ* étaient rangés le long du mur pour qu'ils puissent surveiller les évolutions de leur fils adoptif dont les membres du personnel sacré revêtaient à tour de rôle, deux par deux, le masque et la peau – cousus ensemble – déposés face à l'autel. Au son du tambour martelé par le *čăm* ou le médium, les acteurs s'évertuaient à suivre le rythme. Ces danses, qui rappelaient peut-être à l'origine le domptage du fauve, étaient en 1952 considérées comme de simples exercices permettant de choisir le couple d'acteurs qui aurait l'honneur de danser devant le souverain deux jours plus tard.

A 15 h.30 les masques étaient rapportés dans l'autel et deux membres du personnel sacré revêtaient les masques des ancêtres, s'inclinaient devant le « t'at de vérité » qui jouxte *Văt Aram* et prenaient place dans le cortège qui allait arroser les bouddha de *Văt Sieng T'ong*, le sens des purifications respectant l'orientation Nord-Sud. En tête marchaient deux tambourinaires, quatre enfants portant à l'aide de fléaux les jarres d'eau « au niveau constant », puis une foule de gamins armés de longs bambous, le chef des bonzes de *Vis'oŭn* et celui d'*Aram* dans leurs palanquins entre lesquels trottinaient les *Devatā Ḷouang*. Derrière suivaient les religieux des deux pagodes, puis des jeunes gens munis de braquemarts en bambou actionnés par une ficelle. Avant d'arriver à *Văt Măi*, le cortège s'arrêtait pour laisser les religieux de cette pagode et ceux de *Čom Si* – jadis – prendre la tête, tandis que ceux qui venaient de *Văt T'at* fermaient la marche. Un simple croquis (fig. 17) permet de préciser le sens de la procession.
Tout le long du parcours, les fidèles devant leurs demeures, leurs boutiques, avaient disposé un seau d'eau parfumé et six marmites en terre cuite entourées d'une armature et contenant des offrande s pour les bonzes des six pagodes. Celle destinée à S'ieng T'ong était gardée en réserve pour le lende main, vu que les bonzes de cette pagode attendaient les autres religieux

dans la cour du *văt*. Les gamins armés de bambous suspendaient ces marmites par leur anse. Les fidèles tendaient des coupes d'eau parfumée à des préposés qui marchaient à côté des palanquins des dignitaires et qui versaient lentement le contenu des coupes entre les jambes des chefs des bonzes.

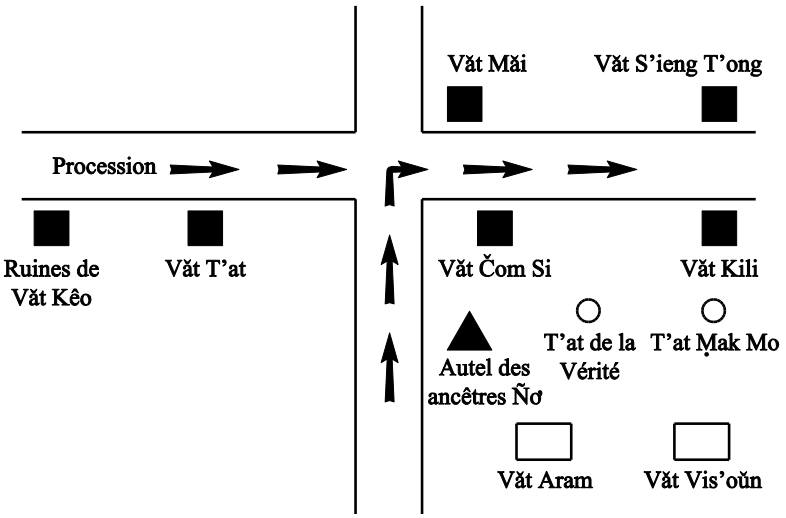



**Fig. 17 Le sens de la procession**

Les simples bonzes étaient arrosés moins respectueusement. Quant aux porteurs de braquemarts, ils étaient couverts d'eau urticante, voire de boue.

Juste avant d'arriver à *Văt S'ieng T'ong*, le *čằm* déposait deux cornets en feuille de bananier contenant des noix d'arec sur le mur d'enceinte de *Văt Kili* et il plaçait la main droite des aïeuls *Ñơ* sur ces offrandes en disant :

> « Nous sommes venus piétiner la tête du village, la tête de la cité. Maintenant [yakṣini] n'allez pas errer, n'allez pas vous promener ! »

Les deux ancêtres piétinaient alors le sol pour faire rentrer sous terre l'ogresse surnommée la « veuve » qui demeurait autrefois, disait-on, à l'emplacement de cette pagode.

Arrivés à *S'ieng T'ong*, les fidèles aspergeaient, un à un, les chefs des bonzes des six pagodes dans une cabine de bain en toile que surmontait une gouttière en forme de nāga (*h'ang lin*). Les simples bonzes étaient aspergés par groupe de quatre. Les religieux entraient ensuite dans le Văt. Le chef des bonzes de *Văt Vis'oŭn* aspergeait les bouddha disposés sur le « Ṇo » avec de l'eau de la première jarre. Le chef des bonzes de la pagode royale de *Văt Măi* récitait alors la prière d'hommage aux statues du Bouddha.

Durant ce temps les deux acteurs porteurs des masques avaient déposé ceux-ci à l'intérieur de l'édifice contenant le tambour de la pagode, instrument sacré[217]. Le médium offrait des mets aux masques[218], à *Khoŭn Bourom* et à son fils *Khoŭn Boulong*[219]. Il oignait d'alcool les lèvres des deux ancêtres, puis il versait tous les mets dans une grande jarre pendant que les acteurs se masquaient à nouveau. Les ancêtres dansaient ensuite trois fois sur l'esplanade, exactement comme lors de la fête du T'at, si ce n'est que l'aïeul supprimait de sa tirade la mention du petit lion.

Au retour, ils piétinaient le sol devant *Văt Kili* en intimant l'ordre à la « veuve » de ne pas errer. Les différents groupes de religieux réintégraient leurs pagodes et partageaient les offrandes avec les pagodes secondaires du même quartier.

---

[217] Le tambour est le siège d'un génie puissant, cf. "Les tambours de pagode", in *France-Asie*, 1956, n° 118-119, pp. 868-872 [ainsi que dans le présent recueil la contribution de Mani-Samouth M.P. Rattana Koumphon, NDE].

[218] Deux plateaux contenant chacun un poulet bouilli, cinq bols de dessert ainsi que des *s'ouei*. Il fixait deux cierges allumés sur chacun des plateaux.

[219] Censé régner en Annam ! Cf. « Le liang du Ho Devatā Ḷouang », p. 243.

Une fois à Vis'oŭn les deux jarres « au niveau constant », dont une faible mesure seulement avait servi aux ablutions, étaient déposées recouvertes de leur étoffe blanche sur les autels des deux pagodes. Un membre du personnel sacré allait chercher le masque et la peau du lion que deux acteurs revêtaient. Après avoir salué le t'at de vérité, les trois masques évoluaient au rythme du tambour sur l'esplanade de Vis'oŭn, mais comme il s'agissait d'une simple répétition, l'ancêtre rengainait sa tirade. La danse terminée, les masques saluaient à nouveau le t'at de vérité – détail qui a son importance puisque ce t'at était censé affermir les discours de l'aïeul – puis regagnaient l'autel. Les masques étaient déposés alors sur les couvercles. Le *čằm* versait les offrandes de la jarre à côté du « mĕng » et déclarait que les aïeux étaient allés piétiner les yakṣa de S'ieng T'ong pour les empêcher d'errer et il demandait que la « cité, le mưang demeure en paix, vu que tous les rites avaient été accomplis comme autrefois ».

Le même rituel et la même formule allaient être renouvelés désormais après chaque sortie des masques ; seul changerait le nom du lieu.

Les rites avaient-ils été observés comme par le passé ? En fait depuis 1930 la cour avait supprimé le plus violent d'entre eux : la rixe qui traditionnellement opposait les jeunes gens de *Văt T'at* et de *Văt Vis'oŭn* à ceux de *S'ieng T'ong* dans la cour même de la pagode. Il s'agissait pour chacun de tester la valeur de ses mantra ou yantra et la lutte était souvent violente. En fait, ces rixes rituelles libéraient une force purificatrice et créatrice qui écartelait les forces nocives et projetait aux orients les vertus régulatrices. Mettant face à face des éléments liés à des espaces différents, ces luttes contribuaient à reconstituer cet espace cosmique total, délimité par la danse des ancêtres, dans son circuit aux orients.

### *Le jour de la nouvelle année (Săngkan Khưn)*[220]

Toute la matinée de ce jour était consacrée aux rites du « sou khouan » et du *basi*. Etant donné que tous les objets ménagers, instruments aratoires, charrettes, pirogues, etc. étaient considérés au Laos comme possédant une âme, il était logique qu'en ce premier jour de l'an l'on fixât cette âme au moyen d'un fil de coton pour qu'elle n'erre point, ce qui aurait risqué d'entraîner la destruction, le bris de son support matériel. Quant au *basi*, il était présidé par le chef de famille qui formulait des vœux de bonheur et de santé pour ses enfants et son épouse avant de fixer leurs âmes. Dans le quartier de *Văt T'at* les bijoutiers offraient des fleurs et des mets à *P'itsănou* (Viçvakarman), génie des artisans, dont le reposoir surplombait la forge. Ils fixaient également les âmes de leurs outils, marteaux, pinces, enclumes, soufflets.

Au palais, tous les dignitaires offraient un *basi* au souverain dans la salle du trône. La place de chacun d'eux était fixée selon son rang. La hiératisation de l'ordre hiérarchique atteignait son acmé exactement comme lors du grand serment. Les formules pour allumer les cierges, les offrir et pour présenter les vœux étaient stéréotypées. Quand les cinq grands fonctionnaires royaux (Sena Phoủ ñái « le Conseil des Grands ») avaient fixé les âmes du souverain, cinq parents du roi (*čằu yăm khámom*, « les altesses royales ») lui offraient une coupe d'hommage et s'appliquaient le pied du monarque sur leur tête pour souligner qu'ils n'étaient que « la poussière des pieds d'or du souverain ». Chaque département offrait des coupes d'hommage au monarque selon un ordre rigoureusement fixé : pages, serviteurs de la salle du trône, gardes personnels, rameurs.
Tous les trois ans, le chef des aborigènes du *P'ou Kăsăk*, le *P'ăña Kăsăk Boun K'ŏng* dont la fonction avait été fixée par

---

[220] Passage du soleil vrai à l'équinoxe vernal.

*F'à Ngoùm*[221] apportait, en grand cortège, les « fruits de longévité » (ṃak mǎn ṃak yưn), ce qui soulignait que la puissance royale dépendait en fait des aborigènes, d'autant plus que le *P'ăña Kăsăk* révélait au souverain les pronostics portant sur la nouvelle année. Or si les fruits étaient exposés dans la salle du trône, le *P'ăña Kăsăk* devait rester derrière les simples fonctionnaires qui, leur coupe d'hommage à la main, attendaient derrière le rideau, au fond de la salle, et la formule des fruits de longévité était prononcée par un dignitaire lao, l'*Akkhamaha Montri*.

Après le *basi* au roi, les dignitaires offraient un *basi* au prince héritier dans sa demeure et un autre à la reine et au vice-roi. Pendant ce temps, dans la cour, un fonctionnaire du palais offrait au chef des cornacs qui avait conduit les éléphants pour saluer le roi, un plateau de mets sucrés qu'il maintenait tendu tandis que le *P'ăña S'àng* fixait un fil de coton blanc à l'oreille droite de sa monture en demandant « à son Eminence » (litt. : « pied d'or ») de pardonner les injures, les coups qu'il avait pu lui donner dans l'année. Il lui posait un cornet orné de fleurs sur la tête et quelques miettes de gâteau qu'il aspergeait d'alcool. Le même rite devait être accompli par les autres cornacs pour chaque éléphant.

Le matin de ce jour, durant le *basi* royal, les fidèles du quartier de *Vis'oŭn* et d'*Aram* apportaient des plateaux de mets sucrés à l'autel des *Devatā Ḷouang*. Le *čăm* groupait toutes les offrandes devant les masques, fixait des cierges allumés sur chaque plateau et invitait les *Devatā Ḷouang* et *Khoŭn Bourom* à se restaurer. Il frappait trois coups de tambour, puis retirait les plateaux dont les fidèles se partageaient le contenu. D'autres villageois affluaient et à chaque service le *čăm* accomplissait les mêmes rites. Ensuite

[221] Nit'an Khŭn Burom *Prachum Phongsawadan* 70, Bangkok, 1943, p. 97.

le petit lion répétait son numéro chorégraphique à *Văt Aram*, sous les yeux de ses parents adoptifs.

L'après-midi, à 3h, des délégations de bonzes de *Văt S'ieng T'ong*, de *Văt Măi* et de *Văt Čom Si*[222] se réunissaient à *Văt Vis'oŭn*. Après l'aspersion des bouddha de *Văt Vis'oŭn* et de *Văt Aram* par les religieux des trois pagodes susnommées, un cortège semblable à celui de la veille se formait. En tête marchaient les religieux de *S'ieng T'ong*, etc… puis le chef des bonzes de *Văt Aram*[223] que précédaient les porteurs de jarres « au niveau constant ». Entre le palanquin du chef des bonzes de cette pagode et celui du supérieur de *Văt Vis'oŭn* trottinaient les deux *Ñơ*. Les jeunes gens armés de braquemarts fermaient la marche. Arrivés à *Văt T'at*, le cortège s'arrêtait. Les *Devatā Ḷouang*, suivis des porteurs de jarres, du personnel sacré et des religieux des différentes pagodes gagnaient l'emplacement de *Văt Kêo*, pagode fondée sous *Sam Sên Tăi* (XIV^e^ siècle), qui autrefois marquait la limite sud de la cité. Le chef des bonzes de *Văt Aram* déposait des cornets contenant des fleurs blanches sur la butte, seul vestige de l'ancienne pagode. Les ancêtres faisaient de même et piétinaient le sol en disant :

> « Voici le Nouvel An. Nous venons piétiner la tête et la queue du *mưang*. Que le pays vive dans le bonheur et la tranquillité ! ».

Ensuite ils regagnaient *Văt T'at* où le supérieur de *Văt Aram* et celui de *Văt Vis'oŭn* aspergeaient les bouddha avec l'eau « au niveau constant ». Le médium des *Devatā Ḷouang* offrait des mets aux masques exactement comme la veille. Ensuite les ancêtres dansaient sur l'esplanade que hantaient un yakṣa et le *Phi* de l'architecte mis à mort, dit-on, par le roi fondateur. Une fois de retour à *Văt Vis'oŭn*, un serviteur allait

---

[222] Les bonzes de *Văt Sieng T'ong* arrosaient les bouddha de *Văt Čom Si* et de *Văt Măi* avant de se réunir à *Vis'oŭn*.
[223] La veille c'était le chef de *Văt Vis'oŭn* qui précédait celui de *Văt Aram*.

chercher le masque du petit lion. Les ancêtres et leur fils adoptif dansaient sur l'esplanade de la pagode comme la veille. Les masques étaient déposés ensuite dans l'autel, selon le même rituel que celui observé le jour précédent.

Pendant ce temps, jadis, les jeunes gens de *S'ieng T'ong* et ceux de *Văt Vis'oŭn* attaquaient ceux de *Văt T'at*, dans la cour même de la pagode.

Le soir à 20 h. les enfants des écoles, des lanternes en papier à la main, descendaient depuis le sommet du *P'ou Si*. Ils accompagnaient l'effigie enluminée de *Sisăttănāga* que l'on déposait dans le bassin du palais. Le nāga allait, disait-on, rejoindre la nāgi. Quoique de création très récente, ce rite soulignait la majesté du lieu.

***Le jour de la procession de l'eau royale*** (năm Nằm Ḷouang)

A 9h du matin le *čằm* offrait à l'autel personnel des *Devatā Ḷouang*, dans sa demeure, des mets – poulets bouillis, desserts – tout en invitant les aïeuls et le petit lion à danser à *Văt Vis'oŭn*.

A 11h le petit lion évoluait à Văt Aram comme les jours précédents. L'après-midi, quand le souverain – qui se déplaçait en voiture, ce qui supprimait la procession d'antan − avait aspergé, après s'être ondoyé, les statues de *Văt Vis'oŭn* avec de l'eau parfumée provenant du palais, les masques des ancêtres et du lion dansaient sur l'esplanade de la pagode après avoir salué le t'at de vérité et le monarque. Les rites étaient identiques à ceux de la fête du t'at, l'aïeul modifiant seulement le nom du lieu et l'occasion. Pendant que le souverain allait procéder aux lustrations des bouddha de *Văt Sieng T'ong*, les masques étaient rapportés sans aucun rite dans l'autel vu qu'on ne leur avait offert aucun repas, celui du matin étant jugé suffisant.

Le soir à 21 h. les ancêtres Ñơ et le « lion de cristal, le lion d'or » écoutaient, à l'intérieur de *Văt Vis'oŭn*, les préceptes

puis le sermon *Sălong Sap'p'at'an*. Sous les yeux des chefs des bonzes de *Vis'oŭn* et d'*Aram*, ils dansaient selon un rituel quelque peu modifié. Les ancêtres et le petit lion saluaient trois fois la statue du bouddha *P'ă Čăo Ong Ḷouang* qui dominait l'autel, puis le lion évoluait trois fois au rythme du tambour martelé par le médium, en faisant mine de se précipiter sur les femmes et les enfants. Il s'affalait sur la natte puis repartait avec les aïeux qui dansaient en décrivant des demi-cercles. Au troisième tour, tous les acteurs se reposaient. Le *čăm* fixait sur le nez des trois masques des cierges allumés.

La seconde danse commençait alors, les fidèles essayant d'arracher les fibres de ramie du costume des ancêtres pour faire le *sou khouan* à leurs enfants en cas de convulsion. Ce rite était en rapport avec le fait que, selon la légende cultuelle, les ancêtres *Ñơ* avaient été expulsés du ciel par suite de leur apparence grotesque, car ils faisaient peur aux enfants. Avant la troisième et dernière danse, le *čăm* offrait aux ancêtres *Ñơ* et au petit lion des plateaux de mets sucrés et leur oignait les lèvres d'alcool en disant : « Vous venez danser en l'honneur du *P'ă Čăo Ong Ḷouang* ». Chacun des danseurs buvait un verre d'alcool. Le *čăm* rallumait les cierges des masques.

Après la troisième danse, les acteurs saluaient trois fois la statue, puis retournaient à l'autel où ils déposaient les masques sur les couvercles, tandis que le maître du rituel déclarait face au reposoir que « la procession de l'eau royale était terminée et que les ancêtres et le lion avaient dansé en signe d'hommage devant la statue de *Vis'oŭn* ».

Les rites de cette journée étaient particulièrement importants dans la mesure où le souverain, dont la personne était mise en valeur jadis par l'ordre du cortège, commençait la procession de l'eau royale par Văt Vis'oŭn, ce qui indiquait nettement que cette pagode faisait fonction de *centre* pour les lustrations du fait qu'elle détenait une des jarres d'eau « au niveau constant » et donc jouait le rôle de la grotte de *Nang An*.

D'autre part, cette pagode construite à l'emplacement de la rizière des ancêtres *Ñơ* possédait le *P'ă Čăo Ong Ḷouang*, substitut du *P'răbang*, le palladium du royaume. Or c'est à ce double que les masques rendaient hommage, soulignant ainsi qu'ils n'étaient que les fidèles serviteurs du bouddhisme, de même qu'en dansant devant le roi ils manifestaient qu'ils étaient au service de la monarchie.

***La lustration des bouddha des « marches »***

Le jour suivant, le prince héritier – représentant du roi – allait en piro-moteur asperger les statues de *Văt Sangk'ălok*, fondé par le roi *P'ot'isarat*, fidèle bouddhiste qui décréta en 1527 la suppression des cultes animistes. Selon la légende, tous les génies devenus furieux s'étaient réunis en ce lieu et détruisaient durant la nuit le travail que les artisans avaient effectué durant le jour. Voyant que la construction de la pagode ne progressait pas, le roi dut faire appel à des experts en gāthā ! Pendant que le prince, après l'ondoiement et des lustrations identiques à celles de la procession de l'eau royale, retournait à la capitale, un page fixait un cierge allumé sur l'empreinte du pied du Bouddha à l'embouchure de l'arroyo *H'op* et il déposait des fleurs qu'il arrosait d'eau parfumée au moment même où le piro-moteur princier arrivait à hauteur de l'empreinte. Deux tambourinaires martelaient alors leurs instruments. Ce rite avait son importance car l'empreinte du pied du Bouddha était confiée à la garde d'un des quinze nāga du royaume que l'omniscient avait dû soumettre.

Le lendemain, le prince héritier allait asperger la statue du *P'răpŭtthă At* dans l'île *K'oun* après s'être fait ondoyé, puis gagnait *Pak Ou* où il aspergeait les statues des deux grottes résidences temporaires des yakṣa qui avaient attaqué *Khoŭn Lo*. Dans le village de *Pak Ou*, le prince était ondoyé et la population lui offrait un *basi*. En 1952, ces rites importants, dans la mesure où le représentant du roi aspergeait avec de l'eau préparée au palais les statues situées en ces marches

menacées en formulant le vœu que « les ennemis qui envahiraient le *mưang* soient vaincus », avaient perdu toute leur magnificence. Seul le texte des douze rites permettait de se représenter la cérémonie dans tout son éclat quand le roi, précédé de la pirogue des musiciens, de celle des porteurs d'étendards, de gardes et suivie de celles des reines, gagnait les grottes à l'heure même où le soleil déclinant réhaussait l'or des bouddha.

Tout le long du parcours, depuis le *Pha Diô* (le « rocher solitaire ») jusqu'au *Pha Én* (le « rocher de l'hirondelle »), vingt-quatre roches émergeant du fleuve et couvertes de chaux pour chasser les pestilences évoquaient des scènes historiques, telle la mort de la reine démente – *Nang Kẻo P'impa* attachée avec son jeune époux sur le rocher solitaire – ou des légendes folkloriques, telle celle de P'ălavek qui grimpa sur le rocher de l'hirondelle pour découvrir la « mare des vivants », mare dont les eaux claires ressuscitaient tous ceux qui avaient péri en buvant l'eau trouble de la « mare des morts ». Or P'ălavek n'était autre que ce héros qui avait pénétré à l'intérieur du *P'ou Si* dont il avait découvert le labyrinthe gardé par des yakṣa[224]. Ce rocher rappelait ainsi qu'il existait une connexion entre la colline sacrée située au *Centre* de la cité et les grottes qui marquaient la marche Nord du *mưang*.

### *L'aspersion du P'răbang*

Le lendemain matin, après la répartition habituelle à *Văt Aram*, les masques sous la conduite du *čăm* et du médium se rendaient vers 11 h. 30 à *Văt Măi* où, dès 10h, les religieux, après avoir invité à l'aide d'une prière particulière le *P'răbang* à quitter le palais, l'avaient transporté dans un palanquin dénommé « autel précieux » et l'avaient installé sur un splendide autel temporaire. Ils avaient orné d'une tiare

[224] Cf. «Le liang du Ho Devatā Ḷuong » , p. 223 sq.

et de cothurnes d'or le palladium du royaume offert par le roi du Cambodge à son gendre *F'à Ngoŭm* au XIV^e^ siècle. On sait que cette précieuse statue douée, disait-on, d'un pouvoir miraculeux, capable de provoquer la pluie en période de sécheresse, d'écarter les épidémies et d'arrêter les invasions, ne parvint à Ḷouang P'răbang qu'au XVI^e^ siècle et que le roi *Vis'oŭnarat* l'installa à *Văt Vis'oŭn*. Les masques prenaient place sur une natte à proximité, sous un appentis formant cloître qui jouxtait la pagode.

A 16 h. le roi arrivait en grand cortège et écoutait le *mangk'ala soutra*. Ensuite les ancêtres *Ñó*, un cornet de fleurs blanches et un cierge à la main, déposaient ces offrandes devant la statue. Ils se prosternaient trois fois et aspergeaient le *P'răbang* en versant dans la *h'ang lin* réservée au roi et aux dignitaires l'eau parfumée préparée par le *čăm*. Ils regagnaient ensuite la natte où les attendait le petit lion. Ils exécutaient le numéro chorégraphique habituel[225]. Après la seconde danse, le *čăm* plaçait devant eux des plateaux contenant uniquement des mets sucrés, car les deux yakṣini de *Văt Măi* étaient, disait-on, inoffensives. Les ancêtres n'avaient donc pas besoin de se sustenter avec la chair de deux poulets. Le *čăm* leur oignait les lèvres avec un cornet trempé dans l'alcool, comme à *Vis'oŭn*, lors de la danse en l'honneur du *P'ă Čăo Ong Ḷouang*.

Le souverain et les dignitaires aspergeaient alors le *P'răbang*, suivis du peuple qui l'arrosait avec une seconde *h'ang lin*. Jadis il y avait quatre *h'ang lin* : une pour les bonzes, une pour les ancêtres *Ñơ*, le roi, les reines et les membres de sa famille, une pour les dignitaires et une autre pour les chefs de circonscriptions, de villages, le peuple. L'ordre hiérarchique était ainsi nettement souligné. Dès leur retour à *Văt Aram*, les acteurs prenaient place au pied du t'at de vérité et ôtaient les masques qu'ils plaçaient devant eux, face au t'at. Ils se

[225] L'ancêtre récitait la formule rituelle.

prosternaient devant le chef des bonzes et répétaient les préceptes que celui-ci récitait. Après avoir écouté le sermon *P'ăña Parami*, les acteurs revêtaient leurs masques. Les ancêtres aspergeaient le *t'at* de vérité puis dansaient avec le lion. L'aïeul ne prononçait aucune tirade. Après un dernier salut au chef des bonzes et au *t'at*, les masques réintégraient l'autel où le *čăm* les invitait à manger les mets offerts à *Văt Măi*, après avoir rappelé qu'ils avaient dansé devant le *P'răbang* et qu'ils devaient protéger la contrée en écartant les génies dangereux. Les desservants du culte replaçaient les masques dans les coffres. La cérémonie était terminée pour eux.

En fait, la cérémonie ne prenait fin que deux jours plus tard. Le jour après l'offrande de mets aux bonzes dans la salle du trône et l'ondoiement des chefs des religieux par le souverain en personne, les dignitaires reprenaient leur place et le roi offrait aux religieux un plateau de *basi* contenant des fleurs, des cierges dont la longueur était égale au pourtour de la tête du monarque. Le directeur des cultes récitait ensuite le texte spécial pour le *basi* des bonzes, mais on ne procédait pas à la fixation des âmes. Le jour suivant, on invitait le *P'răbang* à regagner le palais et, dans chaque quartier, les fidèles allaient procéder au *basi* des religieux.

*

*  *

Selon la légende cultuelle, avant leur mort les ancêtres *Ñơ* avaient demandé que l'on fabriquât des masques les représentant, eux et leur fils adoptif, et qu'on les fît danser chaque année aux deux extrémités de la ville, sans quoi les yakṣa détruiraient le *mưang*. Cette recommandation, qui serait à l'origine du culte des masques, mettait l'accent sur la

fonction purificatrice de la danse liée à l'aménagement du territoire, au détriment de la fonction créatrice explicitée cependant par la légende. Il semble qu'il y ait eu ici contamination entre la tradition écrite, qui assignait aux ancêtres *Ñơ* la fonction de protéger le royaume de *Khoŭn Bourom* contre les génies maléfiques, et la tradition orale qui affectait aux ancêtres démiurges le soin de faire surgir la terre des eaux et de soumettre les monstres. Or, comme nous l'avons déjà souligné, l'acte archétypal était ambivalent. Tout en réactualisant la création du *mưang*, il exterminait les monstres qui s'attardaient sur un monde marécageux.

Si au Nouvel An du livre d'heures les deux fonctions étaient intimement mêlées, au Nouvel An du millésime la fonction purificatrice était plus apparente. Mais le caractère créateur de la danse demeurait sous-jacent et cette recréation, contrairement à ce que nous écrivions dans notre article sur « La fête du T'at à Ḷouang P'răbang » (op. cité, p. 52), avait bien un centre : le complexe Văt Vis'oŭn – Văt Aram qui abritait les deux jarres d'eau « au niveau constant », jouait le rôle des grottes *Nang An* et *Nok Én*[226] dont la « nằm T'ieng » permettait de purifier le *mưang* et de le roborer. Or si *Văt Vis'oŭn* pouvait jouer ce rôle, cela tenait au fait qu'il avait été construit spécialement pour abriter le *P'răbang*, objet d'un culte personnel qui devint celui d'un culte national[227]. Quand au début du 20e siècle le *P'răbang* fut transféré de *Vat Mai* au palais face au *P'ou Si*, la colline sacrée, il renforça la puissance du souverain et de la monarchie. Selon les annales de Ḷouang P'răbang, figurant dans les mélanges siamois (PP 11), sous le règne de *P'ot'isan* une autre statue miraculeuse,

[226] Du moins *Nang An*, car *Nok Én* est hypothétique.

[227] La participation entre le palladium du royaume et le roi était telle que le patriarche chargé, depuis le transfert du *P'răbang* au palais, d'inviter la statue à se rendre à *Văt Măi* devait déposer, devant elle, une coupe surmontée d'un cierge dont la longueur égalait le tour de tête du monarque.

le *P'ră S'êk K'ăm* de *S'ieng Mái*, vint d'elle-même, par suite de la puissance en mérites du monarque, s'installer à *Văt Vis'oŭn* à côté du *P'răbang* !

*
* *

### *L'offrande de mets aux Devatā Ḷouang*[228]

Les lustrations de la fête du nouvel an du millésime, rite plurifonctionnel, avaient pour but non seulement de purifier ou de roborer le *mưang*, mais d'amorcer également le changement saisonnier marqué par les premières ondées, avant que ne débutent les travaux agraires. Etant donné que le changement saisonnier possède toutes les caractéristiques de l'établissement d'un temps nouveau, il était normal que les ancêtres *Ñơ* jouent un rôle primordial à cette occasion, d'où la cérémonie du *liàng*, ou offrandes de mets, qui se déroulait en quatre phases : l'avertissement aux *Devatā Ḷouang*, le *liàng* proprement dit, la lutte à la corde et la levée des interdits.

### *L'avertissement aux génies ou « p'at mak »*

Le 10e jour de la lune croissante du 6e mois à 21h30, après avoir déposé sur le reposoir des *Devatā Ḷouang*, dans leur autel qui jouxtait *Văt Aram*, des coupes de chiques destinées aux ancêtres Ñó et à leurs descendants, le maître du rituel ou *čằm*, levant une coupe d'invitation face au *měng*, « lit » ou « trône », avertissait les divinités qu'il venait accrocher les ligatures de noix d'arec (*p'at [hua] mak*) et que le lendemain

---

[228] Entre la cérémonie du Nouvel An et celle du *liàng* du 7e mois aux *Devatā Ḷouang* avait lieu jadis le petit serment à *Văt Măi*. Toutefois, ce rite n'était pas obligatoire, comme celui du Nouvel An du millésime. Le texte des *Douze rites*... place ce serment le 3e jour de la lune croissante du 5e ou 6e mois – selon l'année –, mais Raquez l'introduit le lendemain du Nouvel An dans sa *Notice sur le Laos françai*s, Hanoï, 1900, p. 44.

des mets leur seraient offerts. Il les priait donc de recevoir les coupes de chiques.
Pour savoir si le contact avec l'au-delà était établi, le *čằm* portait des pronostics au moyen de grains de riz qu'il puisait dans un bol. Il formulait le vœu que l'impair puis le pair et finalement l'impair sortent. Comme contre-épreuve il formulait le vœu inverse : le pair, l'impair puis à nouveau le pair. Si le nombre de grains de riz puisés correspondait aux vœux formulés, les divinités étaient censées avoir été alertées par l'avertissement. Un assistant déposait alors sur le reposoir, face aux coffres contenant les masques, des ligatures de noix d'arec, pendant que le médium jetait à droite et à gauche, sous le reposoir, le contenu de six tasses d'alcool destiné à l'aïeule, à son époux et à leurs descendants.

Ce rite d'avertissement, au moyen ligatures de noix d'arec, était accompli couramment dans le Moyen Laos – région de *Bàn Kơn* (*Keun*) – et à Ḷouang P'răbang, la veille du *liàng*, les ligatures étant considérées comme des cartes d'invitation. Quant aux pronostics à l'aide de grains de riz, on les retrouvait à l'autel de *Čằo K'ăm Lek*, le génie ophidien protecteur de la famille du vice-roi, mais sous une forme quelque peu différente, chacune des deux séries ne visant qu'un des génies conviés, alors qu'à l'autel des Devatā Ḷouang les derniers pronostics en révélant l'avènement du chiffre six (3 + 3) attestaient que la communauté des génies était au complet et qu'elle acceptait l'offrande de ligatures qui leur parfumeraient le gosier.

### *Le liàng*

Le lendemain matin, les serviteurs de l'autel tuaient un porcelet noir offert par le personnel sacré. Ils le faisaient bouillir, ainsi que des poulets, puis le découpaient. Ils ornaient l'autel d'emblèmes d'interdits (taḷêo) et d'un « mât à peser l'alcool » au pied duquel ils plaçaient des jarres de balle de riz. Un anneau maintenait fixé au centre du mât une chaîne

de barres-monnaie et de bracelets qu'ornait un gros grelot. Ce mât était censé établir la communication avec l'au-delà et permettre aux génies conviés d'attacher leurs montures : éléphants et chevaux célestes.

Le *liàng* commençait à 11h. Le *čằm* levait en direction du reposoir, face au « lit », un plateau contenant six tasses d'alcool (plateau porte-bonheur), tandis que trois assistants levaient un nécessaire à chiquer, une théière et un plateau orné des habits d'apparat que le médium revêtait lors de l'incarnation des différents génies ; chaque divinité possédant un costume particulier. Le maître du rituel invitait les Devatā Ḷouang et leurs descendants à venir festoyer.

Le médium, torse nu pour faciliter l'incarnation, se tenait accroupi à côté du *čằm*. Dès que les plateaux étaient reposés à terre, le tambourinaire jouait la batterie « danse », le médium se levait, le *čằm* l'aidait à revêtir le costume du *Poú Ñơ*, l'aïeul s'incarnant toujours le premier. Sur la tête il lui posait une couronne de fleurs. Le *Poú Ñơ* trépignait, chaloupait, tanguait puis s'asseyait sur un matelas calé par un oreiller, près du « lit », face aux assistants, posture commune à tous les médiums du Nord Laos. Dans le Sud Laos les médiums, face au reposoir, tournaient le dos aux fidèles.

Le *čằm* présentait au Poú Ñơ la coupe aux six tasses d'alcool dont le médium absorbait immédiatement le contenu. Un des serviteurs plaçait alors devant le médium une cuvette contenant le porcelet bouilli et découpé, ainsi qu'une assiette où reposaient les entrailles grillées. Le *Poú Ñơ* piquait avec une fourchette un fragment d'intestin qu'il humait, les génies ne se nourrissant que du fumet ou de l'odeur des mets. Le *čằm* remplissait les six tasses d'alcool dont le médium versait le contenu sur la poutre à gauche et à droite du « lit », en offrande à l'aïeule – qui ne s'incarnait jamais – et à leurs descendants.

Le maître du rituel présentait ensuite au médium des fils de coton remis par les fidèles. Ce dernier les sacralisait de son souffle, les présentait à gauche, à l'aïeule, à droite à leurs enfants, puis les donnait au *čăm* qui les distribuait aux assistants. Ces fils de coton sacralisés étaient censés, tout comme les fils de ramie arrachés au costume des ancêtres, lors de la fête du Nouvel An du millésime, guérir les enfants pris de convulsions.

Le maître du rituel interrogeait le *Poú Ñơ* sur les futures récoltes. « La pluie tomberait-elle suffisamment pour que le riz germe ? Des épidémies, des épizooties ravageraient-elles la contrée ? ». Le médium répondait d'une voix rauque qu'il suffisait d'accomplir les rites pour que la prospérité continue de régner, puis il demandait aux femmes massées sur la véranda, car l'accès de l'autel leur était formellement interdit, de chanter des chansons d'amour. Il faisait alors le simulacre de frapper sur un tambour. Aussitôt le tambourinaire jouait la batterie « danse ».

Le médium trépignait sur place en levant alternativement le bras droit et le bras gauche, exactement comme lors des fêtes du t'at et du Nouvel An. Le tambourinaire martelait ensuite la batterie « marche » et le médium s'abattait immédiatement sur le côté droit sur sa couche, technique de désincarnation commune à tous les médiums du Nord et Moyen Laos. La seule distinction que présentaient la transe et la désincarnation à l'autel des *Devatā Ḷouang* était que le médium pouvait commander la batterie par un simple simulacre, mais le tambourinaire de lui-même pouvait mettre fin à l'incarnation. Tel était le schéma type qui réglait l'incarnation des différents génies : *Khoŭn Bourom*, fils adoptif du *Poú Ñơ*, *Khoŭn Boua K'ưa*, *Khoŭn Boulong* fils de *Khoŭn Bourom* ; l'offrande de mets ; la consécration des fils de coton et la désincarnation. Seuls le costume et les figures de danse variaient. Certains génies ne dansaient qu'avec des sabres qu'ils faisaient tournoyer au-dessus de leur tête ou

qu'ils coïnçaient sous les aisselles. A 17h le *liàng* était terminé. Le *čăm* accrochait sous le reposoir du *Poú Ñơ* les douze couronnes – le nombre même des autels de la capitale – qui avaient orné la tête du médium.

### *La lutte à la corde (kế săo)*

Le lendemain était considéré comme jour de repos (*mư p'ak*). A 21h on décrochait le long câble de rotin suspendu sous la maison du *čăm* et on l'étendait parallèlement à l'autel des *Devatā Ḷouang*. Le maître du rituel levait la coupe d'alcool et ses deux assistants, une théière et un plateau d'habits. Au roulement du tambour, le médium incarnait le *Poú Ñơ*. L'un des auxiliaires lui tendait la théière avec laquelle il s'aspergeait. Ces ablutions avaient pour fonction de provoquer la pluie. Une fois habillé, il s'asseyait sur le matelas. Le *čăm* lui remettait deux bouteilles d'alcool dénommées « alcool du rotin », des cornets en feuille de bananier et des écheveaux de coton qu'il répartissait entre deux des membres du personnel sacré. Chacun d'eux, à la lumière d'un cierge, badigeonnait « la tête et la queue » du câble avec les cornets trempés dans l'alcool, tout en récitant une comptine, en usage lors des *liàng* du 7e mois, qui était censée assurer la prospérité du *mưang* aux huit orients et au centre. Ils fixaient ensuite avec les fils de coton les cornets à la tête et à la queue du câble[229]

---

[229] La lutte à la corde caractérisait presque tous les *liàng* du 7e mois à Ḷouang P'răbang et dans les environs. L'aspersion du câble et la récitation de la comptine étaient précédées dans quelques centres du « *yók lăo* », vestige d'un rituel selon lequel les médiums buvaient à la jarre pour renforcer les alliances entre les génies du territoire. A cette occasion, les maîtres du rituel récitaient une comptine qui devait peut-être jadis précéder l'ouverture des jarres et l'examen des présages d'après l'aspect de la nappe d'alcool. Outre la fonction oraculaire, ce rite que nous retrouvons dans le *liàng* du 4e mois, dans le Sud Laos, aurait eu pour but de chasser les influences maléfiques et de contraindre la chance. Cf. « Le liàng du Ho Devatā Ḷuong », pp. 250-256.

Les fidèles se répartissaient alors en deux camps : les hommes saisissaient la tête, les femmes la queue. Le jeu comprenait trois parties : les femmes gagnaient les deux premières manches, les hommes la dernière. Ensuite les danses médiumniques reprenaient jusqu'à minuit, le médium incarnant tour à tour *Khoŭn Bourom*, les quatre yakṣa du *P'ou Si*, serviteurs des *Devatā Ḷouang*, *Čet Čưang*, le fils aîné des aïeux *Ñơ* et ses deux frères cadets : *Khoŭn Bo Ngón* et *Khoŭn Boua K'ăm*.

Le lendemain de ce jour était compté comme un jour d'arrêt (*mư k'ăm tăn*) qui correspondait au jour de repos introduisant le rite du *Kế Săo*. La lutte au rotin se détachait ainsi sur ces deux temps faibles et ce n'est que le lendemain matin, jour de sortie (*mư ok*) que le *čằm*, en offrant aux *Devatā Ḷouang* des plateaux de dessert, levait les interdits.

Le *liàng* à l'autel des *Devatā Ḷouang*, en ce centre où s'opérait la jonction des dieux autochtones asservis (yakṣa, yakṣini) et des Thên « plus ou moins bon teint », reconstituait le groupe familial des grandes divinités dont il resserrait les liens, tout en soulignant leur puissance, au moment même où le halage nocturne de la corde actualisait, tels ces cortèges et ces danses de la fête du 12e mois, le retour au chaos. Ce jeu de corde, signalé en pays tăi, en Birmanie, au Cambodge comme un rite de pluie, opposait à l'autel des *Devatā Ḷouang* les hommes, représentants des Thên, aux femmes, assimilées aux divinités chtoniennes. Il avait pour fonction de stimuler les énergies de la nature. Mais le processus déclenché, la sexualité brute risquait d'introduire un débordement tel que les cadres de la société, bien loin d'être renouvelés, risquaient de s'effondrer. C'est pourquoi, avant que les *liàng* du 7e mois permettent à cette sexualité de se déchaîner à la périphérie, dans des lieux consacrés à des génies chtoniens, la cérémonie du 6e mois palliait toute perturbation ultérieure. Faisant régner l'ordre au centre et pacifiant *ipso facto* les marches des huit orients, elle imposait

au préalable un schème créateur et stabilisateur capable d'amortir tous les excès, tels ceux du *liàng* de l'autel de *Čǎo Ḷăk Mằn*.

L'offrande à ce *Ḷăk mưang* ou *Phi mưang* – les deux termes étant interchangeables à Ḷouang P'răbang – comportait en effet un jeu rituel dénommé « l'œuf de tortue » (*ṃak kằi tăo*) qui, mettant l'accent sur la « sexualité libidineuse » au sens que lui donne le sociologue Roger Bastide, c'est-à-dire non socialisée, tentait de capter à sa source les forces vives capables de régénérer le *mưang*.

### *Le jeu de l'œuf de tortue à l'autel de Čǎo Ḷăk Mằn*

Le 11e jour de la lune croissante du 7e mois, après l'offrande d'un ou deux porcs selon l'année[230] à « l'autel de la forêt » situé près du cimetière français, le personnel sacré et les fidèles, les « enfants adoptifs », c'est-à-dire tous ceux qui avaient été secourus ou guéris par les génies de ce centre, se groupaient vers 17h autour du pilier de fondation que recouvrait une éminence en maçonnerie, surmontée d'un arbuste. Le maître du rituel fixait des cierges allumés sur le rebord du « t'at » et tandis que deux assistants levaient l'un une coupe contenant deux tasses d'or – offertes jadis par le palais – remplies d'alcool et l'autre un nécessaire à chiquer, il murmurait : « Nous venons vous offrir les étoffes de fleurs (phà dok măi), les épis de fleurs (rouang dok măi), selon les rites, la tradition, que nous demeurions en bonne santé ». La médium retirait alors d'un panier toutes les couronnes de fleurs qui avaient servi de diadèmes aux différents génies lors du *liàng* et en couronnait l'éminence du petit édifice, puis elle demeurait debout près de ce « t'at » pour assister au jeu de « l'œuf de tortue ».

Un représentant du clan mâle jouant le rôle de la tortue –

[230] Deux porcs tous les trois ans.

symbole des organes sexuels féminins au Laos – plaçait sous lui deux ou trois pierres dont une de forme ovoïde qui demeurait en permanence sur l'éminence. Il se mettait à quatre pattes, à dix pas du « t'at », le dos tourné au poteau de fondation. Un des fidèles, prenant une poignée d'herbe à paillote, frappait le dos de la « tortue » couvant ses œufs, en récitant une formule d'expulsion des influences maléfiques (*păt*, litt. : balayer) :

> « Om sangok ! [avec] l'arbre aux soixante branches, je délie, je balaie ! [Avec] cette branche-là, pilon où les filles posent leurs pieds, je délie, je balaie. [Avec] cette branche sur laquelle les jeunes filles marchent en pleine nuit, je délie, je balaie… »

Pendant la récitation de ce *păt*, parodie dont les allusions sexuelles étaient évidentes, les jeunes gens tapaient dans leurs mains pour scander le rythme. Une des femmes, profitant de ce tumulte, s'emparait subrepticement de la pierre ovoïde et la donnait à l'une de ses compagnes. La pierre circulait ainsi sous les jupes des femmes qui étaient massées les unes contre les autres dans le prolongement du pilier de fondation. La formule récitée, la « tortue » se rendait compte de la disparition de l'œuf. Il prenait un bâton et soulevait de-ci de-là les pierres, furetait dans les buissons. Brusquement il semblait s'apercevoir de la présence des femmes. Il tentait de les soulever. Celles-ci se moquaient de lui en criant : « Eh ton œuf ! Ton œuf de tortue ! » Finalement soulevée ou effrayée par son air menaçant, celle qui tenait l'œuf serré entre ses cuisses le laissait tomber. Saisissant l'œuf, l'homme poussant le cri de la tortue : « sư sư » tentait, en s'en servant comme d'un phallus, de l'introduire sous la jupe de la coupable qui maintenait sa jupe serrée à deux mains. Il tentait alors de la contourner, mais le clan des femmes saisissait la « tortue » par les jambes, le faisait tomber et le roulait dans la boue. Se précipitant ensuite sur tous les assistants mâles – le personnel sacré excepté – le clan des femmes leur faisait subir le même outrage. Entre-temps « l'œuf-phallus » était tombé aux mains

d'une des femmes qui poursuivait la « tortue » et faisait le simulacre de le sodomiser, avant de déposer l'œuf à côté des autres pierres. Le jeu se poursuivait ainsi quatre à cinq reprises, précipitant régulièrement la défaite du clan masculin dont le représentant était rituellement dévirilisé. Ce jeu, qui réalisait en présence du génie chtonien la reddition sexuelle de l'élément mâle, libérait l'énergie, l'agressivité de l'élément féminin, symbole de fécondité. Comme les luttes qui mettaient aux prises jeunes hommes et jeunes filles sur le banc de sable, lors du Nouvel An, les rites de fertilité et de purification étaient étroitement unis, d'où la récitation du *păt*.

Ce jeu, qui entrait dans la catégorie des « actes de travers » (*het khouang*) tendait à provoquer le changement saisonnier par un brusque renversement de l'ordre naturel, seul capable de faire surgir « le grand temps ». Il servait ainsi d'introduction au jeu de corde qui se déroulait le lendemain, dans la rue, devant l'autel intra-muros du quartier du *Mưn Ṇa*. Après l'aspersion de la tête et de la queue du câble, la médium, qui incarnait l'un des génies de l'autel, se tenait debout sur un bat-flanc dans la cour, à côté de la médium de *Čǎo K'ăm Dêng* – les deux médiums étant apparentées – qui disposait d'un autre bat-flanc. C'était la médium de *Čǎo Ḷăk Măn* qui donnait le signal de la mise en jeu. Après trois parties dont la dernière était gagnée par les hommes, l'échanson [231] qui avait aspergé la tête du câble venait annoncer que les femmes avaient gagné, sans préciser le score. Peu importait car le matin du *liàng* la médium avait adressé à son homologue de l'autel des *Devatā Ḷouang* deux plateaux de dessert et deux bols d'entrailles de porc bouillies que celui-ci avait placés sous le reposoir de sa demeure en

[231] Certains autels de Ḷouang P'răbang comprenaient, en plus du ou de la médium (*ṭ'i năng*: siège [des génies] et du maître du rituel, un échanson (*kouan lǎo*); un cuisinier (*kouan k'oua*); un habilleur (*kouan t'ong*); et parfois un *kouan t'ơng* qui supervisait les préparatifs; enfin le groupe des serviteurs (*kong khòi*). Cette était propre à Ḷouang P'răbang.

indiquant que les membres de « l'autel de la forêt » les avertissaient de la cérémonie saisonnière et il avait ajouté :

> « *Khănòi s'ơn sădet păi ḷìn, păi kin, păi răksom răksa. Yá hằi mi ăntalai ! Hằi răk bàn, bàn mưang, hằi yoú yĕn pĕn soŭk* ! ( Je vous invite à aller vous amuser, à aller manger et à *assurer la protection*. Qu'il ne surgisse aucun accident ! Protéger les villages, le *mưang* de façon que le pays demeure en paix ! ) ».

Ainsi les *Devatā Ḷouang* ne se contentaient pas d'imposer un schéma stabilisateur, là où subsistaient des jeux qui risquaient de provoquer définitivement le chaos, ils participaient, sur la recommandation de leur médium, à la cérémonie pour surveiller les acteurs et assurer la paix[232].

*
*  *

Comme l'entrée dans la saison pluvieuse était liée aux pestilences, aux épidémies, de nombreux rites naguère avaient pour but de les expulser. Presque tous ces rites étaient centrés sur le roi qui, dans son palais, représentait la « tête du pays ». Dans notre étude sur la *Cérémonie du nouvel an à Basăk* nous avons indiqué [233] quelques-unes de ces cérémonies qui étaient célébrées à Ḷouang P'răbang durant la lune croissante du 7e mois, tels le *sout s'ămră mưang* que

---

[232] Selon la médium *Nang Čan* qui était âgée de 77 ans en 1954 et exerçait cette fonction depuis l'âge de 27 ans, sous la médium qui l'avait précédée, *Nang Ouang Têng* de *Bàn Nong Tao*, on sacrifiait au *Ho Ḷăk Mằn* deux buffles au 7e mois, tous les trois ans. Les autres années, un seul buffle. A la mort de cette médium, le Ho demeura sans interprète durant sept ans. *Nang Čan*, qui présentait des accès de démence depuis trois ans, était devenue "fille adoptive" des *Devatā Ḷouang*. Ceux-ci déclarèrent que *Čằo Ḷăk Mằn* la désirait comme médium. Ils acceptèrent de la lui céder à condition que l'on substituât le sacrifice du porc à celui du buffle et qu'on leur offrît les prémices des offrandes. A partir de ce jour, elle fut complètement guérie. C'est donc vers 1904-1905 que les *Devatā Ḷouang* contrôlèrent complètement le culte du *Ho Ḷăk Mằn*.

[233] Cf. op. cit., p. 98 sq. et p. 122-123..

clôturaient l'aspersion du monarque et une procession chargée d'expulser les pestilences et les mauvais génies du nord au sud et du sud au nord de la cité, le *sưp sáta mưang*[234] qui perpétuait la fortune du *mưang*.

La première de ces cérémonies était normalement suivie de celle du « *Bous'a rưsi song phi nong* » : l'offrande aux deux frères ermites qui avaient délimité *S'ieng Dong – S'ieng T'ong*. Une fois la capitale purifiée, il convenait en effet de célébrer les fondateurs légendaires auxquels on remettait, dans la salle du trône, deux groupes d'offrandes de composition identique : les cinq pièces qui composent l'habillement d'un religieux, des cierges d'or et d'argent, des plateaux de mets sucrés.Le chef des bonzes de *Văt S'ieng T'ong* présidait évidemment cette cérémonie. Il récitait devant le monarque les préceptes, puis lisait le texte disparu de « l'offrande aux deux frères ermites ». Quoique le *mưang* fût purifié, réinstauré, on n'en traquait pas moins le dernier germe pestilentiel qui avait pu demeurer par « l'expulsion des malheurs et le balayage du sol fondamental du *mưang* » (*kề k'o, pat p'ưn mưang*) et le *soùt lokavoŭtḍḍhi* (« prier pour la prospérité du monde ») qui avait pour fonction d'ériger autour du palais, aux huit orients, une barrière magique que les esprits dangereux ne pouvaient franchir. Qu'on en juge par la description schématique du rituel. Aux huit points cardinaux dans la salle du trône, le chef des bonzes de *Văt Mưn Ṇa* disposait, outre les récipients en bambou contenant le riz colorié et les divers mets offerts, une boîte en carton contenant de l'écorce de paddy – cette balle vide devait absorber les pestilences –, un paquet de graines de salade symbolisant les paroles sacrées, des tubercules dénommées *wàn s'on* ; des cailloux blancs ; des morceaux de bois provenant d'un arbre foudroyé. Après la récitation du *sout lokavoŭḍḍhi*, texte également disparu, il suffisait de brûler hors du palais la balle de riz, de semer à la volée les graines

[234] Rituel pour conjurer le malheur et prolonger la vie (N.d.E.)

de salade, de planter les tubercules autour du palais pour qu'ils repoussent (*s'on*) les mauvais esprits ; de disposer les cailloux blancs aux orients pour qu'ils constituent une enceinte infranchissable. Quant aux morceaux de bois de l'arbre foudroyé, retenant le feu du ciel, ils mettaient en fuite les *Phi* les plus dangereux. Mais le 7e mois n'était pas consacré uniquement à provoquer les ondées ou à expulser les pestilences.A l'entrée de la saison pluvieuse s'amorçait la migration des *nāga* qui allaient bientôt quitter le fleuve pour pénétrer dans les affluents et de là gagner les points d'eau intérieurs, d'où la cérémonie « d'offrande aux quinze familles de seigneurs *nāga* du royaume » (*bous'a p'ăña nak sip hà tăkoun*) et celle de « l'offrande aux sept embouchures et aux sept villages dont le nom commence par *s'ieng* (ville) ». Parmi les offrandes qui étaient réparties en quatorze groupes, figuraient vingt-huit effigies de poissons en or et en argent destinés aux *nāga* protecteurs[235].

Le neuvième mois marquait la date limite de la migration des ophidiens, dont la course des pirogues à l'embouchure de la Nằm Dong et dans Nằm K'an opérait rituellement, les 12e et 14e jours de la lune décroissante, le passage dans les mares et rizières inondées. Le 15e jour de la lune croissante du 11e mois, à la sortie du carême bouddhique, on célébrait la fête de Sisăttănāga, le protecteur du T'at érigé sur la colline Si qui domine le palais. Le *P'ou Si*, comme le précise le texte des *Douze rites et quatorze traditions*, servait de lieu de réunion à tous les rois Nāga. Or le *P'ou Si* débouche sur un réseau de canaux souterrains opérant la jonction entre l'intérieur du territoire et le Mêkhong.

Cette fête du *T'at Čom Si* avait donc, entre autres fonctions, celle de rassembler en un lieu fixe tous les nāga. Le soir on

---

[235] Les sept embouchures étaient: Sop K'an, Sop Ṃao, Sop Ṃan, Sop Kằng, Sop H'op, Sop Dong, Sop Čán. Les sept villages étaient: S'ieng Ṃên, S'ieng Mouan, S'ieng Ngoi, S'ieng Ḷèk, S'ieng Dong, S'ieng Kề̀o et S'ieng Mouak.

tirait en l'honneur des quinze lignées de nāga un feu d'artifice pour les inviter à quitter l'intérieur des terres et regagner le fleuve où, le lendemain soir, on leur consacrait des luminaires flottants. Mais il y avait évidemment des retardataires, d'où la course des pirogues du 13e jour de la lune croissante du 12e mois qui, partant du confluent de la *Nằm K'an* et du Mêkhong, drainaient les nāga qui s'étaient attardés à l'intérieur du mưang, compromettant les récoltes[236]. D'où cette danse des *aïeux Ñơ* qui, en piétinant le sol couvert par les eaux, contribuait à assécher le territoire et servait ainsi d'adjuvant à cette course de pirogues qui était réglée de telle sorte qu'elle réinstaurait également les cadres hiérarchiques de la chefferie en dessinant pour ainsi dire sur le fleuve le plan même de la cour. Deux jours plus tard, en dansant sur l'esplanade du T'at, les ancêtres arrachaient définitivement le monde des eaux.

Fondée par le fils aîné du légendaire *Khoŭn Bourom*, la chefferie du Nord aurait pu n'être qu'un simple décalque de celle de *Mưang Thên*, telle que nous la dépeint la tradition savante. Or par suite peut-être d'une contamination de traditions[237], les *Phi sưa* de *Mủang Thên*, humbles serviteurs vénérés pour leur dévouement au fils du roi des Thên devinrent, à Ḷouang P'răbang, des ancêtres démiurges doués d'une telle puissance que dans la généalogie des génies, *Khoŭn Bourom* leur ex-maître figurait comme leur fils adoptif. Il est possible également que cette transmutation ait été due au fait que ces divinités d'origine vraisemblablement chtonienne, converties au bouddhisme au XVIe siècle sous le roi *Vis'oŭnarat*, mirent leurs pouvoirs au service du P'răbang

---

[236] Sur toutes ces cérémonies, cf. *La course des pirogues*…, *supra*, pp.17-25.

[237] Influence partielle de celle des Phoù tăi de Phù Qui rapportée par Maspero?

qui aurait exaucé le vœu de *Vis'oŭn*, simple gouverneur alors de *Vieng K'ăm*, et accepté de monter à Ḷouang P'răbang[238]. De ce fait les ancêtres *Ñơ* auraient échappé au décret de *P'ot'isarat* qui visait la destruction de tous les cultes animistes, y compris celui des Thên. Bénéficiaire de la magie des masques, la chefferie du Nord put asservir ainsi toutes les divinités autochtones et réactualiser périodiquement sa fondation jusqu'au jour où les ancêtres réintégrèrent le paradis des Thên[239].

# Le royaume de S'ieng Khouang

## Sa fondation

Selon les annales de *Mưang P'ouan* et celles de Ḷouang P'răbang, cette chefferie aurait été fondée par *Čet Čưang*, le second ou le septième fils de *Khoŭn Bourom*. Or même dans le cas privilégié où il se hisse juste après *Khoŭn Lo*, il demeure le dernier dans l'ordre de répartition des *mưang*. Ce détail insolite nous rappelle le héros des légendes tăi noires,

---

[238] Wis'oŭn avait promis à la statue du P'răbang de lui construire un splendide vihara, si elle consentait à monter à Ḷouang P'răbang et à lui donner un fils qui hériterait du Lăn S'àng (Hoshino, p. 207).

[239] La survivance du culte des *Devatā Ḷouang* après le transfert du palladium à *Vieng Čăn*, siège d'un royaume indépendant, en 1705, s'explique par le fait que ce culte était lié avant tout à un site: la rizière et la tombe des aïeux *Ñơ*, sur lequel on avait érigé le *Văt Vis'oŭn*. Le substrat l'emporta sur la statue bouddhique si prestigieuse fut elle, ce qui évita aux masques sacrés de subir les vicissitudes auxquelles le *P'răbang* fut exposé. Pris par les Siamois en 1779 lors de la fin de l'indépendance lao, restitué à Čăo Nanthasen, roi de Wieng Čan en 1781, repris par les Siamois en 1828, il ne fut restitué à Ḷouang P'răbang qu'à la fin du XIX$^{e}$ siècle. Quel culte aurait pu survivre à de tels avatars?

*Làn Čưang*, le septième descendant du fils d'un envoyé céleste ou d'un avatar du roi des dieux qui, selon une version, serait le fondateur du clan seigneurial des *Lo K'ăm* et se serait fixé à *Mưang Thên*[240]. Or les annales de ce *mưang* que nous avons citées antérieurement nous révèlent qu'après la mort de *Khoŭn Bourom*, le petit-fils du chef tăi noir auquel le fils du roi des Thên avait succédé, gouverna *Mưang Thên*. Il se nommait *Làn Čưang* et son grand-père *Lo Kăm*. Selon Izikowitz, les Tăi noirs de *Mưang Thên* étaient méprisés par ceux de Sơn La et de Nghia Lo[241]. Ils passaient pour descendre d'une branche secondaire et ignorer les traditions. Sans prêter à ce personnage historico-légendaire de *Làn* Čưang l'intention d'avoir voulu redorer son blason, on peut supposer qu'à la suite d'une contamination de traditions que révèle d'ailleurs la version C des annales de S'ieng Khouang[242], Làn Čưang devint Čet Čưang et entraîna dans son sillage son aïeul Lo Kăm, ce qui expliquerait que Čet Čưang, roi de Mưang P'ouan, relève de la lignée de Khoŭn Bourom tout en appartenant au clan, à l'unité religieuse des Lo K'ăm.

---

[240] P-B. Lafont: "Notes sur les familles patronymiques tai noires de Sơn La et de Nghia Lo", *Anthropos* 50, pp. 798-806. Selon cette version, Lang Tru'ong, alias *Lo Cam Lo*, est l'ancêtre du clan des Lo Kam. Cf. Roux: *op.cit.*, pp. 377-379, G. Condominas: *L'espace social à propos de l'Asie du Sud-Est*, Paris: Flammarion, 1980, p. 274. L'auteur, se basant sur Roux et la tradition orale des Tăi noirs, fait de *Lan Chưong* le benjamin de *Khoŭn Bourom* qui s'installe à *Mưang Thên* et s'y marie, alors que *Khoŭn Lo* relève de la tradition lao du Nord. Mais que devient *Čet Čưang*?

[241] K.G. Izikowitz, "Propos sur les Thaïs [Tăi]", in *Orients pour G. Condominas*, Sudestasie/Privat, p. 179.

[242] "Les annales de l'ancien royaume de S'ieng Khouang ", in *BEFEO*, 1967 T. III, p. 597, qui télescopent la naissance des brahmanes en ce monde et l'épisode du déluge des versions de Ḷouang P'răbang. A peine recréé, le monde illogiquement disparaît immédiatement. Il faut noter d'autre part que les familles patronymiques qui surgissent des courges dans les annales de Louang P'răbang et de S'ieng Khouang sont d'origine tăi noire.

Cette double personnalité et appartenance de Čet Čưang permet seule d'expliquer la complexité du rituel, dans la mesure du moins où nous pouvons le reconstituer grâce aux vestiges de cérémonies qui subsistaient en 1952-55. Aucun texte malheureusement n'indique comment *Čet Čưang* parvint à *Mưang P'ouan*, ni s'il rencontra quelque opposition de la part des autochtones assimilés ou non à des divinités chtoniennes. Il put gagner le *mưang* qui lui avait été assigné soit par la *Nằm Ou* et Ḷouang P'răbang, après l'installation de son frère aîné *Khoŭn Lo* (ce qui expliquerait les similitudes religieuses et rituelles des deux chefferies), soit plus directement en traversant les douze principautés tăi et les *Houa P'an*. Selon une version, après avoir instauré son *mưang*, il aurait rendu visite à son frère aîné qui fit célébrer en son honneur la cérémonie de *basi* sur le sommet de la colline *Si*. Les deux frères discutèrent de l'organisation de leurs royaumes et firent procéder à la délimitation des frontières. *Khoŭn Lo* offrit à *Čet Čưang* un *mưang* qui avait appartenu à *Lo K'ăm* et les *Houa P'an* devinrent vassaux de *Mưang P'ouan*. Les annales de S'ieng Khouang ne donnent qu'une énumération sèche des premiers successeurs de *Čet Čưang* et s'il est plausible que le grand roi *F'a Ngoùm*, qui devait faire l'unité « nominale » du *Làn S'àng*, ait installé un prince *p'ouan*, victime de son grand-père *Soŭwannă K'ămphong*, sur le trône de S'ieng Khouang en 1352, il faut attendre jusqu'au roi *Làn K'ăm Kong* pour trouver confirmation de l'existence de ce souverain du « Trấn-ninh » dans les annales du Vietnam[243].

## La structure religieuse

Les annales *p'ouan* font débuter sous *Làn K'ăm Kong*, auteur d'un code calqué sur celui de Ḷouang P'răbang, le *Soi Sai*

[243] Il serait monté sur le trône en 1372 selon la version B, en 1421 selon C qui précise qu'il avait 14 ans. Làn K'ăm Kong fut tué par les Vietnamiens vers 1479. Cf. Tatsuo Hoshino, *op. cité*, p. 197.

*K'ăm*, l'organisation administrative et religieuse du royaume. Le roi de Ḷouang P'răbang lui aurait adressé un illustre géomancien, l'ačan qui aurait délimité la capitale, exorcisé les lieux maléfiques, bâti des pagodes, fait ériger douze autels pour les génies protecteurs et institué le sacrifice annuel du buffle. Bref cet *ačan* aurait calqué purement et simplement la structure religieuse et le rituel de la capitale du *Làn S'àng*.

Ces allégations reposent vraisemblablement sur une certaine ressemblance entre la structure et le rituel des deux *mưang*, mais on aura reporté au roi *Làn K'ăm Kong*, considéré comme le monarque exemplaire, et au fameux ačan dont il est devenu inséparable dans l'hagiographie populaire, la création d'institutions qui n'étaient vraisemblablement qu'une simple réorganisation ou extension. Nous ne prendrons pour exemple que le sacrifice du buffle. Lorsque *F'à Ngoùm* intrônisa *Čǎo K'ăm Ño*, les annales précisent qu'un échange de serments aurait été précédé par la mise à mort d'un buffle dont « on mangea la chair et but le sang ». Or si le sacrifice d'un buffle avait valeur en matière de contrat, cette valeur, seul le culte aux génies tutélaires la lui avait conférée. Les P'ouan n'avaient pas attendu le règne de *Làn K'ăm Kong* pour instituer le sacrifice du buffle[244]. De même on imagine mal le géomancien faisant ériger simultanément en des lieux bénéfiques douze autels de génies ! Quoi qu'il en soit, l'organisation ou la réorganisation dues à *Làn K'ăm Kong* furent éphémères car les rapports entre l'Annam et le *mưang* vassal s'étant envenimés, une armée de 300 000 hommes envahit la contrée. Le roi fut tué, sa capitale brûlée et la

[244] Si le sacrifice du buffle à *Mưang P'ouan* fut calqué sur celui de Ḷouang P'răbang, cela suppose qu'au XV^e siècle on sacrifiait des buffles aux douze autels de la chefferie du Nord, ce qu'aucun document ne confirme. La tradition orale n'a retenu que quatre sacrifices du buffle – mis à part celui de l'autel légendaire de *Soŭwannă Banlang* –: celui du *Ho Ḷăk Mằn*, du *Ho S'ieng T'ong* tombé en désuétude vers 1930 (?), du *Ho Nang Kang H'i* supprimé en 1940 et du *Ho Sam Sen Tăi*. Quant à celui de *Čǎo Din P'ou Mouat*, seul un chien roux lui était offert.

population qui se montait à 20 000 hommes ne compta plus après ce raid que 2 000 habitants. Ce n'était que le début d'une longue suite de tragédies dont ce malheureux *mưang* allait être victime jusqu'au XIX$^{e}$ siècle. Dans ces conditions il est impossible de retracer en toute sûreté, du moins avant la fin du XIX$^{e}$ siècle, l'évolution de la structure religieuse et des rites.

Selon *Tit Čomsi*, le maître du rituel du *Ho Ṃo Ho S'ieng Khouang –S'ieng K'oun*, l'autel du maître du rituel de l'autel de *S'ieng Khouang –S'ieng K'oun*, *Mưang P'ouan* possédait jadis douze autels. Onze de ces autels étaient consacrés à des génies protecteurs des *mưang* extérieurs ou de grands villages. Certains autels – ceux de *Bàn Koua*, *Na Oú*, *Mưang K'om* – étaient situés dans le voisinage de la capitale, de quatre à dix kilomètres. D'autres, comme ceux de *Mưang Mok*, *Mưang K'ăm*, entre quatre-vingt et cent kilomètres. Nous pouvons donc dire que ces autels constituaient « les bastions spirituels » de la ville de S'ieng Khouang et que leurs génies, tel celui de *Mưang K'ăm* – grand dignitaire du père de *Làn K'ăm Kong* – n'étaient que les chefs de « marches » des monarques-Thên protecteurs du royaume qui résidaient eux dans l'autel central de S'ieng Khouang, celui du *Ho Ṃo Ho S'ieng Khouang*. Chaque année, lors du sacrifice du buffle du 6$^{e}$ mois les maîtres du rituel des onze autels érigeaient près du *Ho Ṃo* un autel temporaire, reproduction en miniature du *Ho* de leurs *mưang* et villages. Au fond nous dirons qu'ils reconstituaient, au centre du royaume, toute la carte sacrée du territoire. Une fois la cérémonie achevée, trois semaines plus tard, ils procédaient dans leurs *mưang* au sacrifice du buffle et dans tous les villages un modeste fonctionnaire, jouant le rôle de *ṃo*, sacrifiait des suidés ou des gallinacés aux génies des simples agglomérations. Ce nombre douze se retrouvait également lors des cérémonies de promotion bouddhique, ou *boŭn Kong H'o*t. Les localités où cette cérémonie se déroulait devaient ériger près du pavillon réservé aux bonzes qui

allaient être promus, douze petits reposoirs dont l'un était réservé aux monarques-Thên de S'ieng Khouang. Ce qui fait que cette structure duodécimale, archétype provenant de *Mưang Thên*, se retrouvait à tous les niveaux de l'organisation territoriale, assurant ainsi la puissance religieuse de la chefferie. Captant au centre du royaume les forces vives, les *ṃo* des *mưang* et villages extérieurs les diffusaient à leur tour jusque dans les moindres hameaux qu'ils couvraient sur le plan religieux.

Cette structure présentait toutefois une faille. Il suffisait qu'un des *mưang* sur le territoire duquel était érigé un de ces « piliers bénéfiques » qui normalement supportait l'édifice central, le *Ho ṃo* ou *Ḷăk mủang* consacré aux ancêtres divinisés du clan seigneurial, se rebelle, pour paralyser immédiatement toute l'activité religieuse censé régler l'ordre du royaume. C'est ce qui se produisit vraisemblablement dès le XVIII^e^ siècle quand la lutte pour le pouvoir opposa *Čằo Ong Lo* et son frère. La trahison par ses vassaux révoltés du roi *Čằo Noi* au XIX^e^ siècle, son arrestation par le roi de Vieng Čăn, puis sa déportation et son exécution à Huề, après la capture d'*Anou* par les Siamois devaient précipiter le déclin de la chefferie, qui demeura sans représentant pendant une dizaine d'années. S'ieng Khouang fut alors administrée comme une simple préfecture par les Vietnamiens. A la suite de déportations massives effectuées par les Siamois et des perturbations causées par les hordes de pirates yunnanais, de nombreux *mưang* et villages furent abandonnés et les autels de génies délaissés. Seul le culte du *Ho Ṃo* subsista. Brûlé en 1873 par les Ho, reconstruit en 1875-6 par *Čằo Khanti*, petit-fils du roi *Čằo Noi*, l'autel qui était en bois ne comportait qu'un seul reposoir consacré uniquement aux monarques-Thên, descendants de *Čet Čưang*, fils de *Khoŭn Bourom*, donc d'essence divine selon la tradition du Nord qui donnait à certains de ces rois une consistance dont les descendants du

clan seigneurial tăi noir étaient dépourvus[245]. La seule différence avec la structure religieuse de Ḷouang P'răbang était le nombre élevé de ces monarques-Thên. Cette caractéristique suffisait à révéler, derrière ce culte des monarques divinisés, un culte du *Ḷak mủang* de type tăi noir non plus éphémère, mais *permanent* et hypertrophié. L'autel le plus vénéré, après celui du *Ho Ṃo*, était l'autel des génies masqués de *Bàn Nà Oú* qui contenait le masque de *Nou Nưa* – surnom l̥ouang p'răbanais du *P'ou Ñơ* –, celui de son épouse, du petit lion, leur fils adoptif, et de deux autres divinités dont aucun informateur ne se rappelait plus les noms. Peut-être s'agissait-il des deux pourfendeurs de *yakṣa* : *Thào Lai* et *Mế Mot* qui, dans le *Nit'an Khoŭn Bourom*, avaient coupé le banyan autour duquel s'était enroulée la liane maléfique tranchée par les ancêtres *Ñơ* et étaient devenus génies gardiens de *Mưang Thên*. La chefferie de S'ieng Khouang avait peut-être conservé ainsi une tradition que Ḷouang P'răbang avait perdue, à supposer qu'elle l'ait jamais connue.

Cet autel avait été brûlé également par les pirates Ho en 1873 et, par suite de la disparition du personnel sacré et des textes comportant le rituel pour fabriquer les masques sacrés, le culte avait été abandonné. Après la soumission des pirates, l'installation d'un commissaire du Gouvernement français à S'ieng Khouang en 1894, Čằo K'ăm Ngon, petit-fils de Čằo Noi qui avait été nommé provisoirement Čằo mưang de S'ieng K'oun (nom donné par les Français à S'ieng Khouang ) fit reconstruire le Ho Ṃo en dur. Or, à côté du reposoir consacré aux monarques déifiés, il en réserva un autre pour les génies des *mưang* extérieurs. De cette façon il permit à la chefferie de reprendre tout le pouvoir spirituel en main, mais

[245] Selon la tradition des Tăi noirs, les membres de la famille de *Lo Kam* n'ont que *six* de leurs âmes qui sont façonnées par le roi des Thên, les autres subissent la condition des gens du commun. Cf. Lafont, *op. cité*, p. 806.

ce pouvoir était purement symbolique, car toute la structure féodale avait été démembrée[246].

## Le rituel

### *La fête du T'at*[247]

On peut supposer que la fête du Nouvel An du livre d'heure réactualisait jadis à S'ieng Khouang un scénario mythique comparable à celui de Ḷouang P'răbang. Au 12e mois, le 15e jour de la lune croissante, sur l'esplanade du *t'at* de Na Do (« la rizière précoce »), les *devatā* masqués recréaient et aménageaient le territoire dont ils chassaient les monstres et les génies maléfiques en dansant. Le jeu de hockey (*Ti K'i*) qui opposait ensuite les aborigènes kmhmoŭ gardiens du t'at au clan des dignitaires *p'ouan* permettait, en reconnaissant le droit foncier des premiers occupants, de faire ratifier par leurs descendants convertis au bouddhisme celui des conquérants *p'ouan* qui avaient implanté sur terre le dharma grâce auquel le souverain réglant sur le t'at l'ordre naturel, juridique et moral roborait le royaume.

Or, avec la disparition du t'at, le culte des masques[248] et la légende cultuelle qui la sous-tendait, la fête du T'at ne permit

---

[246] A tel point que nous ignorons les noms des génies protecteurs des dix autels faisant partie de la liste des douze *ho*. Ceci tient au fait qu'une grande partie des P'ouan déportés furent installés à Borikan et ne retournèrent pas dans leurs *mưang* originels où leurs villages détruits par les Hô étaient devenus maléfiques. D'autre part, la création à S'ieng Khouang d'un reposoir permanent pour les génies des *mưang* et villages extérieurs incita les *ṃo* à se reposer entièrement sur celui de S'ieng Khouang pour le sacrifice du buffle, d'où la faiblesse de cette structure. A ceci s'ajoute le fait que privé de l'assistance d'un médium, le *ṃo* ne peut communiquer aucun message de l'au-delà.

[247] Cf. *Structures Religeuses Lao...*, pp. 63-75.

[248] Etant donné que les masques ne furent brûlés qu'en 1873 et que le souvenir qu'en avait gardé *Čăo Săiñavong*, petit-fils de *Čăo Noi*, était que seul le petit lion dansait lors de la fête du T'at et qu'on tirait des

plus de régénérer le *mưang* par un recours au scénario classique. Au mythe fit place l'histoire. Au XIX[e] siècle, dès le début de son règne, *Čǎo Noi* dut mater une rébellion fomentée par les aborigènes. Il n'était donc plus possible désormais de faire ratifier rituellement le droit de la chefferie *p'ouan* par des autochtones qui, les armes à la main, l'avaient contesté[249].

Nous ignorons quelles furent, après cette révolte, les règles du *Ti K'i*. Peut-être le jeu opposa-t-il tout simplement le *mưang* central aux *mưang* extérieurs. Malheureusement quelques années plus tard les dignitaires de *Mưang K'ăm* complotèrent contre le souverain. Ils trahirent ce dernier auprès de *Čǎo Anou*, le roi de *Vieng Čăn*. Ils l'accusèrent de vouloir rompre les liens de vassalité et, sous ce fallacieux prétexte, le firent emprisonner. Selon certaines versions, le complot de *Můang K'ăm* n'aurait fait que précéder la trahison du premier ministre qui aurait entraîné à sa suite plus de trente conjurés. Quand *Čǎo Noi* fut libéré quatre ans plus tard, il épousa une des filles de son ex-geôlier et recouvra son trône. C'est alors qu'il aurait modifié le jeu de mail en jeu de polo. On peut supposer que les modifications furent plus importantes et qu'elles visaient à réactualiser l'opposition des vassaux pour mieux la mater, car *Čǎo Noi* était un autocrate, mais ce n'est là qu'une hypothèse fort fragile car à peine avait-il repris le pouvoir en main qu'il fut entraîné dans la guerre que *Čǎo Anou* livra à son suzerain, le roi du Siam.

Déporté à Huề, après l'arrestation du roi de *Vieng Čăn*, il fut exécuté pour avoir livré son suzerain et beau-père aux Siamois, exécution dénuée de tout fonde ment, car *Čǎo Anou f*ut arrêté par le prince de Nan. Quoi qu'il en soit, la famille de *Čǎo Noi* demeura une dizaine d'années à Hué, soumise à

---

pronostics si l'on apercevait le visage de l'acteur, il semble que le culte évoluant avec la réinterprétation du jeu de mail n'était plus lui aussi qu'au service d'une conscience menacée.

[249] Cf. *L'anthropologie en France*, Paris: CNRS, 1977, pp. 139-142.

tous les sévices. Pendant ce temps S'ieng Khouang était devenue une simple préfecture vietnamienne où le dignitaire de *Mưang K'ăm*, collaborateur zélé, jouait un rôle de premier plan. Quand *Čǎo Pó*, le fils aîné de *Čǎo Noi*, fut libéré à la demande des notables, car l'accomplissement du rituel nécessitait sa présence, il est vraisemblable qu'il remit le jeu de mail en honneur après le départ du dernier inspecteur vietnamien et qu'il modifia les règles du *Ti K'i* qui demeurèrent immuables jusqu'en 1955 du moins[250]. Il aurait pu réactualiser la fondation de la chefferie en accordant annuellement une victoire écrasante au clan de la capitale, du suzerain, opposé à celui des princes de Mưang K'ăm dont la trahison avait failli entraîner la disparition du royaume *p'ouan*, mais surveillé par les Vietnamiens dont un retour était toujours à envisager, redoutant l'influence occulte des dignitaires de *Mưang K'ăm*, suspectant en outre tous les notables qui ne lui étaient pas apparentés, il jugea plus habile de remettre en jeu chaque année, sur l'esplanade du t'at, le sort de la chefferie par un match non réglé, comportant deux parties qui, tout en rappelant la forfaiture de *Mưang K'ăm*, permettait de prévoir les événements fastes ou néfastes qui se produiraient au cours de l'année. Si *Mưang K'ăm* l'emportait le pis était à craindre. S'ieng Khouang serait trahi dans l'année, croyance qui perdura jusqu'à nos jours car en 1953, quand la ville fut incendiée par les Vietminh, *Mưang K'ăm*, rapporta-t-on, avait gagné !

Le *Ti K'i*, jeu agonal, se chargea d'une telle aggressivité que, malgré la protection assurée par les devatā de chacun des deux camps qui assistaient aux rites dans les autels temporaires érigés sur deux éminences, au Sud et au Nord de l'esplanade, on devait recourir à un autel de purification

---

[250] Si ce n'est que l'équipe de *Mưang K'ăm* représentait le peuple, les administrés et *Mưang K'oun*, les notables et les administrateurs.

particulier. C'est ainsi que les chevaux, qui étaient allés en procession chercher les divinités auxquelles ils servaient de monture, devaient caracoler de gauche à droite avant la mise en jeu, à la mi-temps et après la dernière partie, tandis que l'on mettait le feu à d'immenses fusées pour expulser les puissances maléfiques libérées par ce jeu.

Ainsi la régénération annuelle du territoire qu'aucun scénario historico-mythique ne permettait plus de réaliser, se confondait avec l'élimination de la faute qui avait vicié l'histoire, bloquant son développement normal. Or en traquant avec une telle constance la trahison incarnée par les représentants de *Mưang K'ăm*, la chefferie tentait inconsciemment de se libérer de l'accusation de félonie qui pesait *injustement* sur elle depuis la mort ignominieuse de son dernier grand roi, *Čǎo Noi*.

### *La fête du Nouvel An*

Si à Ḷouang P'răbang la fête du Nouvel An du millésime, tout en mettant l'accent sur la purification du *mưang*, permettait grâce à la danse des ancêtres *Ñơ* de le recréer, à S'ieng Khouang la suppression du culte des masques entraîna celle de la recréation du *mưang*. La fête du Nouvel An, devenue presque entièrement bouddhiste, n'avait plus pour fonction que de purifier la cité et de la protéger contre les influences maléfiques. Comme elle ne présentait, au point de vue rituel, aucun intérêt particulier, nous n'en donnerons qu'un bref résumé.

Le premier jour où l'année s'en va (*săngkhan pai*) marqué pour les astronomes par le passage du soleil à l'équinoxe vernale, après leurs ablutions matinales faites dès l'aube, « avant que l'eau ne soit souillée par le passage des

corbeaux », les habitants se réunissaient sous la conduite du prince à la pagode *Si P'om*, près du t'at situé à l'intérieur de l'enceinte, et présentaient des offrandes aux religieux.

L'après-midi de ce jour, le frère aîné du prince, ex-supérieur de *Văt Si P'om*, aspergeait les bouddha familiaux ainsi que les talismans dans la cour de la demeure princière, en demandant à aller renaître auprès du futur Bouddha Maitreya. Tous les membres de la famille aspergeaient ensuite les statues et talismans avec de l'eau parfumée. Précédant un cortège de notables, le chef de province se dirigeait vers la pagode *P'ia Văt*, au sud de la ville, où l'on aspergeait les bouddha exposés sur une table dans la cour du văt. La procession gagnait ensuite *T'á P'ang P'ai*, à 4 km au Sud-Ouest, où se dressait un t'at en ruine que protégeaient deux gigantesques statues d'éléphants. Les bonzes au pied du T'at récitaient les prières « *Namo* », « *P'out'ang* » et les villageois aspergeaient ensuite le t'at et les deux éléphants. Or ces statues, qui symbolisaient vraisemblablement jadis les pachydermes qui dévastaient la région et qui périrent, victimes des pouvoirs de l'ačan *T'āmmăk'ătha*, étaient devenus au cours des siècles des animaux sacrés qui défendaient l'accès de la ville. L'ancien rite de purification réinterprété, il suffisait, pensait-on, de les asperger pour qu'ils accordent la pluie. Au retour, garçons et filles s'aspergeaient mutuellement sans agressivité, le prince constituant la cible par excellence. Du temps de *Čǎo Saiñavong*, le père du prince, on tirait des petites fusées dans sa direction.

Le lendemain, *jour intercalaire*, le maître du rituel déposait sur le reposoir des monarques-Thên deux coupes contenant des fleurs, des cierges et des mets sucrés. Ces offrandes étaient remises par la famille princière et le *Čǎo mưang*. Les habitants, sous la conduite du prince, faisaient l'aumône aux bonzes de *Văt Si P'om*, puis aspergeaient les statues de cette pagode. A 15h un cortège se rendait jusqu'aux grottes de *Čap*

et de *Mat* où s'était retiré au XIX[e] siècle *Čǎo K'ăm Kot*, le prince-ermite – fils du roi *Čǎu S'oum P'ou* – protecteur de la famille princière. Aucune femme ne pouvait pénétrer dans ces grottes où les hommes fixaient sur les pierres et les parois des cierges, pendant que les religieux récitaient « l'offrande de cierges ». Au retour, les fonctionnaires offraient au prince un *basi*.

Le soir à 20h, un ačan chevillait les âmes de la marmite et du panier cônique servant à faire cuire le riz gluant à l'étuvée, ainsi que celles du « poteau des âmes », dans la cuisine du prince où le feu éteint la veille au soir ne devait être rallumé que le lende main selon une tradition que l'on retrouvait du Nord au Sud Laos et qui relève du folklore universel.

Le jour du passage du soleil moyen à l'équinoxe vernale (*săngkhan khưn*), dans l'après-midi, le frère aîné du prince invitait huit bonzes de *Si P'om* à procéder au rituel strictement privé de « l'offrande à l'animal protecteur de l'année » qui, écartant de la famille princière tout malheur, devait lui permettre après la mort de régner dans ce palais céleste que symbolisait au centre du kat'ong un grand cône orné de cierges blancs[251].

Pendant ce temps, les paysans de *Văt Kang* au Sud, du *T'at Ḷouang* au Nord, de *Bàn Kămpa* à l'Est et de *Houa Kiou* à l'Ouest élevaient de grands t'at de sable surmontés d'un piquet – symbole de l'arbre de l'illumination – et de fanions. Des bonzes de ces localités, assis en demi-cercle à proximité et tenant en main un fil de coton fixé aux piquets et constituant une barrière protectrice, récitaient « l'offrande de t'at de sable ». Devant eux était placé un plateau contenant des cierges et un couteau, l'acier étant censé écarter les esprits maléfiques. Jadis c'était le roi qui devait envoyer à

[251] Cf. *The New Year Festival at Basăk*, Ithaca: Cornell University Data Paper n° 78, 1971, pp. 123-4.

ces villages situés aux orients quatre paniers de sable pour qu'ils érigent des monts, barrière inexpugnable que ne pouvaient franchir les Phi, d'où ces taḷêo hexagonaux (*taḷêo ḷouang*) qui ornaient les t'at de sable à *Bàn Ñoun*, à 10 km à l'Ouest de S'ieng Khouang[252].

Le soir de ce jour, le frère aîné du prince récitait le *k'alawa* devant le sachet contenant les cendres de *Čǎo Saiñăvong*, dans la chambre où l'on conservait, dans une grande armoire, les talismans. Ce rite, sous sa forme simplifiée, était en fait un *băng soŭkoun*. Ensuite le prince demandait pardon à son frère pour toutes les fautes que lui et les siens avaient pu commettre à son égard. Le frère aîné répondait qu'à l'occasion de la nouvelle année, il demandait que les liens unissant les membres de la famille soient plus forts que jamais. Tous les parents de l'ex-chef des bonzes allaient en se prosternant toucher du front le bas de son pantalon.

### *Le sacrifice du buffle*[253]

Cette cérémonie devait être accomplie le 2e ou le 12e jour de la lune croissante ou décroissante du 6e mois. En aucun cas on ne pouvait dépasser la date limite sous peine qu'un tigre gris-blanc, boitant de la patte gauche et considéré comme l'exécuteur des hautes œuvres des génies du grand autel de S'ieng Khouang, ne décime le bétail. Nous retrouvons une croyance semblable à Ḷouang P'răbang (autel de *Čǎo Din P'ou Mouet*), à *Bàn Bo Mon*, à la mine de fer (au Trân-ninh) et à *Bàn Bo*, à la mine de sel, dans le Moyen Laos. Cette

---

[252] Cf. L. Gabaude, "Les cetiya de sable au Laos et en Thaïlande", *BEFEO*, Vol. 118, 1979.

[253] Nous donnons ici le résumé succinct d'un long article consacré à ce sujet à paraître dans le BEFEO.( NDE : qui allait plutôt devenir le dernier ouvrage paru de son vivant *Le sacrifice du buffle à S'ieng Khwang* (*Laos*), Publications de l'EFEO vol. CLXIV Paris, 1991, Ecole Française d'Extrême-Orient.)

croyance attestait la survivance d'un culte autochtone, vraisemblablement chtonien, substrat d'un culte plus récent.

Le jour fixé pour la cérémonie, à 10h, le *ṃo* ou maître du rituel (*čằm* dans le Nord, Moyen et Sud Laos) pénétrait dans « l'autel des *ṃo*, l'autel de S'ieng Khouang–S'ieng K'oun » rebâti en dur en 1932 par le père du prince. Dans la cavité, ou la logette, consacrée aux monarques-Thên, génies protecteurs du clan princier et de *Mưang K'oun*, la capitale, il disposait le matelas et l'oreiller constituant la couche des génies et la « coupe de chiques et de gobelets », boîte laquée birmane contenant vingt-sept cornets en feuille de bananier dans lesquels étaient insérées des fleurs que le prince avait coupées dans son jardin ; une ligature de noix d'arec, des cierges, contribution du *ṃo*. La présence de cette ligature expliquait vraisemblablement la raison pour laquelle le *ṃo* ne procédait à aucun avertissement la veille de la cérémonie. Le *pát ṃak* était considéré comme accompli implicitement lors de la disposition des offrandes. En retrait, le *ṃo* déposait un nécessaire à chiquer et, pliées dans une étoffe blanche, deux vestes dont l'une appartenait au prince, chef de toute la province, et l'autre au *Čằo Mưang K'oun*, c'est-à-dire au chef du *mưang* central de S'ieng Khouang, S'ieng K'oun étant le nom donné par les Français lors de l'établissement du protectorat[254]. Si le chef de la province et le *čằo mưang* n'étaient pas originaires de S'ieng Khouang, même s'ils appartenaient à la famille princière, on ne pouvait disposer leurs vestes dans la logette, ce qui explique qu'en principe les postes de *čằo khoueng* de la province et de *čằo mưang* de S'ieng K'oun étaient réservés aux membres de la famille princière originaires de la province. Le *ṃo* disposait en plus un plateau de dessert et il ornait la logette avec un écran de

[254] Selon l'administration antérieure à l'occupation vietnamienne, S'ieng Khouang était administrée par un haut dignitaire nommé P'ăña S'ieng K'oun. Cf. *Les annales de l'ancien royaume de S'ieng Khwang*, p. 585.

bonze et un petit parasol (*čong*). A droite et à gauche, il dressait un sabre et un fusil, insignes de puissance.

Dans la seconde logette, à gauche, considérée comme celle des génies des *mưang* et [grands] villages extérieurs, il déposait une boîte laquée prêtée par le prince, dans laquelle ce dernier avait placé une ligature de noix d'arec, neuf chiques et neuf cierges pour les génies des neuf orients. Outre ces offrande s, une coupe contenait une multitude de *s'ouei* offerts par les participants. Le *ṃo* disposait ensuite une théière, un plateau de mets sucrés, un écran de bonze, un *čong*, un sabre et un fusil. Quand toutes les offrandes étaient déposées, le *ṃo* présentait des fleurs et des cierges aux divinités des deux logettes. Pendant ce temps, des militaires tuaient sans aucun rite un buffle noir payé par la population, et un porcelet offert par le prince. Le *ṃo* avertissait alors les génies que « les illustres seigneurs *Lo K'ăm* étaient présents, de même que les offrandes rituelles ». Telle était du moins son interprétation de la formule p'ouan fort elliptique que le prince traduisait par : « Le [descendant] des seigneurs *Lo K'ăm* vient vous remettre à vous, divinités, les offrandes rituelles qui vous sont destinées ». Le *ṃo* poursuivait : « Nous avons tous reçu l'ordre du maître de la terre, du grand monarque qui gouverne le *mưang* de S'ieng Khouang–S'ieng K'oun et qui est notre maître à tous. C'est pourquoi nous nous sommes réunis ». Il annonçait ensuite aux devatā les offrandes qui leur seraient présentées : un buffle gros et gras… un gros porc de la taille d'un mortier à piler le riz.
Pendant que les femmes préparaient des mets avec la chair du buffle, les « préposés aux viandes » procédaient au rite dénommé *P'alikam, liàng devatā*, expression qui signifie simplement « oblations, offrande de mets aux *devatā* », mais qui revêtait à S'ieng Khouang une signification spéciale. Etant donné que le buffle était tué sans rite et qu'il n'avait pas été présenté vivant aux *devatā*, ceux-ci auraient pu croire qu'on leur offrait de la viande de buffle achetée au marché. Il

fallait donc reconstituer, devant l'autel, la victime dont on plaçait la tête sur le seuil, la peau recouvrant quelques quartiers de chair. Sous la peau, à l'emplacement du cœur, siège des énergies vitales, un auxiliaire introduisait vingt-sept lamelles en bambou sur lesquelles la sœur aînée du prince – c'était obligatoirement une princesse de l'ex-famille royale, originaire de S'ieng Khouang qui était chargée de ce soin – avait enfilé des petits morceaux d'organes internes grillés. L'insertion de ces lamelles, dont le nombre correspondait à celui des fleurs que le prince devait offrir aux 12e et au 6e mois était censée accroître durant toute l'année la fécondité du cheptel de la chefferie et celui de ses habitants. On apportait ensuite le porcelet bouilli, dont les intestins cuits à point avaient été replacés à l'intérieur de l'abdomen, sur un grand plateau que le *ṃo* posait entre les deux logettes, mais plus près de celle des Thên. Selon le *ṃo* et le prince, le porcelet constituait le met préféré des Thên, alors que la chair de buffle était réservée à la garde prétorienne des Thên ! Un auxiliaire apportait ensuite douze plateaux de mets préparés avec la chair et le sang du buffle, douze corbeilles de riz gluant que le *ṃo* répartissait équitablement, par groupe de trois, face aux deux logettes, soit six à droite et six à gauche. Le *ṃo* invitait alors les devatā à venir « recevoir les mets devant ses yeux, à allonger le bras pour les saisir devant son visage ».

Le chef du canton central lisait ensuite la longue invocation aux divinités qui commençait par la mention de *Lo K'ăm*, des divinités brahmaniques adoptées par le panthéon bouddhiste, des génies protecteurs dont les autels étaient situés jadis dans la vicinité de la capitale, de *Khoŭn Bourom* « le premier de tous les rois, le chef de tous les monarques », parmi lesquels figuraient : *Čet Čưang* et vingt-neuf de ses successeurs, sans compter le prince *Lê Duy Mat Dia Ten* qui au XVIIIe siècle se réfugia à S'ieng Khouang et dont la sœur épousa le roi *p'ouan*. Poursuivi par les Vietnamiens, craignant l'invasion

de S'ieng Khouang, il se fit sauter sur une poudrière avec sa femme et ses enfants.

Selon le chef de province, cette énumération des anciens rois *p'ouan*, qui chronologiquement s'arrêtait à *Čǎo K'ăm Oun Mưang*, juste avant la lutte pour le trône qui opposa au XVIII^e^ siècle ses deux fils, constituait la liste des *Lo K'ăm*, nom collectif donné à tous ces descendants de *Čet Čưang*, fils de *Khoŭn Bourom* mais relevant inexplicablement du clan *Lo K'ăm*[255] . Ce terme de *Lo K'ăm* était mentionné plusieurs fois dans l'invocation récitée par le chef du canton central. Par exemple : « Vous, tous les seigneurs, les rois d'antan, je vous invite à venir boire l'alcool… Protégez les villages, le *mưang*, (les) augustes seigneurs *Lo K'ăm*, s'i l vous plaît ! », que le prince interprétait : « Protégez les descendants des seigneurs *Lo K'ăm* », et que le *ṃo* traduisait : « protégez les villages, le *mưang*, Ô vous les augustes seigneurs *Lo K'ăm* ! ».
Outre cette liste de rois figuraient tous les génies des monts, des forêts, des étangs ainsi que les *ṃo* chasseurs d'éléphants, exorcistes, médicastres qui relevaient peut-être d'un folklore *phoù tăi*, vu que les chasseurs d'éléphants de *Čǎo Noi* et de *Čǎu Po* étaient des *Phoù Tăi*.

Cette invocation était marquée de pauses pendant lesquelles le *ṃo* plaçait des boulettes de riz dans chacun des plateaux, puis les aspergeait d'alcool. L'invocation aux devatā récitée, le chef de canton se prosternait, le *ṃo* plaçait dans chacune des logettes des verres de thé, puis tous les deux prononçaient la formule pali couramment employée par les fidèles bouddhistes quand, après l'offrande de mets aux bonzes, ils

---

[255] Le chef de province expliquait cette double appartenance par le fait, exact, que *Khoŭn Bourom* fonda les clans sur les conseils de son beau-père, mais s'appuyant sur la version C, fort lacunaire, il en tirait comme conséquence que celui des *Lo K'ăm* devait dépendre de *Čet Čưang*. Or le texte lu à la lumière des versions de Louang P'răbang indique seulement "que les *Lo* doivent dépendre de *Khoŭn Lo*".

demandent la permission de retirer leurs plateaux. Tous les mets, sauf le porcelet, étaient offerts aux notables.

Le *ṃo*, une fois de retour, rendait hommage aux divinités protectrices des « douze autels des *ṃo*, de l'autel de *S'ieng K'oun* » devant le reposoir de sa demeure et leur demandait de bien vouloir assurer la protection de la population. Le lendemain, les notables du village se réunissaient chez le *ṃo* pour le *basi*, rite d'hommage qui clôturait, du Nord au Sud Laos, la plupart des cérémonies en l'honneur des génies. Mais, vu l'importance chez les *P'ouan* du foyer et de la marmite ou du panier conique servant à cuire le riz à l'étuvée, ce *basi* commençait par un *sou khouan au foyer*. Peut-être espérait-on ainsi au début des premiers travaux des champs obtenir une récolte abondante. Après ce rite, le *ṃo* devait se reposer durant trois jours ; de même, chez les Tăi blancs et chez les Tăi noirs, après le sacrifice du buffle, il était interdit de sortir du village ou de travailler durant le même laps de temps.

*

* *

Comme tous les sacrifices du buffle accomplis au 6e -7e mois, celui de S'ieng Khouang avait pour fonction d'introduire le changement saisonnier et de provoquer les premières ondées qui permettaient de labourer le sol. Il devait procurer une excellente récolte et assurer – fonction que nous ne retrouvons ni dans le Moyen ni dans le Sud Laos – la fécondité du cheptel princier et celui de tout le *mưang*. Les vingt-sept lamelles considérées comme la part réservée aux génies des neuf orients ou à la garde prétorienne des Thên, si on considère avec le prince et le *ṃo* que le porcelet était réservé aux Thên – ce que confirmerait le sacrifice d'un porcelet aux Devatā Ḷouang à Ḷouang P'răbang et d'un suidé jadis aux génies masqués de *Bàn Na Oú* – étaient en fait comme les vingt-sept fleurs offertes par le prince, en rapport

avec les vingt-sept *nakkataruk* ou constellations. Ce rite d'insertion des vingt-sept lamelles faisait passer au fond le sacrifice à l'échelon cosmique et diffusait une énergie féconde dans tout l'ex-royaume.

Mais cette cérémonie avait une autre fonction. Comme nous l'avons montré, la fête du T'at à S'ieng Khouang , coupée de tout scénario historico-mythique, demeurait bloquée sur une phase traumatisante de son histoire. Celle qui avait provoqué la chute du royaume. Ce qui lui interdisait de réactualiser périodiquement l'instauration de la chefferie, contrairement à la cérémonie de Louang P'răbang. La fête du Nouvel An, entièrement bouddhiste, permettait d'autre part de purifier le *mưang*, mais rendait toute réactualisation impossible, à la différence également de celle de Ḷouang P'răbang. Dans ces conditions le sacrifice du buffle réinstaurait la puissance temporelle et spirituelle du descendant des rois *p'ouan*, qui appartenait à la lignée de Khoŭn Bourom tout en relevant de l'illustre clan des *Lo K'ăm* même s'il ne pouvait expliquer parfaitement, faute de connaître la légende de *Mưang Thên*, comment cette double appartenance était possible. Comme nous l'avons montré, par suite d'une contamination de traditions, un pan entier de la légende de *Mưang Thên* se détacha et adhéra à l'épopée de *Khoŭn Bourom*. *Làn Čưang*, ou son double *Čet Čưang*, petit-fils du roi des *thên*, entraîna avec lui son aïeul *Lo K'ăm*, ancêtre du clan tăi noir, ex-divinité renée dans le monde terrestre, mais issue d'une courge céleste, à la différence du premier ancêtre des branches tăi noires, celles de Sơn La ou de Nghia Lo. Tout se passe donc comme si, en fondant son můang, *Čet Čưang* avait instauré le culte dynastique de *Lo K'ăm*. Telle est du moins l'hypothèse qu'on peut formuler, à moins de supposer que *Lo K'ăm* n'ait été retenu que comme désignation du clan noble, ce à quoi s'oppose la structure du *Ḷak Mưang* qui relève du type tăi noir mais hypertrophié.

Absent et pour cause des annales de Ḷouang P'răbang et de *Mưang P'ouan*, *Lo K'ăm* resurgit ainsi sur le plan religieux grâce à la confusion de filiation qui en faisait, par *Čet Čưang*, le descendant ou le parent du roi des Thên.

A sa mort, *Čet Čưang* devint lui-même un monarque-Thên, mais ses liens de parenté avec *Lo K'ăm* n'ayant jamais et pour cause, été éclaircis, *Čet Čưang*, fondateur de Mưang P'ouan, fut confondu avec *Lo K'ăm*. Dès lors les descendants de *Čet Čưang* qui lui succédèrent sur le trône, étant d'essence divine devinrent, à leur décès, des monarques-Thên et furent désignés sous le nom collectif de *Lo K'ăm*. Or s'il n'existe pas de continuité historique – ce qu'essaient vainement de dissimuler les annales de *Mưang P'ouan* –, il existe par contre une continuité religieuse. Chaque année, au 6e mois, le *ṃo* proclamait que si tous les habitants étaient réunis en ce lieu, c'était sur l'ordre « du grand monarque qui gouvernait le royaume ». L'invocation récitée par le *ṃo* avait pour but de mettre en présence les divinités tutélaires, piliers bénéfiques de l'autel de *S'ieng Khouang–S'ieng K'oun* et le descendant de *Čet Čưang* du [clan] des *Lo K'ăm* qui leur consacrait les offrandes rituelles. Comme chez les Tăi noirs, seul un descendant de ce clan pouvait servir en effet d'intermédiaire entre les Thên et les hommes.

Comme ce sacrifice du buffle avait lieu « au changement de l'année, on pouvait le considérer comme une cérémonie du renouveau qui périodiquement réactualisait la fondation de la chefferie en présence de *Khoŭn Bourom*, de *Čet Čưang* et de tous les *Lo K'ăm* qui ratifiaient les droits de leur héritier. Or cette cérémonie qui permettait au 6e mois de réactualiser l'instauration de la chefferie et libérait ainsi l'histoire bloquée sur cette trahison que le jeu du *ti k'i* réactivait automatiquement au Nouvel An du livre d'heure, réinstaura en fait historiquement « la maison de S'ieng Khouang ». Selon les mémoires de *T'ào P'an*, descendant du dignitaire de *Mưang K'ăm*, dont la trahison avait marqué le déclin de *Mưang*

*P'ouan*, en 1848 A-D les dignitaires des sept « vien » ou sous-préfectures de *Mưang P'ouan Tŏ ning* (Trấn-ninh), simple dépendance du Vietnam, chargèrent le préfet de la province – le grand-père maternel de *T'ào P'an* – d'aller racheter, avec la somme qu'ils avaient collectée, les enfants de *Čǎo Noi*, « car ils appartenaient à la famille chargé d'offrir le sacrifice aux génies protecteurs »[256]. Et c'est ainsi que l'empereur d'Annam, qui respectait le rituel, libéra *Čǎo Po*, ses frères et ses sœurs. *Čǎo Po* devint roi de S'ieng Khouang en 1851. Il nomma ses frères cadets vice-rois *ras'ăbout* et son fils président du tribunal. Ainsi, grâce au sacrifice du buffle, *Mưang P'ouan*, simple préfecture du Vietnam pendant dix-neuf ans, redevint temporairement un royaume lao ou *lao p'ouan*.

---

[256] Cf. *Les annales de l'ancien royaume de S'ieng Khwang*, p. 631 et photo du texte, planche XXII.

# Le royaume de Vieng Čăn

Selon l'*Ourăngk'ătat*, texte hagiographique qui retrace la fondation légendaire de Vieng Čăn par le roi des ophidiens *Soŭwannănāga*, la « ville à l'enceinte de santal », Čantăboŭri, aurait été édifiée pour récompenser un simple fils de paysans, « Boŭri l'obèse », qui, lorsqu'il remettait des mets aux bonzes, ne manquait jamais de verser de l'eau sur le sol pour transmettre des mérites aux nāga du territoire. Boŭri avait d'autre part relâché deux ophidiens capturés par une nasse de pêcheurs. *Soŭvannănāga* fit creuser pour *Boŭri* un bassin où tous les jours fériés bouddhiques il pouvait transmettre ses désirs à deux émissaires du roi des nāga. Grâce à la protection de ce dernier, *Boŭri* métamorphosé en un prince d'une merveilleuse beauté épousa la fille du roi de *Soŭvannăp'oum* qui, selon une version orale, s'amouracha du roi de *Sik'otabong* et, au décès de ce dernier, fit boucher le bassin par lequel *Boŭri* comm uniquait avec les nāga. C'est à cet emplacement qu'aurait été érigé, selon la légende, le *T'at Ḷouang*. Or, ce folklore n'a exercé aucune influence sur la structure religieuse ou le rituel, mise à part la course de pirogues du onzième mois.

Vieng Čăn n'apparaît dans les annales lao que lors de la conquête du *Làn S'àng*, au XIVe siècle, par *F'à Ngoúm*, descendant de *Khoŭn Lo*, exilé avec son père par le roi *Soŭvannă K'ămphong*. C'est à Vieng Čăn qu'après avoir conquis le trône de Ḷouang P'rabăng *F'à Ngoŭm* scella l'unité du *Làn S'àng* en 1354. Dans un édit célèbre, il enjoignit aux dignitaires de monter annuellement à la capitale du Nord pour rendre hommage aux génies protecteurs du royaume. Ceci expliquerait, si l'on croit le *Nit'an* le refus du

*P'răbang* de gagner *S'ieng Dong-S'ieng T'ong*.[257] Mais cette odyssée de la statue adressée par le roi du Cambodge à son gendre n'a laissé aucune trace dans la structure religieuse ou le rituel.

C'est en 1564 que Vieng Čăn sous le grand roi *S'ăi S'etthat'irat* devint capitale du royaume et c'est en 1566 que ce souverain fit ériger le *T'at Ḷouang* pour protéger la contrée du péril birman. C'est lui qui, selon la tradition populaire, aurait consacré au reliquaire les ancêtres des gardiens du T'at avant de disparaître mystérieusement dans la forêt de *Lomawănongkan* (*Attap'ư*) d'où devait surgir un jour son « double » à la tête des aborigènes du Sud-Laos pour chasser le vice-roi que les Birmans avaient intronisé.

Au XVIIe siècle, à la mort du roi *Souriñavongsa*, Vieng Čăn devint le siège d'un royaume indépendant qui tomba sous le joug siamois au XVIIIe siècle avant que la révolte de *Čăo Anou* au déb6ut du XIXe siècle ne mit fin à son existence. Toutes les pagodes furent saccagées, la population déportée au Siam, ce qui explique le démantèlement de la structure religieuse et du rituel.

## La structure religieuse

Lors de l'invasion siamoise, les neuf grands autels de génies que possédait, selon la tradition, la capitale furent détruits ou abandonnés. Quand le Laos devint protectorat français beaucoup de Lao regagnèrent leur pays. Les médiums ou *nang t'iem* « jeunes filles attelées [aux génies] » qui revenaient du Siam avaient en exil conclu des alliances avec leurs consœurs de l'autre rive du Mêkhong ou avec d'autres médiums lao originaires du Nord et Moyen Laos, ce qui entraîna une contamination dans la généalogie des génies.

---

[257] « Le P'răbang [arrivé à Vieng Čan et transporté à Vieng K'ăm] refusa de monter à Murang Sava car P'ăňa F'a n'aimait pas le bouddhisme. », cité par Hoshino, op. cit. p. 144.

D'autre part, alors qu'au Laos les génies disposaient d'autels dont les dimensions atteignaient celles d'une véritable demeure, au Siam un modeste édicule était réservé aux esprits gardiens qui, le plus souvent, résidaient sur un reposoir chez leur médium, ce qui explique que les danses médiumniques et les offrandes de mets du 7e mois se déroulaient dans le pavillon temporaire que les *nang t'iem* édifiaient chez elles à cette occasion.

Enfin l'exode de la population de la plaine centrale coïncida avec celui des *P'ouan* du Trấn-ninh évacués d'urgence par les Siamois lors de l'invasion des pirates yunnanais, d'où peut-être l'influence des *ṃo* (maîtres du rituel) *p'ouan*, sur les *čằm* de la région de Vieng Čăn qui virent leur pouvoir renforcé, du moins au niveau des villages, et exercèrent une certaine emprise sur les médiums représentant le substrat originel inchangé du Nord au Sud Laos.

Avant d'aborder le rituel nous examinerons d'abord les généalogies des génies des principaux centres. A Ḷouang P'rabang comme à S'ieng Khouang la cosmogonie met l'accent sur les Thên dont le chef envoya son fils *Khoun Bourom* aménager le monde à l'aide des ancêtres *Ñơ*.

A Vieng Čăn, cette cosmogonie était tombée, en 1951 du moins, dans le plus complet oubli à tel point que *Čằo P'ó Thên* et son frère *Čằo F'à*, chus de leur céleste séjour, n'étaient plus que de modestes génies de quartier ! Et *Čau P'ó Thên*, le roi des Thêm était devenu le fils de *Čăntắbourom*, divinitè dont le nom était une contraction de *Čăntắbouri*, « la ville du santal » et de *Khoŭn Bourom*[258]. Or

[258] Il est vraisemblable toutefois que ce culte est le plus ancien vestige d'une structure qui devait accorder à *Čằo P'ó Thên* le plus haut rang dans la hiérarchie des génies. On peut supposer que son *liàng* précédait sinon tous les *liang* du 7e mois, du moins celui du Ho Ñia. Par la suite la cérémonie reportée après celle de *Čằo Ho Ñia* devait confirmer qu'un des buts de celle-ci : le rétablissement de la communication entre le ciel et la

ce *Čăntắbourom*, bien loin d'être considéré comme le

---

terre avait été réalisé. L'« histoire » l'emportant sur le mythe, l'accent fut mis sur *Čănt'abourom* qui devint le père de *Čằo P'ó Thên* ! Quand la structure originelle se fut effondrée, les deux Thên déchus tombèrent au rang de simples divinités de quartier, mais *Čằo P'ó Thên* devint ou demeura plus ou moins apparenté à *Čằo Ho Ñia*.

La cérémonie commençait par l'offrande de quatre poulets bouillis et d'un plateau de mets sucrés au petit autel du quartier après que le *čằm* eût invité les génies. Les participants apportaient des *kat'ong*, comme lors du sacrifice du buffle au *T'at Ḷouang*, que l'on disposait devant l'autel. Dans le pavillon de danse, à proximité, le *čằm* présentait à la médium de *Čằo P'ó Thên*, assise devant sa coupe d'honoraires remplie de riz et surmontée de deux œufs, une coupe d'invitation en priant le génie de s'incarner. La médium prenait la coupe, la balançait au-dessus de sa tête et la reposait. Le génie s'incarnait sans provoquer de transe. A *P'ó Thên* succédait *Čằo F'à*, *Čằo K'ăm Piou*, ses frères et Nang *Čiet Piou*, sa fille. Les autres médiums incarnaient *T'ào K'ăm P'ouk*, *Čằo Pa* et *T'ao K'ămta*, son frère.

Au son d'un orgue à bouche, elles dansaient autour du mât à alcool (*ḷạk lao*) décoré d'un *talêo* et de boutons de lotus, avec des sabres sur la pointe desquels étaient fixés des cierges allumés. Les consultants s'adressaient à la médium de *Čằo P'ó Thên* qui portait des pronostics en jetant des grains de riz sur les deux œufs de sa coupe d'honoraires. Si la réponse était faste, le même nombre de grains devait se fixer sur chacun des œufs. Les médiums dansaient ensuite devant les *kat'ong*, après avoir passé une boulette de riz sur le corps des fidèles. Après cet exorcisme (*bơk*) les *kat'ong* étaient jetés dans le fossé. Une médium assise parmi les assistants tombait soudain en transe. C'était *Čăntắbourom* qui s'incarnait. Il prenait place dans le pavillon et les médiums lui présentaient un plateau de *Basi*. Il liait les poignets de son fils, *Čằo P'ó Thên*, et de tous les autres médiums. *Čằo P'ó Thên*, avec un autre plateau, accomplissait le même rite, liant les poignets de son père, des autres génies et du *čằm*. *Čằo P'ó Thên* trempait ensuite un sabre dans trois jarres disposées au pied du mât à alcool et portait des pronostics comme lors du *liàng* des autres centres. *Čant'abourom* levant sa coupe d'invitation à hauteur de son front se désincarnait, ce qui entraînait une désincarnation en chaîne. Le médium du *Ho Ñia* ne participait jamais à cette cérémonie, donc les liens entre les deux centres étaient rompus depuis longtemps, à supposer qu'ils aient jamais existé, hypothèse qui nous semble fort plausible.

premier roi de Vieng Čăn ou son ancêtre, était inférieur au *Čǎo Ho Ñia*, le « seigneur de l'autel du grenier » auquel il était apparenté. D'autre part il était allié à des génies auxiliaires du Siam : *Ña P'ó Čǎo Pa*, le « vénérable père seigneur de la forêt » et *T'ào K'ăm P'ouk*.

Quant aux ancêtres *Ñơ*, ils ne faisaient l'objet d'aucun culte et leur nom n'était invoqué que lors des rites agraires. Par suite de cette oblitération de la tradition du Nord qui reliait les descendants de *Khoŭn Bourom* au roi des Thên, l'accent portait sur les grands souverains liés à l'histoire de Vieng Čăn que leurs exploits ou leur fin tragique avait immortalisés. C'était leur « geste », peut-on dire, qui les divinisait et non plus leur essence céleste.

Le premier de ces grands génies était *F'à Ngoùm*, fils – en fait petit-fils – de *Soŭvannă K'ămphong*, qui avait introduit le bouddhisme au Laos et construit des pagodes à *Săifong* ! Il avait intronisé – ce que confirment les annales – un prince de S'ieng Khouang, *Čǎo Palat – en fait Čǎo K'ăm Ño* – et, invincible, s'était suicidé ! Sur ce dernier point la tradition populaire confondait la fin de l'unificateur du Làn S'àng et celle de son grand-père, *Soŭvannă K'ămphong*, qui s'était pendu en apprenant l'arrivée de ce petit-fils qu'il avait exilé.

Le second était *Čǎo P'ă S'ăi*, c'est-à-dire le roi *S'etthat'irat*, dont le souvenir restait lié à la fondation du *T'at Ḷouang* et à ses combats contre les Birmans, ce qui explique que lors du *liàng* qui lui était offert au 7e mois figuraient ses chefs de marches.

Le troisième enfin était *Čǎo Anou* [259] dont la parenté se réduisait à *Kalata* et *Čǎo Souvat*, ses fils dont il avait fait mettre à mort le second qui entretenait des rapports avec une de ses concubines.

---

[259] N.d.E. sur l'ombre de *Čǎo Anou* à Vientiane et en Isan cf. p. 169 *supra*.

Tous ces monarques, comme ceux de Ḷouang P'răbang étaient apparentés ou alliés à des génies ophidiens : *Čǎo T'ong Kouang* génie de la Nǎm K'an et *Čǎo Nak*, génie originaire de *Bàn Kơn* qui descendait, par son père, *Čǎo T'at*, du nāga de Ḷouang P'răbang : *Čǎo Kisepak* qui ne figure, à notre connaissance du moins, dans aucune des listes d'ophidiens de la capitale royale. Aucun de ces souverains par contre n'était lié à *Souk'ănt'anāga*, l'ophidien du banc de sable, protecteur de la ville, qui relevait de l'hagiographie et de la légende de fondation[260].

A côté de ces rois en activité, si l'on peut dire, figurait *Čǎo Samoui*, le petit-fils du roi *Sam Sên Tăi*, qui se révolta en 1470 contre Ḷouang P'răbang et fut assassiné par ses gardes en 1472, selon les dates données par Hoshino. Or, depuis 1951, ce prince n'avait plus aucun médium, et son autel sur la berge du fleuve s'était effondré.

Le *Čǎo Ho Kang* ou « seigneur de l'autel central » disposait par contre d'un très bel autel sur la rive du Mêkhong que les commerçants reconnaissants – s'il leur avait communiqué en songe le numéro gagnant à la loterie – avaient paré d'ornements chinois. Ce génie qui résidait dans ce Ho avec sa mère, *Nang K'ăm T'ăm*, son fils *Kamlot* et sa fille *Nang Amai*, était considéré comme supérieur à *Čǎo Anou* dont il n'était pourtant que le chef de protocole ! Enfin venait *Čǎo Ho Ñia*, le « seigneur de l'autel du grenier » qui résidait chez sa médium à Si Khai, à 4 km de Vieng Čăn et dans le *miều* [sanctuaire] du temple vietnamien de Vieng Čăn détenant le « grain de riz primordial ». Il avait pour parent *Čǎo Ṇong Săñai* et pour ami *Čǎo Ong Kêo*, le « seigneur vietnamien » du temple. Mais on ignorait quelle était la nature de ce génie dont l'autel jouxtait naguère la pagode *Văt Si Mưang* qui détenait le pilier de la ville sous lequel reposait une jeune fille

---

[260] Exception faite de la course de pirogues, on notera la séparation entre les légendes de fondation qui relèvent de la tradition savante et les cultes populaires.

victime d'une hiérogamie sanglante comme celle du *Ḷăk Mằn* de Ḷouang Prăbang et dont seuls quelques vestiges rituels révélaient que jadis ce génie avait dû jouer un rôle important [261]. Si l'on ajoute que les parents d'un génie pouvaient avoir pour *nang t'iem* des médiums autres que celle qui incarnait le chef de centre, ainsi *Kalata*, fils d'*Anou*, qui avait une médium personnelle, on comprendra le degré de fragmentation et de démembrement auquel était réduite la structure religieuse de cet ancien royaume.

## Le rituel

### *La fête du T'at*

La cérémonie débutait le matin du douzième jour de la lune croissante du douzième mois par un avertissement au pilier du *mưang* à *Văt Si Mưang*, ce qui suffit à indiquer l'importance rituelle que ce *Ḷăk Mưang* dut détenir avant qu'il n'ait été recouvert par un monument bouddhique destiné à convertir les énergies chtoniennes en puissance spirituelle. La personne chargée de l'avertissement appartenait à la famille qui avait restauré la pagode et ignorait, comme tous les meilleurs informateurs d'ailleurs, les rites dont ce pilier était l'objet quand il conservait encore la valeur qu'il détenait à Ḷouang P'răbang. Après avoir présenté au pilier une coupe ornée de cornets en feuille de bananier (*s'ouei*) surmontés de cierges allumés, elle disait simplement :

> « Nous allons faire la cérémonie annuelle. Ne sursautez pas ! Que nous demeurions en bonne santé ! ».

Elle fixait les cierges sur un porte-luminaire puis posait la coupe à la porte de la pagode, sur un banc où les fidèles qui avaient promis de faire des offrandes au *Ḷăk Mưang* au cas

[261] La désaffection à l'égard de ce culte est d'autant plus curieuse que le fondateur de cette pagode n'est autre que S'etthat'irat.

où leurs vœux seraient exaucés, venaient déposer des plateaux de mets sucrés.

Nous passerons le serment des fonctionnaires à *Văt Ong Tơ*, les visites des stands d'exposition qui, dès 1951, avaient transformé cette cérémonie du T'at en comice agricole.

Le quinzième jour de la lune croissante, le *čằm* chargé du rituel de l'autel de *P'ă S'ăi* (S'etthat'irat) oignait la boule de *ti k'i* dont il était dépositaire, l'aspergeait d'eau parfumée et la disposait dans une coupe qu'il plaçait sous l'autel du bouddha dans sa demeure, avec une canne noircie à la fumée du foyer, à laquelle son épouse avait fait le rite du *sou khouăn* pour cheviller les âmes de cette canne rituelle.
A 16 h. un fonctionnaire du *mưang* venait venait chercher le *čằm* qui présentait la coupe contenant la boule sacrée au T'at en demandant à l'aïeul *P'ă S'ăi* que « ses enfants » se couvrent de gloire en gagnant deux parties, la dernière devant revenir à leurs adversaires. Le *čằm* se rendait sur l'esplanade. Le clan des « esclaves du t'at », devenu celui du peuple, avait ses buts au Nord c'est-à-dire qu'il devait projeter la boule dans les buts du clan adverse, celui des fonctionnaires, au Sud, exactement comme à S'ieng Khouang. Autrement dit, le jeu se déroulait entre l'espace consacré à l'ex-autel du génie *P'ă S'ăi* au Nord, et celui de *Nang Sida* (Sitā), chef des marches de *P'ă S'ăi* au Sud, divinité que la tradition ne mettait pas, ou ne mettait plus, en rapport avec Rama. A l'occasion de ce jeu agonal, aucune offrande n'était faite à *P'ă S'ăi* ou à *Sida*. Le *čằm* se plaçait au centre des deux camps, les joueurs au nombre d'une quarantaine étaient massés sur une seule ligne à droite et à gauche du maître du rituel, les esclaves du t'at à l'Ouest, les administrateurs à l'Est. Le *čằm* posait sa coupe à terre, fixait deux cierges allumés sur la coupe, la levait à hauteur de son front en adressant à *P'ă S'ăi* et à *Sida* le même vœu puis il collait les cierges sur la boule qu'il posait à terre. Le *čằo mưang* de *Bàn Kơn* ou de *Paksan*, c'est-à-dire d'un *mưang extérieur*

qui, lors de la mise en jeu, représentait le peuple, croisait sa canne trois fois avec celle du *čǎo mưang* de Wieng Čan, représentant le clan des administrateurs. Après la mise en jeu, ils remettaient les cannes prêtées au chef de la circonscription du T'at, ou *tasêng,* qui dirigeait l'équipe des serviteurs du reliquaire, et à un fonctionnaire subalterne du mưang de Vieng Čăn. Les serviteurs du T'at ou administrés gagnaient les deux premières parties et ils devaient aider les fonctionnaires à emporter l'ultime manche « de façon que l'équilibre ne soit pas rompu ».

Ce jeu à l'entrée de la saison sèche devait vraisemblablement jadis, comme au Cambodge, avoir une valeur cosmique et comme l'a montré Madame Porée-Maspero [262] assurer la victoire du soleil sur l'obscurité, les génies de l'humidité. Mais au Laos il confirmait le pouvoir royal sur les anciens possesseurs du sol, les aborigènes, à condition de ratifier le droit des premiers occupants, ce qui était évidemment une signification secondaire, une réinterprétation, mais dont l'intérêt ne saurait échapper – du moins à ceux qui mettent l'accent sur les différences que présentent les sous-cultures locales – puisqu'elle nous permet de comprendre le rôle assigné jadis à ce jeu rituel dans ces cérémonies plus complexes qu'était la fête du t'at à Ḷouang P'răbang et à S'ieng Khouang.[263]

### *Le sacrifice du buffle à l'autel du T'at Ḷouang*[264]

Tous les trois ans, au sixième mois, les habitants du village du T'at Ḷouang sacrifiaient un buffle à *P'ă S'ăi* et à ses deux fils *T'ào Boua Lai* et *T'ào Vong Ven* dont le grand autel qui

---

[262] Cf. Porée-Maspero, Eveline 1969 : *Etudes sur les rites agraires des Cambodgiens*, tome III, Mouton, p. 616

[263] Cf. *Structures Religieuses Lao…*, p. 1-11.

[264] Cf. « Le sacrifice du buffle à l'autel du T'at Ḷuong (Wieng Čan) », *Ethnos*, 1975, pp. 1-4, pp. 114-119. Nous omettons la fête de Nouvel An du millésime qui avait perdu tout rite caractéristique mis à part les aspersions et le *basi* familial.

s'élevait jusqu'en 1945 à proximité du T'at avait été reconstruit à la suite d'un incendie au Nord-Ouest du reliquaire. Lors du sacrifice l'autel, les quatre édicules temporaires dédiés aux courtisans des quatre points cardinaux, les vestiges du Ho de *Nang Sida* (Sitā), *chef* de la marche Sud, le pavillon de danse érigé non loin du grand autel, le « mât de la victoire » ou *Ḷăk S'ăi* – simple pilier en ciment où l'on suspendait immédiatement après le sacrifice la vésicule biliaire, le chapelet de tripes du buffle – délimitaient un espace sacré qui était la réduction symbolique du royaume sur lequel régnait *P'ă S'ăi*, entouré de sa cour et de ses chefs de marches.

Ce *mưang* miniature possédait des zones particulièrement valorisées qu'il convenait de circonscrire : l'autel de *P'ă S'ăi* et de ses fils, le pavillon de danse, le *Ḷăk S'ăi*. Tels étaient les trois pôles qui jalonnaient l'espace dont le caractère sacré était le plus intense. C'est dans cet espace condensé que les rites les plus significatifs étaient accomplis. La cérémonie commençait par un simple avertissement adressé par le *čằm* devant le reposoir dans l'autel, le rite du *pát ṃak* étant inconnu à Vieng Čăn, puis par l'incarnation de *P'ă S'ăi* dans la médium que consultaient tous les fidèles du village. Après les consultations d'ordre personnel, les «offrandes-prémices», puis un repas comportant mets et dessert étaient offerts au génie. Ce repas était d'autant plus important qu'il était préparé avec la chair et le sang du buffle qui venait d'être sacrifié.

Après le repas cérémoniel, *P'ă S'ăi* inaugurait le pavillon de danse, accueillait les chefs de marches : *Nang Sida*, *In Čieng*, *Čằo Làn S'àng*, puis cédait sa « monture » [la médium] à son fils aîné qui, après avoir goûté aux mets présentés par les servants du culte, conviait les chefs de marche ainsi que le *čằm* à des agapes qui s'achevaient par la curée des fidèles massés autour des restes. Groupés autour des médiums qui incarnaient les génies protecteurs du territoire et du *čằm* qui

réglait le rituel, ils soudaient l'union du village en mangeant les reliefs du repas divin. Les médiums dansaient autour du mât central ou « mât à alcool » (*Ḷăk Ḷăo*) qui était censé unir le ciel et la terre. Pour incarner les génies, les médiums se contentaient de lever en direction du reposoir leurs coupes porte-bonheur (*khăn k'ăm k'oun*) contenant des cornets en feuille de bananier, des cierges, des plaques de cire, qu'elles faisaient tourner de plus en plus vite à hauteur du front.[265] Elles s'abattaient sur le côté droit sur une planche matelassée, puis se levaient et revêtaient le costume d'apparat de leur génie.

Après les danses, divertissement des génies et des assistants, *P'ă S'ăi* entraînait les chefs des marches hors du pavillon jusque devant le grand autel et procédait avec eux au « *bơk* » (expulsion des mauvais esprits), rite que ne comportait ni le sacrifice du buffle à S'ieng Khouang , Bàn Kơn, Vieng Čăn (Ho Ñia), Basăk ou Văt P'ou.

La fonction du « *bơk* » était de capter au moyen de récipients en tronc de bananier (*kăt'ong*) contenant des mets, des figurines en bambou mâles et femelles – symboles du couple familial – les influences maléfiques qui menaçaient, à l'entrée de la saison des pluies, les habitants du village. C'est pourquoi chaque maisonnée était tenue d'apporter un *kăt'ong*. Le *čăm* répartissait ces récipients en quatre groupes orientés. Les médiums, sabres en main, dansaient trois fois dans le sens inverse des aiguilles d'une montre autour de ces *kăt'ong*, traçant ainsi un cordon sanitaire pour éviter que se propagent les germes de maladies, d'épidémies qui menaçaient les villageois. Se plaçant alors en ligne, près de l'autel, elles recevaient chacune du *čăm* un œuf sur lequel elles soufflaient tout en prononçant intérieurement une formule magique. De

---

[265] Cette coupe, malgré son nom, était une « coupe d'invitation » (*khan s'ơn*).

la main gauche, elles jetaient l'œuf en direction des *kăt'ong*. Si un de ces œufs ne se cassait pas il devait être lancé à nouveau car, pensait-on, une influence maléfique s'était introduite sous la coquille. Les *kăt'ong* étaient ensuite portés hors du village par des serviteurs de l'autel. Pendant ce temps les préparatrices (*nang têng*) déplaçaient vers le Nord-Est la tête et la queue du buffle qui avaient été posées, dès le sacrifice, au pied du « mât de la victoire », face à l'autel, dans le prolongement l'un de l'autre, telle l'ombre portée du Ḷăk S'ăi.

La queue était placée sur un des cubes situés dans le prolongement du mât et recouverte d'une étoffe ornée de feuillage et de branches fleuries. Les médiums, sabres en mains, dansaient devant le « mât de la victoire », puis deux préparatrices aspergeaient la tête et la queue du buffle avec deux grands cornets en feuilles de bananier trempés dans une coupe d'eau. Elles posaient ensuite les cornets devant la tête en disant :

> « La tête est déposée, la queue remise, offerte en festin est la macre ».

Cette consécration de la tête et de la queue au « mât de la victoire », qu'ornaient le matin même la vésicule biliaire et les entrailles de la victime, indiquait nettement que ce mât n'était qu'un substitut de ces mâts sacrificiels propres aux aborigènes, comme le soulignait P. Lévy au sujet du sacrifice du buffle au *Ho Ñia*.

Cette consécration avait pour fonction de provoquer la pluie et d'activer la croissance du riz et des végétaux, vu la puissance énergétique qu'étaient censés posséder la tête et la queue. La comparaison de la tête du buffle et de la macre, cette plante qui pousse dans les mares et donne un fruit surmonté de deux cornes (la châtaigne d'eau) n'évoque-t-elle pas d'ailleurs l'image du buffle dont la tête émerge juste de

l'eau et à l'arrière tout un paysage aquatique de rizières inondées ?

La tête était ensuite fixée à un louchet[266] (*siêm*) au moyen d'une corde et d'une liane passées dans les naseaux. Une préparatrice levait le manche du louchet de la main droite tout en tenant un cierge de la gauche, tandis qu'une de ses compagnes levait à deux mains le soc du louchet. La procession conduite par un joueur d'orgue à bouche, les médiums et le *čằm* faisait trois fois le tour du « mât de la victoire » et de l'autel en commençant par le Nord-Est, exactement comme s'il s'agissait d'un premier labour rituel qui comportait trois sillons. En fait cette procession symbolisait effectivement le premier labour de l'aire primordiale qui, grâce au « bơk », était purifiée de toute influence maligne et elle avait pour fonction de désacraliser le sol du mưang.

La circumambulation achevée, le maître du rituel et le personnel chargé du culte, derrière lequel s'étaient groupés les fidèles, rendaient hommage à *P'ă S'ăi*. Telle était la fonction du *basi* qui resserrait d'autre part les liens unissant la communauté au sacré. Or au T'at Louang ce rite comportait un second *basi*. Après que le *čằm* ait fixé des bracelets de coton aux poignets de la *nang t'iem* incarnant *P'ă S'ăi*, celle-ci faisait le même rite dénommé « phouk khên » au *čằm*, aux chefs de marches et à tous les fidèles.

Incarnant alors *T'ào Boua Lai*, fils aîné de *P'ă S'ăi*, la médium saisissait le *čằm* par le bras et lui mettait autour de la poitrine l'écharpe de *P'ă S'ăi*. Elle invitait le « seigneur *P'ă S'ăi* » à danser. En fait, le *čằm* n'incarnait pas *P'ă S'ăi*, il le représentait symboliquement. Quand il arrivait face au reposoir, *T'ào Boua Lai* se prosternait devant lui et lui

[266] N.d.E. : Il s'agit de la bêche semi-cylindrique en usage tant chez les Lao que chez les autres ethnies du Laos.

demandait si le seigneur *P'ă S'ăi* consentait à accepter de la part de son fils à titre d'hommage un *basi*. Le *čằm* acceptait, la médium se prosternait devant lui et lui nouait des fils de coton aux poignets. Le *čằm* à son tour, avec des fils d'une autre coupe que celle des médiums, lui faisait le « phouk khên ». Cet hommage exceptionnel rendu au *čằm* tenait à ce qu'aucune des médiums incarnant les chefs de marches ne pouvait incarner *P'ă S'ăi* ou un de ses fils. Dans ces conditions, comment *T'ào Boua Lai* pouvait-il rendre hommage à son père, sinon en choisissant le *čằm* qui n'était pas un simple intermédiaire entre la population et le personnel sacré mais un intercesseur d'un type spécial auprès du grand génie tutélaire.

A la fête du T'at c'est lui qui détenait la boule sacrée du *ti k'i*. C'est lui qui la présentait à *P'ă S'ăi* avant la mise en jeu en demandant au génie de régler la victoire. Grâce à cette prérogative d'entrer directement en relation avec l'esprit du souverain lors de la recréation périodique du *mưang* et de sa hiérarchie, le *čằm* pouvait évidemment représenter celui qui implanta le *dharma* en ce lieu avant de devenir lui-même le plus puissant des esprits locaux.

Après le *basi*, la médium, à l'aide d'un sabre qu'elle trempait dans trois jarres déposées au pied du mât à alcool, portait des pronostics sur le début des pluies, sur le régime pluviométrique lors du repiquage et avant la moisson.

Le *čằm* lui présentait ensuite une coupe d'hommage (*khăn k'arăwă*). Une fois son génie désincarné, la médium levait une ultime fois sa « coupe porte-bonheur » au-dessus de sa tête pour témoigner son respect à l'égard de *P'ă S'ăi* et de ses fils.

Ce sacrifice triennal du buffle à l'autel de P'ă S'ăi, en un lieu qui pouvait être considéré lors des grandes cérémonies comme la projection du Centre – la fête du T'at ne commençait-elle pas par un avertissement au *Ḷăk mưang* qui

devait marquer jadis le point central ? – avait pour fonction essentielle de désacraliser le sol pour permettre aux habitants de procéder aux premiers labours. Il permettait en outre de porter les premiers pronostics sur le régime pluviométrique depuis la fin du sixième mois jusqu'à l'époque précédant la moisson.

Il accordait enfin au *čằm* le privilège exceptionnel de représenter pendant quelques instants le fondateur du reliquaire et le génie du lieu.

### *La fête des fusées au T'at Ḷouang*

Cette cérémonie était suivie, quelques jours plus tard, de la fête des fusées que présidaient *P'ă S'ăi*, ses chefs de marches et les génies des environs conviés, pour accroître l'efficacité du sacrifice du buffle et activer ainsi la chute des premières pluies. Comme cette cérémonie se déroulait dans l'enceinte même du T'at, elle s'était délestée de tout élément érotique. Après l'incarnation de *P'ă S'ăi* et la réception des médiums, deux petites fusées étaient déposées devant un reliquaire attenant au T'at, à l'Est et consacrées au Bouddha. Elles étaient portées ensuite devant l'autel. Les médiums armées de sabres dansaient devant les grandes fusées fabriquées par les bonzes et déposées sur des trépieds dans l'enceinte du T'at.

On tirait les deux petites fusées contre l'autel en signe d'hommage. Les bonzes allumaient deux autres petites fusées devant le reliquaire à l'est, tandis que le *čằm*, sabre en main et devançant les médiums, surveillait la pradaksina. Le *čằm* et les médiums sortaient ensuite par la porte Est. Les fusées étaient fixées à un grand arbre qui dominait la plaine et avant le lancement, les médiums, *čằm* en tête, faisaient trois fois le tour de la rampe dans le sens contraire des aiguilles d'une montre. Là encore le *čằm* jouait un rôle actif.

***Le Bơk Bàn au Ho Kang***

Si le rite du *bơk*, expulsion des influences maléfiques, était intégré dans le sacrifice du buffle au T'at Ḷouang, le 6e mois, il constituait au 3e et au 7e mois une cérémonie particulière qui était accomplie le 7e jour de la lune décroissante. Au 7e mois comme au 3e mois le rituel était en tout point semblable. Cette cérémonie avait lieu dans un pavillon temporaire qui jouxtait le *Ho kang*, l'autel du chef du protocole de *Čǎo Anou*, en bordure du fleuve. A cette occasion, les médiums de *Čǎo F'à Ngoùm*, de *Čǎo Ras'ăvong*, de *Čǎo Anou* et de ses fils, de *Čǎo Ho Ñia* et de *Čǎo Ho Kang*, dansaient toute la matinée autour du « mât à alcool » que défendaient des lances, des fusils, des sabres. Vers midi, *Sao Tong Mi*, la médium du *Ho Kang*, déposait sur une table, devant le pavillon, un plateau contenant une tête de porc bouillie sur lequel elle fixait un cierge allumé. Sous la table, elle plaçait deux plateaux de mets sucrés. Ces offrandes étaient offertes par la femme du chef de province (*Čǎo khouêng*). Les médiums dansaient à nouveau selon les figures du *lam vong*, à mains nues ou avec des sabres.

Pour provoquer la transe ou renvoyer les génies il leur suffisait de faire tourner, à hauteur du front, une cuvette dénommée « coupe d'invitation » et contenant des cornets en feuilles de bananier, des cierges, des fleurs, ainsi que des plaques de cire. Cette *unique* coupe d'invitation rustique servait à *toutes* les médiums, car l'accent n'était pas mis sur la singularité, la personnalité de tel ou tel génie, mais sur le pouvoir qu'ils exerçaient collectivement contre les influences maléfiques. Les médiums aspergeaient ensuite la tête de porc avec de l'alcool puisé dans les deux jarres disposées au pied du *Ḷăk Ḷăo*. Les femmes des ministres et des principaux fonctionnaires de la cité apportaient chacune un *kăt'ong* triangulaire contenant mets, riz colorié, figurines qu'elles plaçaient sur la berge. Les médiums, tout en dansant, passaient la pointe des sabres au-dessus de la tête des

assistantes, puis elles faisaient le simulacre de frotter le corps des fidèles avec des boulettes de riz qu'elles déposaient dans les *kăt'ong*. Tous les récipients étaient posés ensuite par un serviteur du chef de province sur un radeau qui était abandonné sur le banc de sable, face au pavillon, à dix mètres en contrebas, tandis que la tête de porc et les mets sucrés étaient déposés sur un second radeau qui était abandonné au fil de l'eau.

Chacune des médiums saisissant alors de la main gauche – comme pour tous les rites de conjuration ou d'expulsion des malheurs – un des œufs placés dès le début de la cérémonie sur le reposoir du pavillon pour qu'ils acquièrent, au contact du sacré, une dureté invincible, dansait trois fois autour du mât à alcool et se précipitait sur la berge, d'où elle jetait l'œuf en direction du radeau à sec. Si l'œuf ne cassait pas il fallait comme au T'at Ḷouang recommencer jusqu'à ce que tous les œufs fussent cassés. On estimait alors que les mauvais génies avaient quitté la ville[267]. Un *basi* terminait la cérémonie. On ne tirait aucun pronostic à partir de l'alcool de jarre, mais, avant de partir, chacune des médiums remplissait une bouteille qu'elle emportait. Cet alcool était considéré comme un remède souverain en cas d'épidémie.

### *Les danses médiumniques du 7e mois*

Deux jours plus tard, le 9e jour de la lune décroissante du 7e mois, commençaient les danses médiumniques en l'honneur des génies de la capitale[268]. Il s'agissait en fait d'un *liàng*,

---

[267] En cas de danger menaçant la contrée, on procédait au rite du *sup s'ata mưang* pour « prolonger la vie du *mưang* ». Cf. « Le sacrifice du buffle à l'autel du T'at Ḷuong… », *Ethnos* 1975, pp. 144-148 [N.d.E. où on trouvera la description exhaustive d'une telle cérémonie effectuée en urgence du 28 février au 3 mars 1954]. A Ḷouang P'răbang ce rite était accompli jadis tous les ans au 7e mois, lors de la lune croissante.

[268] Jadis, selon le texte des *Douzes rites et quatorze traditions* de Vieng Čan, il fallait offrir des mets au *Ḷăk mưang*.

d'une offrande de mets, comme à Ḷouang P'răbang. Ces danses se déroulaient, comme au T'at Ḷouang ou au *Ho Kang*, dans un pavillon temporaire construit dans la cour de la demeure des médiums (*nang t'iem*) au Nord-est ou face à un édicule extérieur consacré au génie de la médium, comme chez Sao Phouy, la *nang t'iem* de *Čǎo Ho Ñia*, le « seigneur de l'autel du grenier ». Ces danses qui duraient deux jours commençaient chez la médium de *Čǎo Nak*, génie ophidien émigré de *Bàn Kơn* qui avait conclu des alliances avec les principaux génies de *Vieng Čăn*. Exceptionnellement, ces danses avaient lieu dans la superbe demeure de la médium qui groupait autour d'elle plus de dix *nang t'iĕm*. Mais cette cérémonie très compliquée, qui comportait des rites en faveur des parents de *Čǎo Nak* demeurés à Bàn Kơn ou à Ḷouang P'răbang, ne peut être étudiée qu'en comparaison avec celle de Bàn Kơn. Elle fera donc l'objet d'une autre étude. Ce que nous tenons à signaler c'est l'importance de plus en plus considérable qu'avait acquis ce centre – relativement récent[269] puisque Bàn Kơn était un village où vers 1900 les autorités de Vieng Čăn avaient déporté toutes les personnes considérées comme « sorciers » *Phi Pop*[270]– qui tendait à faire l'unité autour de lui.

Venaient ensuite les danses en l'honneur de *Čǎo F'à Ngoùm*, les onzième et douzième jours de la lune décroissante, celles en l'honneur de *Čǎo Anou*, les treizième et quatorzième jours, et enfin celles pour le *Čǎo Ho Ñia* qui précédaient le sacrifice du buffle à l' « autel du grenier ». Pour cette raison nous décrirons brièvement les danses de ce centre, tout en notant quelques particularités des autres. Le quatorzième jour de la

---

[269] Nous parlons uniquement de peuplement, car situé près de Tourakhom, dont le nom figure dans une stèle datant de *F'à Ngoùm*, il est vraisemblablement fort ancien (cf. Hoshino, p. 112).

[270] N.d.E. : Homme ou femme possédé par un mauvais génie qui l'entraîne à s'attaquer à d'autres et à les tuer. Une fois découverts, les *phi pop* étaient regroupés dans des villages créés pour eux.

lune décroissante, Sao Phouy invitait pour le lendemain les médiums de *Čǎo Anou*, de *Čǎo Kalata*, son fils et de *Čǎo T'ong*, génie ophidien de la *Nǎm Kadin*. Le soir de ce jour, vers 17 h, elle pénétrait dans le pavillon de danse érigé par son mari qui faisait fonction de *čǎm*.

Face au reposoir, elle balançait sa coupe d'invitation à hauteur de son front, tremblait, tombait sur le côté droit, se relevait et revêtait le costume de l' « honorable père » *Ña P'ó* : sarong rouge, turban rose à fleurs blanches, écharpe rose servant de ceinture. Le maître du rituel, en l'occurrence son époux, lui présentait une coupe dite *khăn mop kh'ouang* « coupe d'offrande du terrain de jeu », pour indiquer que le pavillon de danse était la propriété de l' « honorable père ». Il invitait le génie à venir le lendemain manger et se divertir. La médium plaçait ensuite dans le petit autel réservé à son génie la « coupe d'offrande du terrain de jeu » contenant cinq paires de cierges, cinq grands cornets en feuille de bananier contenant des cierges, des noix d'arec (*wan p'ou*), une bouteille d'alcool en déclarant qu'on avait élevé un pavillon en l'honneur de l' « honorable père » et qu'il devait protéger les habitants de la contrée.

Dans tous les autres centres où l'on érigeait un pavillon de danse, un maître du rituel offrait au chef du centre une coupe d' « offrande du terrain de jeu ». Seule cette offrande permettait aux médiums de commencer les danses. Chez *Čǎo Nak* par contre où les génies dansaient dans la demeure de la médium, ce rite était inconnu, la *nang t'iem*, face au reposoir, tendant sa coupe d'invitation de la main droite, portait sa main gauche au cœur, ce qui suffisait à provoquer la transe. Une fois parée du costume de *Čǎo Nak* que son fils ou son gendre lui faisait endosser par-dessus ses habits, elle invitait toutes les divinités conviées à « descendre dans le palais ». Dans les centres où les médiums venaient nombreuses en ce premier jour comme chez *Čǎo Nak*, *Čǎo F'à Ngoùm*, les danses duraient jusqu'à 22h. Le lendemain matin Sao Phouy

plaçait, dans l'édicule réservé à *Čǎo Ña P'ó* où la veille elle avait déposé « la coupe d'offrande du terrain de jeu », des noix de coco, un régime de bananes, deux plateaux de mets sucrés. Des offrandes identiques étaient alignées sur le reposoir disposé à gauche – et non au fond comme dans les autres centres – dans le pavillon de danses. En réalité, cette double offrande s'expliquait par le fait que l'édicule était considéré comme le saint des saints réservé uniquement à *Čǎo Ho Ñia*. Dans le pavillon de danse les offrandes consacrées non seulement au *Ña P'ó* mais aux divinités conviées devaient être vues par les assistants. C'était un repas *public* et non privé. Les médiums incarnaient alors les génies au moyen de leurs coupes d'invitation dont le contenu variait selon les cultes. Celle de *Čǎo Anou* par exemple contenait neuf cornets, neuf pièces de monnaie ancienne, neuf plaques de cire, une bouteille de parfum. Dès l'incarnation, les médiums de *Čǎo Anou*, *Čǎo Kalata*, *Čǎo T'ong* tendaient ou balançaient leurs coupes d'invitation en direction de *Čǎo Ho Ñia* à titre d'hommage.

Elles dansaient au rythme d'un joueur d'orgue à bouche qui avait introduit entre les tuyaux de son instrument les deux petits cornets (s'ouei) offerts par le *čǎm* en signe d'honoraires. Sans ces honoraires (*k'ai*) il n'aurait pu – pensait-on – tirer de son instrument le moindre son harmonieux. Les médiums dansaient inlassablement autour du mât à alcool qu'ornait un grand *taḷêo* hexagonal surmonté d'un cierge allumé. Un autre emblème d'interdit fixé au poteau de l'entrée interdisait l'accès du pavillon aux mauvais génies mais, comme deux précautions valent mieux qu'une, lorsque les médiums dansaient avec des sabres, elles traçaient avec la pointe des armes une ligne, sur le seuil, de droite à gauche. Ce rite était accompli dans tous les centres.

Chez la médium de *Čǎo Nak* qui ouvrait la séance du second jour en rampant trois fois sur le sol tout autour du mât à alcool pour bien indiquer la nature ophidienne de son génie,

c'est avec des sabres dont la pointe était ornée d'un cierge allumé que Čǎo F'à Ngoùm et Čǎo Anou traçaient à l'entrée de la demeure cette marque qui fermait l'accès aux influences maléfiques (*kăn p'ăi*). Lorsque les médiums dansaient avec les sabres, elles devaient présenter leurs armes levées et rapprochées face au reposoir et incliner la tête en signe d'hommage aux génies. Après la danse, elles devaient accomplir le même rite puis, comme lors des danses ordinaires; elles posaient la tête sur un oreiller ou sautaient pour indiquer que le génie avait abandonné sa monture terrestre.

Après l'offrande de mets sucrés, on présentait aux médiums des plateaux de mets dits « plats doubles » car ils comprenaient des offrandes groupées par paire. Dans certains centres (de *Čǎo Nak*, *Čǎo F'à Ngoùm*) on leur offrait des poissons vivants qu'elles consacraient aux génies pour qu'ils fassent pleuvoir, ce qui provoquerait l'afflux de poissons dans les rizières inondées. Ces poissons étaient offerts ensuite aux médiums, mais dans la soirée, et cette fois grillés. Chez Sao Phouy les poissons grillés étaient offerts aussitôt après les plats de mets sucrés. Les *nang t'iem* se contentaient de humer les mets.

Vers 17h les médiums sortaient du pavillon et faisaient le simulacre de passer des boulettes de riz gluant sur le corps des fidèles, des enfants, et les jetaient dans un *kăt'ong* disposé au centre de la cour et surmonté d'un cierge allumé. Sao Phouy exorcisait les influences maléfiques avec deux sabres sur la pointe desquels le *čǎm* avait fixé un cierge allumé puis elle crachait de l'eau parfumée sur la tête des enfants et des assistants. Les autres médiums exécutaient ensuite le même rite pour expulser les malheurs. Ce rite du *bơk* était accompli dans tous les centres. Chez *Čǎo Nak*, en plus du *bơk*, les médiums jetaient à la volée dans la maison des grains de riz et aspergeaient la demeure d'eau parfumée.

Ce rite portait le nom de *ṵằn thoụá ṵằn nga kăn h'ưan* « semer les haricots et le sézame pour protéger la maison ».

Chez Sao Phouy après une ultime offrande de mets faite au petit autel et à l'intérieur du pavillon, les médiums offraient un plateau de *basi* à l' « honorable père » qui fixait de véritables bracelets de fil de coton aux poignets des médiums et des assistants. Il trempait ensuite un sabre dans trois jarres disposées au pied du mât central. Ces jarres étaient à demi dissimulées par des anneaux de bambou ornés d'un poisson stylisé symbolisant le poisson d'or de la légende de l'âme du riz[271], anneaux suspendus au *taḷêo*, l'emblème d'interdit. Le poisson évoquait également tous les cyprins et les silures que les paysans espéraient pêcher quand les rizières seraient inondées. Sao Phouy enfonçait la lame d'un sabre dans la jarre dite de pluies puis dans celle dénommée Mêkhong, enfin dans la jarre du *mưang* pour savoir s'il pleuvrait régulièrement durant l'année, si le Mêkhong déborderait et si le *mưang*, grâce aux pluies abondantes, serait prospère. Il faut noter que dans tous les centres – exception faite de celui de *Čằo Nak* qui ne comportait aucun pronostic – seule la dernière jarre était remplie d'alcool et bouchée, les deux premières étaient de simples cruchons de bière de riz d'où émergeaient des tiges de bambou – et non des chalumeaux – dont les fibres raclées formaient des ombelles. Il se peut que ces tiges aient été autrefois de faux chalumeaux comme à Ḷouang P'răbang, où les tubes étaient en fait pleins, ou qu'elles aient été, comme dans le Sud, des baguettes servant au rite du *păt* avant que l'on n'ouvre les jarres.

Après avoir levé sa coupe en direction du reposoir, Sao Phouy posait sa tête sur l'oreiller indiquant ainsi que le génie l'avait quittée, ce qui entraînait la désincarnation en chaîne de *Čằo Anou*, de *Kalata* et de *Čằo T'ong*.
Toutes ces cérémonies du 7e mois accomplies par les mé-

[271] *Structures Religieuses Lao...* p. 237.

diums dans les différents quartiers et à la périphérie pour propitier, orient par orient, les différents génies du territoire avant le sacrifice du buffle au *Ho Ñia* respectaient dans l'ensemble ce même schéma, et comportaient à la fois des rites d'expulsion des maléfices et des rites oraculaires. Seuls les rites accomplis chez *Čǎo Nak* offraient quelques différences dues au fait que le rituel avait subi l'influence de celui de Bàn Kơn.

Ainsi les danses se clôturaient-elles par une présentation fort gracieuse de toutes les médiums qui se tenaient face au reposoir et dansaient sur place transmettant une ondulation qui se communiquait à tout le groupe. Pour renvoyer en outre les génies définitivement, deux médiums s'affublaient de tous les vêtements d'apparat des génies qui avaient été incarnés et en dansant de plus en plus vite, en tournoyant, elles faisaient tomber ces costumes, ce qui permettait de donner congé à tous les esprits conviés tout en chassant les influences maléfiques qui auraient pu s'infiltrer, d'où le nom de *păt kh'ouang* « balayer le terrain de jeu » donné à ce rite.

### *La fête des fusées (boŭn bằng făi)*

Entre la danse en l'honneur du seigneur de l'autel du grenier chez sa médium et le sacrifice du buffle au Ho Ñia on célébrait, en 1955-56, la fête des fusées dans les environs de Vieng Čăn, à Si Khai par exemple, au village de Sao Phouy. Alors que celle de Vieng Čăn, devenue une compétition entre firmes chinoises, avait perdu tout intérêt rituel depuis que par suite d'un incendie la rampe de lancement avait été déplacée face au fleuve, celle de Si Khai n'avait pas, selon la formule consacrée, « laissé les rites se ternir et tomber à l'abandon ». Le troisième jour de la lune croissante du 8$^{e}$ mois, le gardien de la pagode de Mưang Va – *văt* qui abritait la pirogue de course du village – construisait deux autels temporaires juxtaposés, adossés à la sala : l'un pour le génie du village,

l'ophidien *T'ăo K'ăm La*, l'autre pour *Upagutta*[272]. Quand les bonzes avaient achevés la confection des fusées, des jeunes gens porteurs de phallus en bois, de marionnettes mimant le coït, transportaient les *bằng făi* devant l'autel de *T'ăo K'ăm La* à l'orée du village. Le maître du rituel allait inviter la médium Sao Dam. Celle-ci balançait sa coupe d'invitation au-dessus de sa tête, devant son autel personnel dans sa demeure. Une fois en transe, elle revêtait le costume d'apparat du génie et dansait dans l'autel du village avec les deux médiums de son centre : Sao Mai, qui incarnait *Čằo Noi Mưang P'ouan* – on notera ici l'influence de S'ieng Khouang – et Sao Houat, « monture » de *Čằo K'ăm Lai*, prince originaire de Ḷouang P'răbang. Cette diversité des génies d'un même centre illustre ces contaminations dues au déplacement de population après la disparition du royaume de Vieng Čăn. Les fusées une fois présentées aux génies protecteurs étaient promenées dans tout le village avant d'être placées près de la pirogue de courses dont la médium faisait trois fois le tour dans le sens inverse des aiguilles d'une montre tandis que le *čằm* déposait des cornets contenant des cierges à la proue, à la première barre (khằn) et à la poupe, c'est-à-dire partout où étaient censées résider les âmes de la pirogue.

*Sao Dam* dansait ensuite avec les deux autres médiums autour des fusées et de l'embarcation. Les fusées étaient ensuite portées en procession autour de la pagode, le *čằm* et médiums en tête accomplissaient la *pradaksiṇa* puis les fusées étaient déposées dans la sala où avait lieu les sermons. Pendant ce temps un vieil *ačan* allait chercher *Upagutta* sous forme de deux ou trois pierres ramassées au bord du fleuve et non dans l'eau – ce qui aurait provoqué immédiatement la

---

[272] Génie de nature ambigüe, Upagutta réside au fond des flots, dans un palais de cristal de roche. Il commande aux vents, à la pluie, aux flots et sa juridiction s'étend à tous les êtres aquatiques: *ngưak* ou *nāga*. Cf. *La course de pirogues au Laos*...p. 55.

pluie – et les déposait dans un bol à aumônes (*bđt*) contenant les cinq pièces composant l'habillement d'un bonze, qu'il plaçait dans le second autel temporaire que le gardien de la pagode avait garni d'un petit matelas, d'un oreiller et d'un nécessaire à chiquer. Dans le premier autel, le *čằm* plaçait une « coupe d'invitation collective » dont les *s'ouei*, les fleurs, les cierges avaient été offerts par les habitants à *T'ào K'ăm La*.

Le lendemain, le *čằm* présentait cette coupe à *Sao Dam* chez qui les deux autres médiums attendaient, chacune portant dans une étoffe l'habit d'apparat de son génie. *Sao Dam* prenait dans la coupe collective quelques cierges qu'elle posait dans sa coupe d'invitation et, face au reposoir, incarnait *T'ào K'ăm La*. Cette incarnation suffisait à provoquer celle des deux autres génies dont les médiums n'avaient même pas apporté leurs propres coupes.

Sao Dam et ses assistantes gagnaient la pagode escortées par des jeunes gens porteurs de filets usagers dont se servent les paysans pour pêcher dans les rizières inondées, de pipes phalliques décorées de carapaces de tortue – tortue dont la forme symbolise le sexe féminin au Laos. Sao Dam armée de deux sabres dansait devant les fusées déposées sur leurs trépieds dans la cour de la pagode et introduisait la pointe de l'une des armes dans l'anse d'un *kăt'ong* rempli de riz colorié, de chiques et tout en faisant virevolter l'autre sabre, de la main gauche elle faisait évoluer le *kăt'ong* devant la tête des fusées pour attirer toutes les pestilences et influences maléfiques que les fusées avaient agglutinées sur elles lors de leur procession à travers le village. La médium laissait tomber le *kăt'ong* devant le *čằm* qui l'aspergeait d'alcool puis le disposait sur la berge avec onze autres *kăt'ong*. Sao Dam et les deux autres médiums dansaient, sabres en mains, devant les *kăt'ong* sur lesquels elles fixaient des cierges allumés pour les consacrer aux esprits errants – et crachaient des lampées d'alcool.

Le maître du rituel projetait tous les *kăt'ong* à l'eau et de la pointe des sabres traçait un demi-cercle sur la berge pour fermer « la porte du village » aux mauvais génies. Les médiums dansaient ensuite autour du support des fusées qu'elles aspergeaient d'alcool puis Sao Dam versait de l'alcool sur la proue de la pirogue tandis que les villageois posaient les fusées devant l'esquif sacré [273]. Les fusées demeuraient là jusqu'à 15 h. puis étaient portées jusqu'à la rampe de lancement. Avant d'allumer la mèche les jeunes gens les brandissaient devant les jeunes filles en chantant quelques formules tirées des anciens « păt » (formules d'expulsion) gravées jadis sur des plaques de bambou :

> « *Om p'ouk p'ouk p'ai p'ai*, ton vagin est tacheté comme le gecko, je le purifie, je le balaie. Ton vagin est noir comme l'indigo, je le purifie, je le balaie. Ton vagin est aussi [large] que le cou de la grenouille, je le purifie, je le balaie. Si je ne le purifiais pas cela porterait malheur aux vaches rayées – *lai* est une erreur pour *lạai* : nombreuses – je chasse les malheurs par ma *gāthā*… Les *Phi* viennent poser des tubercules nommées *Sàk Kha* ( ?) aux feuilles rayées, je supprime leur efficacité, je chasse leur mauvais pouvoir. Je vais monter sur la racine de l'arbre, je vais me débraguetter, décalotter mon phallus, je vais purifier, chasser les malheurs » (allusion à la fusée-phallus qu'on va attacher à la rampe pour la lancer et chasser ainsi les malheurs).

Pendant qu'on allumait la mèche des fusées, les jeunes gens frappant sur des instruments à percussion de fortune chantaient :

> « *O lê nô* ! Mes aimées venez voir le phallus des garçons, leurs testicules sont à point comme vous le désirez, venez les faire bouillir pour les manger ce soir.

---

[273] *Structures Religieuses Lao...*, p. 61, note 60. Les habitants offraient avant ces rites un plateau contenant de la saumure et des poissons secs à chacun des autels temporaires de T'ào K'ăm La et d'*Upagutta* et en plaçait un autre à l'avant de la pirogue.

> Čia pŏk[274] ! La vulve est le mortier, le phallus est le pilon ; la vulve chique le phallus, le phallus est enduit de chaux (c.a.d. de sperme) ! Kŭk ![275] Le phallus me démange. Regardez toutes par ici. Si vous n'êtes pas mes amantes ne regardez pas dans ma direction. Si vous regardez par ici vous serez enceintes, en cloque. *Oi Oi lê nô* ! C'est comme le chien qui prend dans sa gueule le pot à *padek* (condiment fait de poisson pilé) plein d'asticots. Je vais épier (examiner) le vagin de la fille. Quand j'aurai baisé la fille, je baiserai la mère ! *O lê nô* ! »

Ceux dont les fusées avaient fait long feu devaient payer à boire à ceux dont les fusées s'étaient élevées triomphalement dans les airs sinon on les jetait purement et simplement à l'eau, ce qui indique clairement qu'une fusée qui partait procurait la pluie, si elle ne partait pas, il fallait contrebalancer l'échec par un rite ayant le même sens, c'est-à-dire en jetant le propriétaire à l'eau.

*
* *

Comme nous l'avons montré dans divers articles, les fusées étaient comparables à des ophidiens, ce que prouve nettement le rite accompli à Si Khai qui rapprochait les fusées de la pirogue de courses. En les précipitant à l'intérieur des terres, on agissait sur la migration des ophidiens qui quittaient le fleuve à la fin du changement saisonnier (8e - 9e mois) pour gagner les point d'eau intérieurs. Cette migration des nāga régissait le niveau pluviométrique. D'autre part les fusées étaient des phallus embrasés dont la semence attirait l'élément féminin correspondant : l'eau. D'abord phallus embrasés, les fusées soumettaient sexuellement les dangereuses *Phi* femelles pour ne plus consumer à la limite que

---

[274] Onomatopée, mais cette expression désigne aussi le tronc d'un arbre coupé obliquement de sorte qu'il ressemble au pénis.

[275] Onomaropée employée dans le jeu de colin-maillard pour signaler à celui qui a les yeux bandés qu'il peut commencer à chercher.

d'anonymes pestilences comme à Ḷouang P'răbang ou à Vieng Čăn dans le voisinage du T'at.

### *Le sacrifice du buffle au Ho Ñia*

Cette cérémonie avait lieu en 1942, quand l'étudia P. Lévy, en juin au 7e mois[276]. En 1951-56, elle avait été reportée le septième jour de la lune croissante du 8e mois. Le matin de ce jour vers 7 h. Sao Phouy renouvelait dans le petit autel de la cour de sa demeure, à Si Khai, les offrandes de la coupe permanente qui reposait dans cet édicule érigé au-dessus d'une grosse pierre provenant du terrain du temple vietnamien où avait lieu le sacrifice. Cette pierre établissait vraisemblablement une participation entre l'autel personnel de la médium et celui du *Ho Ñia*. Sous le reposoir, Sao Phouy plaçait une « coupe d'honoraires » (*khăn k'ai*)[277], contenant des cornets en feuille de bananier, des anciennes pièces de monnaie, des morceaux de cire. Elle levait cette coupe à hauteur de son front et conviait le seigneur du grenier à festoyer et se divertir à l'occasion du *liàng* (offrande de mets) fait en son honneur. Elle ôtait le contenu de la coupe qu'elle plaçait dans un panier avec le *khăn* et sa « coupe d'invitation ». Suivie de son mari qui faisait office de *čăm* et des préparatrices *nang têng*, elle gagnait Vieng Čăn, l'avenue du Bosc où s'élevait à l'ancien emplacement du *Ho Ñia*, le temple vietnamien qui abritait, dans un « miếu » [autel], la grosse pierre ovoïdale symbolisant le « grain de riz primordial[278] ». Les *nang têng* disposaient, sur la table

---

[276] Cf. Lévy, Paul 1943 : « Le sacrifice du buffle et la prédiction du temps à Vientiane », *Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme*, tome IV.repris dans *Présence du Royaume Lao*, *France-Asie* 118.119.120, Saigon 1956, pp. 846-858.

[277] Cette coupe servait seulement à demander une faveur aux génies ou à s'excuser d'une faute mais non à provoquer la transe. Cf. *La course de pirogues*... p. 119

[278] N.d.E. : Un mythe de création commun aux Lao et aux Tăi Noirs raconte qu'au temps où le ciel et la terre étaient encore proches l'un de

d'offrandes, des ananas, des noix de coco pelées qu'encadraient deux gros cierges rouges fixés aux extrémités. En face, elles étalaient une natte, un oreiller, couche des génies et dressaient, à l'entrée du *đinh*, un mât à alcool semblable en tout point à celui qui ornait le pavillon temporaire lors des danses chez Sao Phouy.

La médium accueillie dès son arrivée par le chef de canton et un représentant du bureau du *mưang*, déposait, dans le « miếu » du grain de riz, des *s'ouei*, des cierges et une bouteille d'alcool, en demandant à *Čǎo Ho Ñia* d'accorder la pluie, le riz et l'eau en abondance. Elle disposait les mêmes offrandes dans le « miếu » de *Čǎo Ong Kêo* – le seigneur vietnamien, ami de *Čǎo Ho Ñia* – en formulant le même vœu. Elle s'asseyait ensuite sur la natte et recomposait sa « coupe d'honoraires » sur laquelle elle fixait un cierge allumé et levant ce *khăn k'ai* en direction de l'autel, elle annonçait au *Čǎo Ho Ñia* que le moment du *liàng* était arrivé. Si quelque erreur entachait les rites, il ne fallait pas que les illustres seigneurs se mettent en colère. Elle reposait la coupe sur laquelle elle versait de l'eau pour provoquer la pluie par magie sympathique. Le *čǎm* levait à son tour cette même coupe en mentionnant que les dignitaires, les notables se joignaient aux habitants et au personnel sacré pour célébrer le *liàng*. En conséquence, il demandait que le *mưang* ne soit pas « brisé en mille morceaux » (têk s'alek khat) et que les rizières soient fertiles.

Pendant ce temps, Sao Phouy faisant tourner sa coupe d'invitation, entrait en transe et revêtait le costume d'apparat de *Čǎo Ho Ñia*. Les *nang têng* alignaient, devant le génie incarné, sept plateaux de mets sucrés sur chacun desquels un cierge était allumé. Le *čǎm* plaçait un des plateaux dans le « miếu » du grain de riz tandis qu'une préparatrice plaçait un

---

l'autre, les grains de riz étaient gros comme des courges et rentraient tout seul à la maison. Tout cessa quand le lien entre le ciel et la terre fut coupé. Voir *supra* p. 281

second plateau dans le « miếu » du seigneur vietnamien en demandant que la pluie tombe et que le village, le *mưang* soient exempts de disette. Deux récipients en feuille de bananier (čok) contenant des *s'ouei* et du riz étaient placés par une préparatrice au pied du mât à alcool.

Vers midi, Sao Phouy qui dansait autour du mât à alcool prenait dans une coupe tendue par un fidèle deux *s'ouei* qu'elle donnait au chef du district. Celui-ci prélevait deux autres *s'ouei* dans le *čŏk* posé auprès du mât à alcool et il allait déposer ces deux derniers *s'ouei* arrosés d'alcool auprès du sagoutier au Sud, auquel on allait attacher le buffle, établissant ainsi une participation entre le mât à alcool – reproduction en miniature de l'arbre sacrificiel – et le sagoutier. Quand le buffle était solidement garrotté, il introduisait les premiers *s'ouei* entre le garrot et l'arbre. Le buffle était tué, sans aucun rite, par un boucher professionnel, avec une hache. Les serviteurs de l'autel disposaient alors devant le hall du *đinh* sur un lit de feuillage, les chairs de la victime qu'encadraient les quatre pattes alignées, deux par deux, les sabots tournés vers l'extérieur. La peau du buffle était étalée un peu plus au Sud. La position des pattes et de la chair différait donc complètement de celle que dessina P. Lévy en 1942 et sans ce dessin, on aurait pu supposer que ce sacrifice du buffle revêtait une influence *p'ouan* indéniable, hypothèse d'autant plus légitime que sous Souriñavongsa au XVIIe siècle, à la suite d'une guerre entre Vieng Čan et S'ieng Khouang, cinq cent familles *p'ouan* furent déportées à la capitale.

La tête du buffle était déposée au pied du « miếu » contenant le « grain de riz », le muffle en direction du « miếu », la queue posée sur le front de telle sorte que l'extrémité touchait le sol. Le « miếu » faisait donc fonction de mât sacrificiel – tout comme le mât de la victoire lors du sacrifice du buffle au T'at Ḷouang – et comme l'a fort justement noté P. Levy, c'était un véritable schéma du buffle que l'on reconstituait le

long du poteau sacrificiel. Entre les deux cornes, le chef de district – ou un notable ou le *čằm* – plaçait deux *s'ouei*, un cierge allumé et de l'alcool sur ces offrandes en disant :

> « Cette fois-ci la tête est posée, la queue est offerte. Nous demandons l'eau du ciel, le riz en abondance. Que nous ne connaissions pas la famine ! »

Sao Phouy après avoir dansé autour du mât à alcool sautait, ce qui indiquait le départ du génie, se déhabillait et revêtait immédiatement le costume de *Čằo Nong Săgnai*, parent – mais on ignore le degré de parenté – de *Čằo Ho Ñia*. Il répondait aux participants qui lui demandaient de résoudre leurs problèmes ou plus exactement de leur révêler l'issue faste ou néfaste de telle situation. Ensuite la médium incarnait *Čằo Ho Ñia* et les préparatrices disposaient devant elle sept plateaux de mets préparés avec la chair et le sang du buffle. Le *čằm* levant la coupe d'honoraires l'invitait à manger. Elle humait les mets pendant que le *čằm* déposait deux plateaux dans le « miếu » du grain de riz et du seigneur vietnamien en disant :

> « Que la pluie tombe abondamment ! Le riz des raï est mort-né, le riz des rizières périt desséché. Que la pluie tombe ! »

Il plaçait un *čok* de viande crue, orné de *s'ouei* au pied de l'arbre sacrificiel qu'il aspergeait d'alcool en répétant ce vœu. Il renforçait ainsi la participation entre le « miếu » et l'arbre sacrificiel juste avant qu'on ne souligne celle existant entre le mât à alcool et le poteau sacrificiel esquissée avant le sacrifice. Car toute la cérémonie maintenant allait se dérouler autour de ce mât. Sao Phouy, après avoir incarné le seigneur vietnamien et reçu des offrandes de la communauté du quartier qui lui adressait la parole en vietnamien, incarnait *Čằo Ṇong Săñai*. Elle dansait, sabres en mains, autour du grain de riz que les assistants avaient placé sur une table près du mât à alcool. Elle trempait la pointe d'un de ses sabres dans la « jarre de pluie » puis celle de l'autre dans la « jarre du Mêkhong » et le *čằm* et les vieux *ačan* portaient des

pronostics comme lors des danses à Si Khai. La médium incarnait ensuite *Čǎo Ho Ñia* et recevait un plateau de *basi*. La médium dansait autour du mât à alcool, disposait des fleurs sur le grain de riz, des *s'ouei* et fixait dessus un cierge allumé. Elle plongeait la pointe d'un des sabres dans la « jarre du *mưang* » que le *čǎm* avait débouchée et qui contenait de l'alcool.

Les pronostics portaient sur la prospérité du *mưang* tout entier. Elle dansait autour du mât puis déposant les sabres elle arrosait la pierre avec une cafetière d'eau. A ce moment, un assistant versait une touque d'eau sur la pierre. Les fidèles se précipitaient alors sur le « grain de riz » et le retournaient pour examiner les points demeurés secs, car le dessous de la pierre représentait le « plan cadastral » du *mưang*. Le *čǎm*, saisissant la coupe d'honoraires, la levait en direction de la médium en disant que la cérémonie était terminée et il invitait le *Ña P'ó* à regagner le Ho et à quitter sa monture, ce qui révélait l'initiative dont le *čǎm* jouissait. La médium se prosternait trois fois, levait sa coupe d'invitation en disant : « Eh *Ña P'ó* ! L'offrande de mets est terminée, que la pluie tombe, que les habitants, dès le chant du coq, aillent travailler à la rizière et aient de la chance ! » Elle reposait la coupe, sautait et se déshabillait.

Ce sacrifice du buffle clôturait, *après le repiquage*, toute une période marquée par des rites propitiatoires ou oraculaires commencés dès le sixième mois par le sacrifice triennal du buffle au T'at Ḷouang qui désacralisait l'aire primordiale. Le sacrifice au *Ho Ñia* constituait donc l'ultime cérémonie permettant d'agir sur le régime des pluies tout en le prévoyant. Mais comme l'a justement souligné P. Levy, il n'avait pas seulement valeur propitiatoire et oraculaire : « il possède une autre efficience : celle de l'acte franchement mémoriel » qui restituait le temps mythique où, selon la légende lao et la cosmogonie tăi noir, les grains de riz poussaient tout seuls, rentrant d'eux-mêmes au grenier, temps

où le ciel et la terre communiquaient, dont la pierre de riz était le témoin durable. D'où la complexité des rites dont cette pierre était l'objet en vue de réactualiser les temps mythiques et d'obtenir une récolte magnifique.

***La course de pirogues***

Le 15e jour de la lune croissante du onzième mois, deux embarcations, l'une représentant le *mưang*, la ville, l'autre le *khouêng*, c'est-à-dire toute la province, montées par des rameurs habillés de livrées calquées sur celles des rameurs royaux de Ḷouang P'răbang, des musiciens, d'un notable représentant l'administration de la cité et du *čăm* de l'autel du génie ophidien *Souk'ăntănāga*, gagnaient le banc de sable. Le *čăm* portant une coupe d'offrandes remise par le notable se dirigeait vers l'emplacement occupé jadis par l'autel de *Souk'ăntănāga* – Ho provisoire qu'il fallait reconstruire chaque année, dès le début de la saison sèche – l'ophidien qui selon le Ramayana lao aurait indiqué, au roi *Tatalata* venu du Cambodge, le lieu où devait être construite Vieng Čan. Selon le texte hagiographique de l'*Ourăngk'ăt'at* ce génie était lié en outre au premier roi de Vieng Čan, *Boŭri* l'obèse, car c'était lui qui servait d'intermédiaire entre *Boŭri* et *Souvănnănāga*, le roi de tous les nāga.

Sur un piquet qui marquait le lieu où se dressait jadis l'autel, le *čăm* fixait un cierge allumé, lisait l'invocation à tous les nāga et divinités protectrices non seulement de la capitale mais de tout le territoire du Nord au Sud. Le banc de sable jouait, en ce jour, le même rôle que le *P'ou Si* à Ḷouang P'răbang. Il servait de lieu de réunion à tous les ophidiens. L'invocation du *čăm* réactualisait en outre la réunion de toutes les divinités protectrices du territoire – relevant de la

tradition écrite[279] – qui avait précédé la fondation de la capitale de Čăo *Boŭričan*.
Au retour, le *čăm* déposait des *s'ouei* sur la berge du fleuve au *Ho Kang* et là où s'élevaient jadis les autels. La pirogue à bord de laquelle il avait pris place gagnait le confluent du fleuve et de la *Nằm P'asak* où se dressaient deux petits autels en ruine, l'un consacré à *Simangk'ălă* (Sri Mangala) et l'autre, à *Čăo P'ó Piak*, génies qui n'avaient plus de médium en 1951-56. A partir de ce point, la pirogue démarrait avec une vitesse foudroyante, ouvrant ainsi la voie à tous les nāga que la course de pirogue du lendemain faisait passer de l'intérieur des terres dans le fleuve, asséchant ainsi les rizières[280].
Malgré le démembrement de la structure religieuse et du rituel dû aux guerres qu'elle soutint contre les Birmans au XVIe siècle, puis contre les Siamois au XVIIIe siècle avant d'être rayée de la carte par ces derniers au début du XIXe siècle, Vieng Čan avait conservé avec le *T'at Ḷouang* et le *Ho Ñia* les éléments essentiels qui lui permettaient de roborer annuellement le *mưang*, de réinstaurer la hiérarchie administrative et religieuse qu'imposait le *dharma*, de désacraliser l'aire principale, de provoquer les premières ondées avant le début des travaux agraires et de réactualiser après le repiquage le temps mythique où le ciel et la terre communiquaient. Les vestiges du culte de *Souk'ăntănāga* lié à la tradition écrite permettaient d'autre part de réactualiser la phase préliminaire de la fondation de la capitale tandis que la course des pirogues réglait à la fin de la saison des pluies tout le système hydraulique qui régissait rituellement l'économie du temps.

## Le royaume de Čămpasăk

---

[279] Cf. le texte détaillé de l'invocation dans *La Course de Pirogue au Laos…* p. 26 -36.
[280] Sur cette théorie, cf. *La Course de Pirogues au Laos…*

En 1481-1482 *Čǎo Là Sên Tǎi* était intronisé roi du *Làn S'àng* et *Čǎo Vis'oún* vice-roi. Le souverain à son décès ne laissait qu'un fils âgé de neuf ans, *T'ao Soump'ou*, que l'ambitieux vice-roi, devenu régent, força à abdiquer cinq ans plus tard, avant vraisemblablement de le mettre à mort en 1502-1503, ce que suggère le *Ming Shi*, histoire des Ming (cf. Hoshino op. cit. p. 205 sq.). Sa mère emporta ses cendres dans deux urnes d'or qu'elle déposa à *Vieng Čan* (Văt Sop) et dans le voisinage (Pak Souai). Puis elle rejoignit un groupe de dissidents du Sud-Laos dans le *Mưang Kabong* – qu'Hoshino (op. cit., p. 97) localise dans la région de *Nakhon Phănom* ou aux environs de *Čămpasăk*. Le Sud était en état de rébellion, ce qu'indiquent les annales vietnamiennes (Hoshino, op. cit. p. 210) et en 1517 les troupes. de *Mưang Kabong* n'hésitèrent pas à attaquer *P'ăvisounarat*. La mère de *Soump'ou*, la *Maha Devī*, ne revint jamais à *Ḷouang P'răbang*. Quant au frère de celle-ci, il fut tué par une « armée étrangère, il repose dans le monastère de l'actuel village de *Sa Ngō* » (Hoshino, p. 211).

Or, en 1688, le roi de *Vieng Čan* décéda laissant un enfant de trois ans, *Čǎo Ong Lo*, et une épouse enceinte de plusieurs mois. Les dignitaires assurèrent la fuite de *Ong Lo* jusqu'en Annam, quant à la reine, repoussant les avances de l'usurpateur, elle se réfugia auprès du chef des bonzes, *P'ră K'rou P'onsamek*, qui la fit conduire, comme par hasard, à *Sa Ngō Ho K'ăm* où elle accoucha d'un fils, *Čǎo Nokasăt*[281] que le saint religieux devait par la suite introniser en 1731 comme

[281] Il est fort curieux que le futur roi de Čămpasăk soit né en une région qui, avant la scission du Làn S'àng, était déjà autonomiste. Sur toute cette période qui suit le décès du roi de Wieng Čan, cf. « L'histoire de Čămpasăk » *in Journal Asiatique* 1961, p. 534 sq.

roi de Čămpasăk sous le nom de *Čăo S'oi Sisămoŭt P'oŭtt'angkhoun*. Ce jeune monarque recueillait à la fois un héritage splendide et funeste, du moins pour ses descendants.

Si nous nous basons sur les textes du Nord, le royaume du Sud n'apparait qu'au XIVe siècle, lors de la conquête du *Làn S'àng* par *F'à Ngoùm*, qui vainquit le *P'ăña Čămpathirat* et lui nomma un successeur, suzerain de sept mưang, dont celui de *Čămpanăk'on* qui est le nom même donné à Čămpasăk selon une version des annales du Sud. Or, si Čămpanăk'on était Čămpasăk, qu'était le *mưang* du P'ăña Čămpathirat ? Ce nom, d'après Hoshino, suggérerait « l'existence de populations en relation avec le Čămpa et le Làn S'àng en formation », ce qui ne nous avance guère.

Se basant sur une inscription trouvée dans le voisinage de *Văt P'ou* – première capitale du royaume de *Čămpasăk* selon les annales du Sud et la tradition orale – Cœdès suppose qu'au Ve siècle de notre ère, un roi du nom de *Devānika* d'origine vraisemblablement chame « attiré d'un pays lointain et installé dans la puissance royale suprême par la divinité du *Lingaparvata* honoré depuis l'antiquité » aurait consacré un bassin sacré autour de la sainte montagne. Dès lors on peut supposer qu'au Ve siècle, la région de Basăk était sous la dépendance d'une dynastie régnant au Champa. Dans la seconde moitié du Ve siècle, les rois *kambudja* nommés *Çrutavarman* et *Çresthàvarman* entreprirent d'étendre leur pouvoir sur la région située au nord des Danrek. « L'installation sur le *Lingaparvata*, la montagne de *Văt P'ou* du culte *Bhadreçvara*… marque vraisemblablement leur victoire sur les Chams et l'occupation de Basăk-Čămpasăk »[282].

---

[282] « Nouvelles données sur les origines du royaume khmer » *BEFEO* XLVIII, 1, 1954, pp. 209-220.

Pour Hoshino, qui se base non pas sur la traduction erronée de Ma Duanlin par Hervey de Saint-Denis[283] mais sur le texte de l'*Histoire des Sui*, l'identification de la montagne consacrée à *Bhadreçvara* et de *Văt P'ou* serait pour le moins douteuse car, selon ce texte, il faut lire :

> « Près de la capitale est un mausolée, *jia bo p'o* (ou *kia po p'o*) qui a la forme d'une butte. Sur son sommet se trouve un temple toujours gardé par cinq mille soldats. A l'Est de la ville, il y a un (temple) pour le dieu *P'o-to-li*. Pendant la fête on utilise la chair humaine… Ce temple est gardé par mille soldats ».

En fait, s'il est impossible qu'un temple ait été gardé par cinq mille soldats au sommet du Lingaparvata – le *P'ou Kǎo* en lao – les vestiges d'un vaste temple figurent sur le sommet du *P'ou Ḷouang*. Quant au temple consacré à *P'o-to-li* (*Bhadreçvara*) qui se trouvait à l'Est, c'est-à-dire sur la rive même du fleuve, il est tombé tout simplement à l'eau et, en saison sèche, les pêcheurs de Văt Ḷouang Kǎo peuvent avancer jusqu'à trois cent mètres de la rive, l'eau leur arrivant à mi-corps. Ils ont trouvé de maintes fois de splendides torses en grès bleu.

Malheureusement, l'archéologie de Văt P'ou reste à faire. Si la montagne de Văt P'ou condensant en elle toute la puissance active du terroir faisait déjà l'objet d'un culte chtonien vénéré depuis la plus haute antiquité, on comprend que les rois *kambudja* qui désiraient s'affranchir de leur suzerain founanais, aient tenu, après leur victoire sur les Chams, à choisir le *Lingaparvata* comme lieu saint qu'ils opposèrent à l'éminence du Fou Nan, longtemps identifiée comme le *Ba Phnom* sur laquelle le dieu *Maheçvara* descendait sans cesse et où on procédait à des sacrifices humains. L'importance de ce lieu saint était telle qu'au VIIe

---

[283] NdE. : Ma Duanlin 1332: *Wenxian tongkao* (Etude compréhensive de la civilisation). La partie intitulée *Ethnographie des Peuples Etrangers* a été traduite sous ce titre par d'Hervey de Saint-Denis 1883, Genève.

siècle, après la conquête de la majeure partie du Fou Nan et les déplacements de la capitale, une inscription de Sambor Prei Kuk est entièrement consacrée à la description du Lingaparvata. Le corpus des inscriptions déchiffrées par Cœdès nous permet de suivre l'évolution du sanctuaire sous *Jayavarṃan* I, *Jayavarṃan* II … *Souriyavarman* I, *Jayavarṃan* VI. Quand *Souriyavarman* II, le constructeur d'Angkor, monta sur le trône, il envoya son Gourou offrir des objets précieux à tous les lieux saints en commençant par le sanctuaire de *Bhadreçvara*. Outre les biens fonciers, terres acquises par dons ou par achat, îles dont les habitants devaient fournir, à l'occasion des fêtes, les huit sortes de fleurs correspondant aux huit formes de *Çiva*, le temple possédait des danseurs, des chanteurs, des bouffons et des musiciens, des esclaves hommes et femmes, des animaux : vaches sacrées, éléphants.

Chacune des grandes divinités détenait son trésor personnel (bagues, bijoux en or, vaisselle en argent) et recevait pour les oblations quotidiennes ou spéciales – fête du nouvel an, entrée dans la saison pluvieuse, milieu et sortie de cette saison – une quantité de riz déterminée qui nous permet de préciser l'importance qu'occupaient ces divinités dans la hiérarchie céleste. Ainsi la *Çākti* de *Bhadreçvara* était-elle particulièrement vénérée et présidait-elle tous les rites qui couvraient la saison des pluies. A côté de cette divinité, il convient de réserver une place spéciale à celle que Coedès appelle la « défunte reine » et que CL. Jacques nomme « la vénérable dame au-delà du fleuve » dont on recevait à l'occasion de la fête annuelle « la statue que l'on déposait dans la cellule de *Bhaveçvrāçrama* ».

Les fêtes annuelles, les cérémonies d'anniversaire comportaient en effet des déplacements de statues qu'on portait en procession sur un pavois et qui allaient en quelque sorte se rendre visite. C'est précisément l'une de ces

cérémonies qu'évoque l'ultime inscription qui fait allusion à la divinité du Lingaparvata, celle du *Práḥ Khằn* d'Angkor, gravée sous le règne du grand roi *Jayavarṃan* VII qui se rattachait par sa mère à *Çresthàvarman*, fondateur de *Çresthapura* : « Chaque année au mois de *Phālguna*, les dieux suivants doivent être amenés ici (à *Práḥ Khằn* qui abritait la statue du père du monarque) … *Çrijayarājacūdamaṇi* (la mère du roi…), le Sugata *Çri Vimāya* (c'est-à-dire le Bouddha Vimāya de *P'i Mai*) Bhadreçvara… »

Dans cette cité fondée sur le lieu même où il avait défait les Chams, dans ce panthéon qui rassemblait annuellement les statues – ou plus exactement les doubles – de ses parents déifiés ainsi que celles des divinités les plus vénérées d'un territoire qui exerçait sa suzeraineté jusqu'en Annam, au Champa, à Java et en Birmanie, *Jayavarṃan VII*, fidèle bouddhiste, en accordant une place privilégiée à la vieille divinité du *Lingaparvata*, non seulement attestait la filiation qui le rattachait aux premiers *Kambudja* dont il était l'héritier, mais il reconstituait et roborait, à l'aide d'une appartenance du premier lieu saint, le royaume tout entier.

Ceci nous permet de comprendre l'importance que les annalistes lao accordent à *Văt P'ou* dont ils attribuent la fondation à un roi indien ou cham, le *P'ăña Kămmăt'a* dont la statue qui le représentait, coiffé d'une couronne, la poitrine chargée de colliers d'or, était placée devant le palais. A sa mort, le trône resta vacant et le palais désert. Çà et là, dispersés sur la rive du Mêkhong, il ne resta plus que quelques misérables témoins de l'antique splendeur.

C'est près de ce lieu que les annales placent, avant 1638,

l'existence d'une nouvelle cité. Le roi qui y résidait régnait sur des sujets khmers, indiens, cham, lao, ainsi que sur des

aborigènes môn-khmers, les *S'oùei*[284]. Ce monarque entretint durant tout son règne des relations amicales avec le roi du Cambodge. Son fils intronisé sous le nom de *P'răsoŭt'atsăras'a* leva même une armée pour prêter main forte au roi khmer attaqué par les Siamois. Quand il décéda en 1627, le trône resta vacant. Le peuple élut à l'unanimité un homme « de bonne souche, juste et sincère avec les religieux ». Quand il mourut, il ne laissa qu'une fille nommée *Nang P'ăo*. En attendant qu'elle fût en âge de régner, les ministres de son père gouvernèrent le royaume. C'est à ce moment q u'un évènement qui devait constituer pour la psyché collective un véritable traumatisme se produisit :

> « En l'an 1638 *Čăo Pang-K'ăm*, prince du village de *Ṇong Boualamp'ou* alla avec une suite imposante d'éléphants … capturer des éléphants sauvages dans la forêt … Il parvint à la capitale de Čămpasăk où il se reposa plusieurs jours. Voyant que *Nang P'ăo* n'était pas mariée, il lui fit la cour… puis retourna à *Ṇong Boualamp'ou*. Par la suite *Nang P'ăo* s'aperçut qu'elle était enceinte. Elle eut une grossesse pénible. Le moment de la délivrance venu elle endura de *vives souffrances physiques et morales*… alors elle formula cette :
> « Si une jeune fille se laisse faire la cour et a des rapports avec un garçon de sorte qu'elle devienne mère ainsi, qu'elle donne en offrande un buffle aux génies protecteurs ! Quant au jeune homme, qu'il donne de l'argent ! Sinon, que le riz des raï périsse lors de la formation des épis ! Que le riz des rizières se dessèche et meure ! »

Après avoir donné naissance à une fille qu'elle nomma Nang P'êng, Nang P'ăo ordonna aux dignitaires de rédiger un édit estampillé d'un cachet indélébile et il fut notifié aux aborigènes *S'oùei* (*Kui*) de faire observer ces prescriptions sur les frontières du territoire.[285]Nang P'ăo vieillie dirigeait

---

[284] NdE : Ethnie môn-khmère à cheval sur la Thaïlande, le Laos et le Cambodge, plus connue des linguistes sous le nom de *Kui*, leur autonyme.
[285] « L'histoire de Čămpasăk », *Journal Asiatique*, 1961, p. 524.

encore le royaume quand le décès du roi de Vieng Čăn obligea son épouse à se réfugier à *Sa Ngō Ho K'ăm* et le chef des bonzes que l'usurpateur soupçonnait, à quitter la capitale. Le religieux, accompagné de deux mille fidèles alla jusqu'au Cambodge, puis revint au Laos où il s'arrêta à *Dong Dêng* en face de la capitale de *Čămpasăk*. « Nang P'êng qui nourrissait à l'égard du P'ră K'rou une grande dévotion invita le chef des bonzes à s'installer auprès d'elle et de sa mère pour le triomphe de la religion et elle lui confia le pouvoir ». Le chef des bonzes enjoignit aussitôt à seize disciples vêtus de blanc d'aller au Nord et au Sud d'un arroyo en quête de présages. Quand ses disciples lui eurent rapporté leurs rêves, il déclara que les premières années du règne seraient prospères, que la période intercalaire serait passable, mais que finalement il surgirait une multitude d'événements malheureux qui affecteraient le peuple et le clergé. Dès 1709, le P'ră K'rou ne pouvant réprimer les troubles qui perturbaient le royaume songea à *Čăo Nokasăt* et à sa mère. Il envoya des hommes de confiance les prier de venir et il sacra immédiatement le jeune prince. Quand le *P'ră K'rou* décéda, *S'ôi Sisămoŭt* – nom de règne de *Nokasăt* – fit ériger sur le lieu de l'incinération, un grand čedi, le *T'atou F'oun* et une pagode, le *Văt T'atou F'oun*, qui marquait la limite Sud de la ville de Basăk.

L'œuvre de S'oi Sisămoŭt, si on se réfère aux annales, fut immense aussi bien dans le domaine administratif que diplomatique, économique que religieux. Or, quarante ans seulement après la mort du grand roi, l'irruption du monde extérieur perturbant le système qu'il avait instauré fit des princes de *Čămpasăk* de simples vassaux, gérant un mưang menacé. Aussi, quand la brèche ne fut plus colmatée, archétype régnant sur un monde clos, le souvenir de *S'ôi Sisămoŭt* n'entretint plus chez ses descendants qu'un regret stérile du passé. Intronisé en 1731, *S'ôi Sisămoŭt* décéda en 1737 et dès 1777, son fils, *P'răp'out't'ičăo*, devint vassal du Siam.

L'indépendance du royaume de *Čămpasăk* n'avait duré que soixante quatre ans ! Le successeur de *P'răp'out't'ičǎo* tenta habilement de faire oublier qu'il était un usurpateur. Dans le cadre de la suzeraineté siamoise, il put, par une politique habile, basée sur la création de nouveaux *mưang*, retarder le démembrement du royaume. Mais en transférant la capitale dans un site étranger, à quarante kilomètres au Nord en face de la future ville de Paksé, de façon à rompre avec la tradition de ses prédécesseurs, il s'attaqua à la structure même de la chefferie qu'avait restaurée le protégé du *P'ră K'rou*. Ce n'est qu'en 1874 que *Čǎo K'ăm Soŭk*, descendant de *Sói Sisămoŭt* désireux de renouer avec la tradition, transféra le siège du *mưang* à *Basăk*, à mi-chemin entre le village de *P'ăpin* – où, pour des raisons géomantiques, se dressent les autels des génies de la principauté – et celui de *Văt T'at* où est érigé le *t'ăt* du *P'ră K'rou*. En 1884, lors du passage de Doudard de Lagrée, *Čǎo K'ăm Sŏuk* n'avait pas caché ses sentiments à l'égard du Siam, dont il supportait le joug avec impatience. « Il parlait avec orgueil de l'ancienne indépendance. Il avait même demandé la protection française et l'exemption du tribut annuel ». Or le traité franco-siamois de 1893 devait le laisser non seulement aux mains du Siam mais entraîner de plus le démembrement de son territoire, tous les mưang vassaux qui étaient situés sur la rive gauche relevaient désormais de ces Français qu'il avait appelés en libérateurs ! « Fantôme de roi », il déclina peu à peu et s'éteignit en 1900. Les Siamois tenant à l'écart son fils *Čǎo Ras'ădanăi*, chargèrent le vice-roi d'assurer l'administration du *mưang*. Par la Convention franco-siamoise du 13 février 1904, la France obtint la province de *Basăk*. Ce n'est qu'en 1905 que *Čǎo Ras'ădanăi* fut nommé gouverneur de *Basăk*, simple délégation du commissariat de *Bàn Mưang* dont la charge avait été confiée à un administrateur de 3e classe. Ces circonstances ne pouvaient qu'engendrer chez le prince un sentiment de frustration d'autant plus intense que le roi de *Ḷouang P'răbang* avait conservé, lui, grâce à Pavie, tous ses

privilèges. En 1934, il fut brusquement mis par l'administration française, à la retraite. Le 11 mars 1941, la rive droite du Mêkhong étant retombée sous l'occupation siamoise, *Ras'ădānai* fut nommé gouverneur par le nouvel occupant. Or son fils, *Čǎo Boŭn Oŭm* à la tête de commandos franco-lao lutta contre les Thaïlandais. Quant en mars 1942 la France et la Thaïlande adoptèrent un compromis qui laissait *Basăk* aux mains des Siamois, l'administration française, craignant que le prince *Boŭn Oŭm* ne s'opposât à la rétrocession, songea à l'exiler à *Sam Nưa* ! Lors du coup de force japonais en 1945, *Čǎo Boŭn Oŭm* prit le maquis et lutta contre l'occupant. Son père en mourant lui laissa le soin de rétablir la chefferie de *Čămpasăk* mais, la guerre terminée, le prince atteint de tuberculose dut être évacué sur la France. Le commissaire de la République au Laos, avant son départ, alors que couché sur une civière il attendait l'avion, lui fit signer l'acte par lequel il renonçait à faire valoir ses droits sur le *Čămpasăk*. Quand, en 1948, le prince revint au Laos et ratifia les termes du protocole secret, il déclara qu'« une fois de plus le destin avait été contraire à la maison de *Čămpasăk* ».

## La cosmogonie

Arrachée en 1791 à son site originel et contrainte de vivre dans un milieu qui, historiquement et religieusement, n'était l'objet d'aucune qualification, la société dut élaborer de nouveaux cadres pour situer les nouvelles relations. D'où la création d'un espace économique lié au centre de Paksé et d'un temps dont les phénomènes dérivent des phénomènes sociaux contemporains, mais pour la conscience historique et religieuse bloquée sur l'image de l'âge d'or et des anciens lieux saints, seule la couche la plus profonde du temps, celle d'un passé définitivement arrêté, demeura l'objet d'un intérêt exclusif. Or ce temps, celui du *P'ăña Kămmăt'a*, fondateur

de *Văt P'ou*, celui de *S'oi Sisămoŭt*, fondateur de la chefferie de *Čămpasăk*, ne serait-il point originellement vicié ?

Selon la légende , le *P'ăña Kămmăt'a* épousa une princesse de *Vieng Čan* que son père aurait jetée au Mêkhong, à bord d'un radeau pour on ne sait quelle faute. Or dans un article consacré au « substrat sociologique du cycle de Nang Oua » nous avons montré que ce châtiment était en fait réservé aux princesses adultères et à celles qui avaient « fauté » avec des aborigènes. Or ne serait-ce pas le cas de l'épouse de *P'ăña Kămmăt'a* dont la fille, *Nang Sita* est devenue à *Thă Mô* – sanctuaire khmer – une ogresse qui protège le temple jadis consacré à *Durgā* ?

Si nous prenons maintenant la fin du règne du *P'ră K'rou Ponsamek*, nous découvrons que le pays était en plein désordre et que vainement ce saint homme tenta de faire régner la loi. Mais cette situation ne remontait-elle pas à la faute commise par la reine *Nang P'ăo*, enceinte des œuvres d'un chasseur d'éléphants qualifié de prince par les annalistes, mais tous les chasseurs d'éléphants du Sud appartiennent à l'ethnie *S'ouei* (*Kui*) et le rôle dévolu à ces aborigènes dans les termes de l'édit semble pour le moins étrange, d'autant plus que ce fait historique rappelle l'odyssée d'une autre princesse du Sud, *Nang Malong* qui eut, selon les versions, de son amant lao, le fils du roi de *Čămpasăk* ou d'un aborigène, une fille dénommée précisément *Nang P'êng*. Or un des premiers actes de *S'oi Sisămoŭ*t fut de recueillir la reine repentante dans son palais et de maintenir la tradition qu'elle avait instituée. Ce faisant, il lia son règne et les générations futures à une faute d'autant plus indéracinable qu'elle se présente sur le plan de l'histoire comme la projection de la faute mythique qui est à l'origine de l'instauration du monde en général et du *mưang* de Čămpasăk en particulier.

Selon la tradition du Sud les grands génies de *Basăk*, centre de l'ancien royaume lao de *Čămpasăk*, vivaient avant l'apparition des hommes dans le royaume des Thên avec *P'ăña Vetsouvan* (Vessavana), le roi des yakṣa et des plus hautes divinités. Un jour la fille du roi des *Thên* s'enfuit dans le monde d'en bas avec son amant, simple serviteur du palais, dont elle attendait un enfant. Le roi des dieux chargea un de ses sujets de s'élancer à la poursuite des coupables. Ce dernier descendit du ciel en compagnie d'un domestique qui portait les provisions de route dont deux énormes gourdes contenant les réserves d'eau. L'émissaire du roi des *Thên* rejoignit les fugitifs et les força à regagner le royaume céleste. Sur le chemin du retour, le domestique se débarrassa des courges vides. En tombant les calebasses se fracassèrent et il en sortit des êtres humains qui s'unirent, procréèrent. Les hommes se multipliant, des querelles éclatèrent bientôt entre eux, des guerres, des épidémies s'ensuivirent. *P'ăña Vetsouvan* pour mettre fin à cette situation décida alors d'envoyer sur terre un certain nombre de Thên. Ces Thên répartirent les êtres humains et créèrent cent un royaumes – au nombre desquels était Čămpasăk – dont ils confièrent la direction aux familles les plus capables et les plus vertueuses. Leur tâche terminée, les Thên désirèrent retourner dans le monde d'en haut mais *P'ăña Vetsouvan* s'y opposa :

> « Vous resterez dans le monde d'en bas pour protéger les royaumes que vous avez fondés et pour surveiller la conduite des monarques que vous avez nommés, leur déclara-t-il. Une fois par an, au début de l'année nouvelle, quelques-uns d'entre vous remonteront au ciel pour rendre compte du mandat que je vous ai confié. »

Cette cosmogonie comme celle du Nord fait naître les êtres humains au sein de cucurbitacées, mais différences essentielles, l'apparition de ces êtres ne prend pas place dans un programme conçu et réalisé par les Thên, d'autre part les courges ne sont pas percées ni ouvertes avec soin. La création

étant un fait accidentel, les êtres humains ne sont pas répartis en familles patronymiques, ils choient au monde. Sans surveillance, ils s'accouplent et s'entretuent. Le désordre est tel que le roi des divinités envoie sur terre des délégués pour mettre fin à cet état de choses.

Comment expliquer cette modification ou plutôt cette déformation de la cosmogonie du Nord ? Quand les Lao s'installèrent, à une date que nous ignorons, dans le Sud Laos, ils véhiculaient avec eux leur cosmogonie, leurs légendes qui, telle celle de *Nang Oua*[286], explicitaient les interdits sexuels entre aborigènes et conquérants lao-tăi, interdits d'autant plus rigoureux que les aborigènes, comme la tradition l'affirme, passaient pour les détenteurs par excellence de la puissance virile. Or ces conquérants lao étonnés manifestement par les vestiges grandioses de *Văt P'ou* en particulier autour desquels végétaient des ethnies de toutes sortes – cham, s'ouei – attribuèrent la disparition des civilisations antérieures à une rupture d'interdits, à un mélange de « races » dont les populations hétérogènes installées autour des ruines leur offraient l'exemple. Il ne faut pas oublier que ces Lao qui avaient adopté des Chinois la descendance patrilinéaire se trouvaient brusquement en un milieu où certaine ethnies étaient de descendance matrilinéaire. Une faute portant sur la transgression d'un tabou sexuel fut ainsi postulée à l'origine des chefferies du Sud, faute qui devait précipiter les malheurs de l'histoire. On peut supposer d'ailleurs qu'une faute réelle provoqua le déclin d'une des chefferies antérieures : selon une légende khmère *Nang Sak Kraop*, fille du roi de *Cambassak* fut abandonnée sur un radeau parce qu'elle avait pris pour amant l'un des pages du palais[287]. On peut même penser que l'histoire de la *Nang P'ăo* se rattache à une des premières chefferies lao beaucoup

---

[286] *Structures Religieuses Lao* p. 131-154.
[287] Cf. *Histoire de Čămpasăk*, p. 531 et p. 532, n. 38.

plus rigoriste dont l'élément féminin était devenu le seul dépositaire de l'ordre, mais à une date antérieure à celle de 1638 donnée par les annales car lorsque Wuystoff visita Basăk en 1641, ce n'est pas une reine régentant un royaume indépendant qu'il y rencontra mais un « tevinia »[288] qui relevait d'un autre grand dignitaire administrant le Sud pour le compte de son souverain, le roi du Làn S'àng tout entier ! Dans le cas où il s'agirait d'une princesse lao, la faute réactualisant la souillure mythique postulée à partir de l'état d'anomie où vivaient les différentes ethnies du Sud lui conféra une dimension historique que les annalistes se chargèrent de dégager et de fixer.

Si on examine le problème que pose cette cosmogonie en fonction du culte de *Văt P'ou* quand « le sort de l'hindouisme fut consommé et avec lui les structures sociales qu'il supportait » tout s'éclaire d'un jour nouveau. L'ultime inscription de *Văt P'ou* (K, 366) datant du XIIe siècle souligne le rôle réservé à la *Ỵrah Çakti* ou *Devī-Badreçvara* « contrepartie féminine du dieu » sans laquelle celui-ci ne serait qu' « un corps sans vie » et dont le rituel scandait toute la saison des pluies. Symbole de la puissance cosmique, de la « nature par qui les éléments s'ordonnent », la *Devī* qui donne vigueur au monde fait pousser et mûrir les fruits de la terre. Après avoir écrasé le puissant démon buffle perturbateur de l'ordre cosmique, geste représenté par la statue de l'Auguste déesse *Mahīṣasouramadarnī*, érigée par le Gourou de Souriyavarman II, la *Devī* n'avait-elle pas promis à ses fidèles qu'elle « reviendrait lors de la sécheresse de cent ans afin de maintenir la vie jusqu'à ce que vienne la

[288] N.d.E.: Un représentant du pouvoir royal, parfois ministre, parfois simple gouverneur local d'après Van Wuysthoff, cf Jean-Claude Lejosne 1986: *Le Journal de Voyage de G. Van Wuysthoff et de ses assistants* (1641-1642), Bruxelles Editions Thanh Long

pluie ». [289] Il était donc normal qu'elle fût l'objet d'une vénération spéciale, au début, au milieu et à la fin de la saison pluvieuse, ce que précise l'inscription K.366 qui ne mentionne toutefois aucune oblation sanglante, mais comme les brahmanes toléraient ces sacrifices sans y participer il est normal que le lapicide n'ait mentionné que des offrandes de riz. Si nous nous basons sur le rituel indien, khmer et indonésien, il nous faut réintroduire les sacrifices du buffle qui avaient succédé parfois fort tardivement – au XIXe siècle – aux sacrifices humains. Or après les invasions siamoises de 1353-1431 « l'aristocratie khmère, comme le note B.Ph. Groslier, sombra avec l'ordre brahmanique ». Dans ces conditions on peut supposer que le culte de la *Devī* fondamental pour une population de riziculteurs mais privé de chapelains éclairés fut livré au soin des aborigènes. On peut de plus supposer qu'en dégénérant, le culte de la *Çakti* ait recouvré dans le Sud Laos le caractère frustre de ses origines. Il suffit de se rappeler les fêtes orgiaques des *Kaulas* qui comportaient une ingestion considérable d'alcool et des rapports sexuels pour s'en faire une idée. Il est possible également que la geste de la *Devī* étant depuis longtemps tombé dans l'oubli, la déesse ait été l'objet de nouvelles légendes destinées à expliquer le rôle important joué par les aborigènes. Une des légendes rapportées par Whitehead qui fait de la déesse de village, Urama, une jeune fille séduite par un paria[290] n'est pas sans rappeler cette version du cycle de *Nang Oua – Nang Malong* dont l'héroïne se suicide après avoir été déshonorée par un aborigène[291]. Or cette légende comme nous l'avons montré, censurée par une conscience collective sur laquelle le bouddhisme avait exercé son influence dissimule en fait les débordements d'une princesse lao fascinée par la puissance virile d'un aborigène, thème que

---

[289] Cf. *Célébration de la grande déesse*, traduction de Jean Varenne, Paris 1975

[290] Whitehead 1976 : *The village gods of South India*, Delhi p. 86-87.

[291] Cf. *Structures Religieuses Lao...* p. 147

nous retrouvons dans de nombreuses légendes toponymiques, dans la cosmogonie du Sud et peut-être dans l'épisode historicisé donc remanié de la *Nang P'ăo*.

Vu sous cet angle, la cosmogonie du Sud nous apparaît dans une certaine mesure, comme la réinterprétation par les Lao du culte dégradé de la *Çakti* dont ils auront fait l'incarnation même de la luxure et du désordre sous les traits de la fille du *P'ăña Vetsouvan*. Cette hypothèse est d'autant plus plausible qu'à *Thă Mô*, que CL. Jacques met en rapport avec la « vénérable dame d'au-delà du fleuve » le génie gardien est *Nang Sita* – la fille du *P'ăña Kămmăt'a* et de la princesse abandonnée sur un radeau – considérée comme une dangereuse yakṣini à laquelle on offrait au 6e mois une mygale appelée « corbeille à riz ». Selon Cl. Jacques : « cette vénérable dame d'au-delà du fleuve qui ne participait au XIIe siècle qu'une fois l'an aux cérémonies de *Văt P'ou* serait une divinité d'origine populaire »… Aucune légende ne semble pouvoir être reportée sur elle de façon certaine mais on connaît des légendes concernant des femmes dans cette région et il n'est pas impossible qu'elles aient emprunté peu ou prou à celle de « la vénérable dame d'au-delà du fleuve »[292]. Or ne peut-on pas envisager que lors de la désintégration du culte de la *Devī* cette « vénérable dame » se confondit avec la « dame déesse mère du royaume » des Chams, autrement dit la *Çakti* de *Çiva*, déesse de la fertilité, mère de trente-sept filles.

Vu la dégénérescence de la culture cham on peut même supposer que cette divinité, ses origines oubliées, ait emprunté certains traits à des vierges-mères, telle celle qui chassée par ses parents accoucha « seule aux champs en proie *à la plus profonde détresse* » du futur prince Po-Romé[293]. Qu'il y ait eu contamination entre ces divinités n'est pas

[292] Passages d'une thèse en préparation que l'auteur nous a aimablement communiqués.
[293] Cf. Aymonier : 1891, *Les Tchames et leurs religions*, Paris, p. 37.

exclu. Toutefois, étant donné que la vénérable dame d'au-delà du fleuve n'est pas signalée, du moins au XIIe siècle dans le rituel couvrant la saison pluvieuse lié à la *Devī*, nous nous en tiendrons à cette seule divinité. Ainsi cette hypothèse, qui permet de mieux cerner le substrat hindouiste, bien loin d'exclure celle que nous avions formulée précédemment, la complète, l'enrichit, en faisant de la *Devī*, la divinité propre à un ramassis de populations hétérogènes qui, aux yeux des conquérants lao, ne pouvait apparaître que comme la conséquence d'une rupture d'interdits sexuels, d'un métissage avec l'élément autochtone.

Cette réinterprétation très hypothétique de la Devī qui introduit la divinité dans la cosmogonie du Sud pour l'escamoter d'ailleurs dès le déclenchement du processus historique permettrait de comprendre comment le culte des Thên se substituant à celui de la *Çakti* exorcisa de l'ordre des dieux toute parenté féminine. Cette hypothèse rendrait compte en outre de la conception que les gens du Sud se font de la sexualité féminine liée à l'idée de rut et d'agressivité : « Ce n'est pas l'homme qui est perpétuellement en rut mais la femme. »[294]

## La structure religieuse

La structure religieuse reflétait fidèlement la cosmogonie. Si elle ne séparait pas définitivement les deux mondes puisque les Thên chargés de la protection du mưang remontaient une fois l'an faire le rapport de leur gestion à *P'ăña Vetsouvan*, elle ne faisait pas des Thên les ancêtres du clan princier ni les ancêtres de tous les Tăi comme le texte de T'ao Kat't'anam[295].

---

[294] Cf. *The New Year Ceremony at Basăk (South Laos)*, Data Paper 78, Cornell University, Ithaca, New York, 1971, p. 135 sq.
[295] *Structures Religieuses Lao* p. 119

Privés de leur illustre origine, les monarques n'étaient plus désormais que des êtres issus des courges comme le reste de la population. Choisis par les Thên, les rois et leurs descendants devaient se montrer constamment dignes de ce choix. Leurs capacités venaient-elles à diminuer, leur vertu à faiblir, rien n'empêchait les Thên d'avertir *P'ăña Vetsouvan* qui déléguait le pouvoir à une autre famille[296].

Nul doute que cette différence entre la tradition du Nord et celle du Sud-Laos n'ait été l'expression sinon d'un changement brusque survenu dans la structure politique de la chefferie lao du moins d'un certain fléchissement dans la conception même de la royauté. Mais si les princes ne régnaient plus en vertu d'un droit absolu, si leur pouvoir emprunté pouvait toujours être remis en question, loin de s'abandonner à une quiétude qui aurait engendré le courroux des divinités, ils cherchaient à se concilier les Thên pour en obtenir des témoignages de satisfaction.

D'autre part, loin de considérer uniquement comme ancêtres les fondateurs de leur dynastie, pour accroître leur prestige menacé, ils annexèrent à leur propre généalogie tous les monarques défunts qui avaient acquis quelque titre de gloire. Mais ces monarques d'antan et plus spécialement les ancêtres directs[297] ne pouvaient se prévaloir d'aucune origine céleste pour être mis au rang des Thên. Considérés comme des êtres qui n'avaient pas encore épuisé tout leur stock de mauvais karma, ils occupaient dans l'autre monde un rang en rapport

---

[296] « Suspects déjà pour leur origine commune, les princes apparaissaient en cette occasion comme des coupables en puissance au tribunal des Thên. On comprend comment une telle structure pouvait favoriser au sein de la chefferie la formation d'un complexe de culpabilité. Il suffisait que des échecs politiques renforcent le souvenir d'une tare originelle pour que se dégage chez les princes la notion d'un destin inéluctable » *SRL* p.85.

[297] Le culte des monarques défunts ancêtres directs (*Čǎo K'ăm Soŭk*, *Čǎo Ras'ădanai*) fut greffé sur celui des Thên au XIXe siècle quand la structure économique et politique de la chefferie s'effondra. Cf. *La course des pirogues*…p. 87.

avec les actions qu'ils avaient accomplies de leur vivant, et étaient toujours postulants à une réincarnation, à la différence de ces monarques du Nord-Laos qui à leur mort devenaient des devatā et renaissaient comme génies protecteurs du royaume. Aussi ces monarques-ancêtres du Sud-Laos ne possédaient-ils point d'autels dont le culte relevait des familles princières, toutefois en tant que fondateurs de lignes royales et vu l'attachement qu'ils avaient conservé pour leurs descendants ou prétendus tels et la principauté, ils descendaient en ce monde, chaque année, lors des grandes cérémonies célébrées en l'honneur des Thên pour prodiguer par la bouche des médiums des conseils aux princes et à leurs sujets, mais à la différence des Thên qui résidaient dans l'autel sacré, la cérémonie terminée ils devaient regagner l'étage céleste qui leur avait été assigné. Or cette faiblesse des monarques-ancêtres était un gage même de la ferveur des princes. Si les grands ancêtres dont ils tiraient tout leur prestige ne pouvaient en effet être rappelés qu'à l'occasion des rites en l'honneur des Thên, le culte de ces derniers était si étroitement lié à la chefferie qu'un seul terme *P'oú-Ta* (ancêtres paternels et maternels mâles) désignait tous les génies protecteurs – Thên ou monarques défunts – comme si l'écart existant entre les uns et les autres et qui soulignait la faiblesse de la structure royale s'il n'était masqué, avait été comblé.

Selon la généalogie des génies, le chef des Thên de *Basăk-Čămpasăk* était *Čǎo T'ên K'ăm*. Il était responsable de l'ordre général de la principauté. Il résidait dans l'autel d'or – *Ho K'ăm* – du village de *P'ăpin*, à 4 km. du centre de *Basăk*, avec son frère cadet *Čǎo K'ăm Dêng* et ses deux fils *Čǎo T'amălăngsi* et *Čǎo Souvănnăsim*. Immédiatement après ces quatre grands Thên qui possédaient dans un second autel – le *Ho têng*, « l'autel des préparatifs », lieu où les génies par l'intermédiaire du médium entraient en contact avec les habitants – un reposoir collectif, venait *P'ă Inta* (secrétaire de

*Čǎo T'ên K'ăm*) qui s'incarnait non pas dans le *mo-t'iem* mais dans une médium dénommée *mé Lām* (secrétaire, interprète) chez qui il résidait depuis que son reposoir dans le *Ho têng* avait brûlé en 1950. Cette *mê Lām*, outre *P'ă Inta*, incarnait tous les génies subalternes du terroir ; seuls les grands génies s'incarnaient dans le médium dont la fonction était en principe héréditaire et qui ne pouvait être que du sexe masculin.

La dernière place dans la hiérarchie était occupée par les esprits des *čăm*, maîtres du rituel défunts qui avaient enseigné les techniques en rapport avec le culte à leurs successeurs auxquels moyennant offrandes, ils assuraient, lors des cérémonies, une mémoire fidèle des formules sacrées et des rites. Ces *čăm* dont la fonction était héréditaire avaient des adjoints. Venaient ensuite les préparatrices *nang têng* chargées de confectionner les mets, et des serviteurs ou *k'oum ho*, *kong khoi*, dénommés familièrement comme dans le Nord ou Moyen-Laos *nǎm ṇong kong khoi* « eau de l'étang-groupe des serviteurs » car, disait-on, ils étaient aussi nombreux que les gouttes d'eau d'un étang.

Pour gouverner, *Čǎo T'ên K'ăm* s'appuyait à *Basăk* sur les génies de quartiers dont certains jouissaient d'une certaine autorité, soit parce qu'ils protégeaient le t'at du *P'ră K'rou* comme *Čǎo Boŭn K'la*, soit parce qu'ils étaient liés au *P'ăña Kămmăt'a* comme le nāga *Čǎo Mưn Nôi*. Dans tous les postes importants, dans les marches les plus lointaines où il ne pouvait directement exercer son autorité, *T'ên K'ăm* avait délégué des membres de sa parenté exactement comme font les chefs de province car on ne pouvait avoir confiance qu'en ses proches parents. A *Văt P'ou*, c'était son beau-père, le Thên *Čǎo Noi*, qui était chargé de surveiller le site originel de la chefferie. C'était un poste honorifique qui ne pouvait être confié qu'à un Thên très âgé et vénéré. Au-dessus de *Čǎo Noi* venait *Čǎo P'ou Kǎo*, frère aîné du père de *Čǎo T'ên K'ăm* qui, lui, résidait avec *P'ăña Vetsouvan*. Ce *Čǎo P'ou Kǎo*,

dénommé plus tardivement Čǎo *P'ou Mouoi*, *mouoi* étant synonyme de Kǎo « chignon » et non *P'ou Khoy* « [le seigneur] de la montagne de la verge » comme l'écrit P. Lintingre[298], était le doyen honoraire de tous les génies. Il résidait tout là-haut sur le sommet depuis l'apparition des êtres humains. Il n'avait aucun autel. Il s'agissait vraisemblablement d'une réinterprétation du génie du Lingapavarta, génie chtonien laocisé qui avait été inséré tant bien que mal dans la hiérarchie des Thên, d'où sa parenté avec *Čǎo T'ên K'ăm* et son statut exceptionnel. Quand la mère du prince *Boŭn Oŭm* était venue s'installer à *Don Talat*, *T'ên K'ăm* avait fait appel au frère cadet de son beau-père, *Čǎo F'à Sadưang*, qui résidait dans l'autel de l'étang *Sako* pour assurer la protection de la princesse. Grâce à ce génie, *T'ên K'ăm* faisait régner son autorité jusqu'à la frontière de la marche de *Soukhouma* de peuplement môn-khmer *s'oùei* (*kui*).

Dans la grande île de *Don S'ăi* qui marquait depuis 1828 – date à laquelle Murang *Khong* dépendit directement du Siam – la frontière religieuse Sud de *Čămpasăk*, *T'ên K'ăm* assurait la surveillance de cette « marche » importante à l'aide de ses trois frères cadets *Čǎo K ǎm K'ăn*, *Čǎo K'ǎm Sên* et *Čǎo K'ǎm Sao*.

*Čǎo T'ên K'ǎm* contrôlait donc toute la zone valorisée sur le plan religieux, c'est-à-dire la zone Sud, celle des anciens lieux saints ; la rive gauche coupée de Čămpasăk, dès 1893, par l'occupation française était devenue une zone neutre. Quant à la zone Nord, zone d'intensité économique maxima, elle n'était pour la conscience religieuse qu'une zone vague.

Le pouvoir de *Čǎo T'ên K'ǎm* sur toute l'aire des anciens lieux saints était tel que c'était son propre médium qui servait de *mọ tiem* à son beau-père et au frère de ce dernier. Tous ces génies Thên étaient mariés mais ils vivaient seuls ou avec

---

[298] Dans Lintingre, P. 1972 : *Les rois de Champassak*, Paksé, p. 6.

leur parenté masculine. Le personnel sacré ignorait même le nom de leurs épouses qui servaient uniquement à créer des liens entre les divinités mâles. Le rapport établi, elles disparaissaient dans la coulisse comme si leur existence se déduisait des liens forgés entre les Thên mâles. Selon l'explication truculente du prince *Boŭn Oŭm* : « Vu tous les embêtements qu'avaient eus *P'ăña Vetsouvan* avec sa fille, on comprend que l'élément féminin ait été relégué à l'arrière-plan ou passé sous silence » et pourtant tout le rituel réintroduisait cet élément féminin qui avait fait de *Čămpasăk* une aire souillée qu'il fallait sans cesse purifier, vainement d'ailleurs, car la faute faisait inéluctablement tache.

## Le rituel

### *KhưnÑi Khưn Čiang*

Les Thên délégués par P'ăña Vetsouvan pour instaurer la chefferie du Sud voulurent, leur tâche terminée, retourner dans le royaume céleste mais le chef des Thên s'y opposa. C'est seulement une fois l'an, au début de l'année nouvelle qu'ils pourraient remonter au ciel pour lui rendre compte de leur mandat. C'est ce dernier épisode que réactualisait à Basăk, au début du premier mois lao, *dưan čiăng* (novembre-décembre), une curieuse cérémonie portant le nom énigmatique de *Khưn Čiang Khưn Ñi* « la montée du premier [mois], la montée du second [mois] ». En fait l'expression exacte était *Khưn Ñi Khưn Čiang*, mais étant donné que cette cérémonie était toujours accomplie au premier mois on avait pour des raisons d'euphonie et de logique interverti les mois.

Comme nous l'indiquons dans l'article très détaillé que nous avons réservé à cette cérémonie, nous avons retrouvé trace de ce rituel dans l'île de *Don S'ăi* – dans le plus ancien village dont le génie n'avait aucun lien avec les Thên de *Čămpasăk*

– au deuxième mois (décembre-janvier)[299]. Or fait curieux, cette cérémonie figure sous le même nom dans le traité des « douze traditions villageoises et des vingt-quatre lois du royaume » des Tăi Noirs[300]. Certes Đặng Nghiêm Vạn assure que les Tăi Noirs occupèrent le Bas Laos (op. cit. p. 170), on pourrait donc supposer une influence tăi noire sur ce rite que nous n'avons retrouvé nulle part ailleurs qu'à *Čămpasăk*[301].

Personnellement nous pensons que le « livre d'heures » sans chronologie continue accorde une place privilégiée aux périodes liées aux changements saisonniers. Comme ce calendrier rituel était sans ère, le caractère du Nouvel an était rattaché à une période plus ou moins longue et non à jour donné. Ceci dit, la « montée du premier mois » constituait une authentique fête du Nouvel an qui ouvrait, au premier mois, le cycle des cérémonies du renouveau. Pourquoi la

---

[299] Ch. Archaimbault 1972 « La cérémonie du *Khưn Čiang Khưn Ñi* à Basăk-Čămpasăk (Sud-Laos) in Jacqueline M.C. Thomas, Lucien Bernot : *Langues et Techniques Nature et Société II Approche ethnologique, approche naturaliste*, Paris, Editions Klincksiek p.13-19.

[300] Hartmann, op. cit. p. 194, l'auteur traduit : « règles pour les fêtes du second mois et du Nouvel an ». Or selon Maspero la fête du premier mois de l'année tăi noire a lieu en juillet-août. Aucune fête n'est mentionnée au second mois.

[301] Philavong Maha Sila dans son livre sur *Les coutumes, rites et traditions lao* Vientiane 1967, p. 84 signale une offrande de mets aux génies des guérisseurs (*mot phi, ṃo Phi Fa Phi Thên*) au premier mois. Personnellement toutes les cérémonies de ce genre que nous avons étudiées dans la région de Vieng Čăn et de Bàn Kơn avaient lieu au 7e ou 8e mois. Condominas dans son excellent article « Aspects du Bouddhisme Lao » *BARL* 1973 p.101, mentionne un *liàng Phi* de village dans la région de Vieng Čăn au premier mois. Ce *liàng* était « une fête d'action de grâces pour la récolte engrangée ». A *Čămpasăk* la « montée du premier mois-du deuxième mois » précédait toujours la fête de la moisson (*Boŭn K'oun Khǎo*) qui avait lieu à la fin du premier mois et qui était une fête purement familiale. Cette cérémonie incluait l'engrangement. Dans le *Traité des Douze rites et Quatorze traditions* de la région de *Vieng Čăn*, l'auteur, *K'ămbong Čanniñavong* place la fête de la moisson au deuxième mois, Vieng Čan 1974, p.3-6.

« montée du deuxième mois » précédait-elle dans l'expression celle « du premier mois » ? Nous laissons à d'autres le soin d'élucider cette énigme.

Cette cérémonie qui débutait le quatrième jour de la lune décroissante du premier mois était fort simple. Elle consistait à disposer sur un banc dans « l'autel des préparatifs » entre le reposoir des Thên et celui des maîtres du rituel défunts une palanche chargée de provisions de route dont *T'ên K'ăm* et ses parents auraient besoin pour gagner le ciel des Thên. Après des offrandes faites au fils aîné de *T'ên K'ăm* incarné dans le médium, durant la nuit, le *čằm* et un adjoint suspendaient sous les reposoirs, au moyen d'écheveaux de coton, la « double charge »[302] qui reposait sur le banc. Dès ce moment *T'ên K'ăm* et ses parents, ainsi que son secrétaire, étaient censés quitter l'autel, mais lui seul pouvait assister à la réunion des délégués de tout le royaume présidée par *P'ăña Vetsouvan*, ce qui rappelle la cour « des onze sieurs assis et des vingt-trois sieurs debout » du *Thên Ḷouang* des Tăi Noirs[303]. Sept jours plus tard, le médium qui avait passé la nuit dans l'autel avec les deux *čằm* se réveillait en sursaut. C'étaient les Thên qui descendaient du ciel. Les *čằm* déliaient la double charge qu'ils posaient sur le banc et dans la matinée le médium incarnait *T'ên K'ăm* dans l'autel des préparatifs. Un membre de la famille princière lui demandait le résultat de ses entretiens avec le chef des Thên. *T'ên K'ăm* annonçait alors les décisions prises par *P'ăña Vetsouvan* en ce qui concernait la principauté : les jeunes gens de *Čămpasăk* ne

---

[302] N.d.E. Archaimbault (1975 p. 15) la décrit ainsi: [les préparatrices] fixent, au moyen de fils de coton, à chaque extrémité d'une grosse tige de canne à sucre de 2 m de long, dénommée « double charge » (*hap k'ôn*), un petit panier en fibre contenant l'un du riz encore laiteux, l'autre du riz blanc ; un sac en cotonnade renfermant dix cigarettes, dix chiques ; un récipient fait dans une écorce de bambou repliée et contenant des feuilles de bétel ; une gousse d'ail, un oignon, une racine de gingembre, du safran et une petite bouteille de parfum »

[303] Đặng Nghiêm Vạn, op. cit. p.123.

seraient pas mobilisés – la mobilisation étant signe de mort ! – à conditions que la province assure le ravitaillement des troupes en riz. Autrement dit la prochaine récolte serait mauvaise à cause des taxes prélevées par *Vetsouvan*. Au moment de quitter l'assemblée des dieux un grand nombre de divinités inférieures, nommées *Phi F'à* « esprits célestes », désireuses de voir ce monde lui avaient demandé à « porter la double charge ». En cours de route d'autres divinités appelées *Phi T'ăi* « esprits précieux » s'étaient jointes aux premières.

Désormais, jusqu'au troisième mois (février-mars) il fallait s'attendre à ce que les esprits s'incarnent. Ces divinités, en visite « touristique », s'installaient en parasites au sein des familles mais leur curiosité satisfaite, elles pouvaient réintégrer leur étage céleste. Comme elles étaient descendues avec la permission de *Čǎo Tên K'ăm* et de ses parents qui leur avaient bien précisé : « Une fois en ce monde, débrouillez-vous mais ne comptez pas sur nous », elles devaient attendre « par politesse » la prochaine cérémonie du *Khưn čiang khưn ñi* pour regagner les étages supérieurs ou les *čatoum māhārājika* dans le cas des *Phi Tǎi*. C'est ce qui explique que tels des porteurs ou des grooms les *Phi F'à* et les *Phi Tǎi*, dès le quatrième jour de la lune croissante du premier mois, envahissaient les abords de l'autel et demandaient à *T'ên K'ăm* l'autorisation de l'accompagner et de porter sa « double charge ».[304]

L'intérêt de cette cérémonie était d'établir périodiquement le contact entre le délégué des Thên chargés de la protection de *Čămpasăk* et le roi des divinités, contact que la cosmogonie

---

[304] C. Archaimbault : 1975, « Les cérémonies en l'honneur des Phi F'à (Phi célestes) et Phi Tǎi (Phi précieux) in *A.S.E.M.I.* vol. VI-1 p.85-114. Ce culte existe dans le Moyen Laos, dans le Nord et dans le Nord-Est de la Thaïlande mais à l'état de monades isolées non incluses dans une structure religieuse et rituelle que sous-tendrait une cosmogonie. A Čămpasăk les danses en l'honneur des *Phi F'à Phi Tǎi* avaient lieu au troisième et sixième mois.

du Nord avait rendu impossible en coupant toute communication entre le monde céleste et son « satellite » terrestre. La cosmogonie du Sud était la seule à maintenir entre le roi des Thên et le monde terrestre une communication. Par suite de cette liaison, *P'ăña Vetsouvan* contrôlait annuellement ses délégués et par leur intermédiaire, la chefferie et ses représentants. Les divinités mineures ayant été intégrées au cycle des *Thên* tout un échange se produisait.

Chancellerie, centre de réception, le grand autel de *Basăk* assurait à date fixe le rapatriement des émigrés célestes et accueillait un nouveau contingent d'émigrants diffusant ainsi dans le moindre hameau une vie religieuse intense, mais l'intérêt principal de cette cérémonie était évidemment les prédictions portant sur l'abondance des récoltes ou la disette. Or ces prédictions n'étaient jamais inéluctables d'où une marge d'incertitude que les cérémonies ultérieures avaient pour but de réduire graduellement. C'est ainsi que le lendemain du retour de *Čăo Tên K'ăm* le *čăm* présentait aux Thên, dans l'autel des préparatifs, deux jarres d'alcool scellées dénommées *kok čiang -pai čiang* ou *kok ñi-pai ñi.* La seconde désignation, plus courante d'ailleurs, était due uniquement selon le *čăm* à des raisons d'euphonie, ce que nous voulons bien croire car à *Basăk* il n'existait aucun vestige d'une cérémonie qui aurait eu lieu au deuxième mois. Il confiait cette première et dernière [jarre] du second [mois] aux Thên en leur demandant de « protéger les princes dans leur palais, et les habitants du murang ». Il plaçait ensuite les deux jarres sur un plateau en bois dans la réserve de l'autel des préparatifs.

Le troisième jour de la lune croissante du 3e mois, jours prescrit pour l'ouverture des greniers, le *čăm* préparait deux autres jarres dénommées *kok sam - pai sam* « première et dernière du troisième [mois] » qu'il déposait, après les avoir présentées aux Thên, sur un autre plateau dans la réserve de

l'autel des préparatifs. Ce sont ces petits rites annexes qui assuraient la connexion entre la cérémonie du *khưn čiang khưn ñi* et le *liàng* du 4e mois dont l'une des fonctions était d'inférer, à partir de l'aspect que présentait la surface de l'alcool des « jarres-pronostics », les évènements fastes et néfastes qui concernaient la principauté et tout particulièrement l'abondance des récoltes ou la disette.

### *Le liàng du 4e mois*

Selon le dicton populaire, tous les génies de l'ex-royaume de *Čămpasăk* se réunissaient à *Basăk*, lors du *liàng* du quatrième mois, le 3e jour dès la lune croissante et se rassemblaient à *Văt P'ou*, site de l'ancienne capitale, au sixième mois, à l'occasion du sacrifice du buffle ; *Basăk*, *Văt P'ou* constituant les deux pôles d'attraction du réseau religieux qui couvrait le Sud Laos. Comme nous avons déjà décrit la première cérémonie dans un ouvrage antérieur nous n'insisterons que sur les points importants[305].

Le *liàng* débutait le matin même par un avertissement aux génies dans le *Ho têng*, « autel des préparatifs », dans le *Ho K'ăm* ou saint des saints[306] et chez la secrétaire –interprète.

---

[305] *The New Year Ceremony*...notes p. 126-128

[306] N.d.E. Archaimbault (1975 pp. 13-14) donne une desciption de ces autels « …sis au centre même du village de P'ăpin, à cent mètres du fleuve, dans un enclos…Le *ho k'am* est une petite maison de style siamois, de 4 m de haut, de 3 m 50 de long et de 2 m 50 de large, qui comporte une véranda contre laquelle s'appuient, à droite, deux grands poteaux *sao k'ouan s'àng* ou poteaux des cornacs » destinés aux montures divines des génies…Cet autel ne possède qu'une pièce exigue au fond de laquelle contre la cloison est fixée une longue planche servant de reposoir.
Le *ho têng*, de style *lao*, de dimensions beaucoup plus considérables, comporte deux pièces. L'une servant de réduit contient les sustensiles sacrés du culte : oreillers, matelas, coupes, etc. L'autre, spatieuse, renferme deux reposoirs ornés de banderolles, de *talêo*… destinés aux divinités supérieures ou *thên* et aux maîtres du rituel (*čăm*) défunts. »

Les serviteurs de l'autel érigeaient ensuite face à l'autel d'or, un pavillon de danses comparable à ceux du Nord et Moyen Laos, sauf qu'il était plus somptueusement orné et qu'une place était réservée spécialement à l'orchestre princier. Le mât central de ce pavillon dénommé *Ḷăk S'ăi* « mât de la victoire », exactement comme le mât sacrificiel de l'autel consacré au roi *S'ăi S'etthat'irat* à *Vieng Čan*, était orné de neuf crochets et de neuf fourches de bois destinées à attirer l'attention des génies sur les demandes des fidèles (*kho* signifiant « crochet » et « demander ») pour qu'ils les exaucent (*k'ăm* signifiant « étayer, soutenir, aider »). Ces crochets et ces fourches étaient surmontés d'un grand emblème d'interdit (*Taḷêo Ḷouang*) et de lamelles de bambou dont l'extrémité était ornée de copeaux et qui portaient le nom de balais (*f'oy*). De ce mât pendait une échelle de neuf barres de monnaie et une échelle de neuf bracelets qui seraient, selon Terwiel[307] un ancien symbole tăi de la richesse, et pourraient être considérés comme des présents de valeur faits aux divinités.

En fait, à l'origine, les échelles de bracelets au Laos devaient être en bambou comme chez les Môn-Khmers où ils symbolisent des gages d'alliance, toute la vie sociale étant régie par un jeu d'alliance qui provoquait une circulation de modestes bracelets de bambou[308]. Par la suite, ces échelles auront été réinterprétées et mises en rapport avec les étages célestes de la cosmogonie bouddhique.

L'échelle de barres-monnaie était réservée au médium, celle de bracelets à l'interprète de *P'ă Inta* et des génies subalternes du terroir. Au pied du mât étaient disposées sur deux plateaux de bois recouverts de *taḷêo* « à neuf étages », de façon à les isoler de toute influence maléfique, les jarres préparées aux premier et troisième mois. Le *čăm* recouvrait

[307] Terwiel, Baas 1981: *The Tai of Assam*, vol. II, Gaya, Center for South-East Asian Studies p. 86.
[308] Cf. *La course de pirogues…* p.101, note 20

les jarres d'un emblème d'interdit qui enserrait le sol de façon à empêcher les *Phi* de venir boire l'alcool.

Entre les deux plateaux, il insérait un cruchon (l'alcool du poteau) recouvert également de *tal ̣êo* et qui contenait de l'alcool très fort (*Ḷăo Det*) offert le matin même par tous les *čăm* et destiné au médium, à la *mé lām* ainsi qu'aux génies qu'ils incarnaient. La disposition des jarres était la suivante[309] :

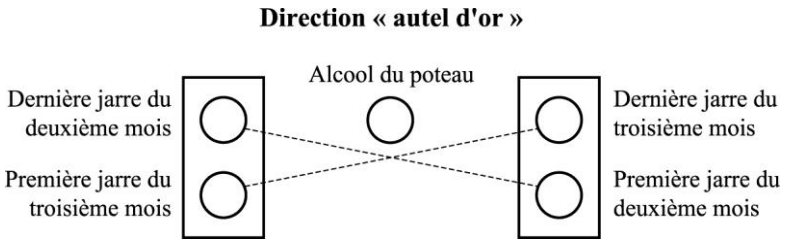



**Fig. 18. Disposition des jarres pour le *liang* du 4e mois**

Le soir de ce jour, le médium et le secrétaire des greniers prenaient place devant leurs *khăn k'ai* « coupes d'honoraires » qui n'avaient pas pour fonction d'accroître la force des médiums comme à *Ḷouang P'răbang*. Elles n'exigeaient pas comme à *Bàn Kơn* l'emploi supplémentaire d'une coupe d'invitation : les médiums puisant dans leur *khan k'ai* quelques pincées de riz qu'ils jetaient dans leur *khăn sơn* qu'ils balançaient au-dessus de leur tête. A *Basăk* le *khăn k'ai* était en fait une coupe d'invitation *khăn sơn* devenue fixe qui permettait d'entrer directement en contact avec les génies ou de les renvoyer en jetant sur la coupe trois pincées de riz dites « à utiliser », d'où la sobriété des gestes qui déclenchaient la transe. Le médium était assis à droite de

[309] Sur le schéma, les jarres sont très éloignées mais en fait, seule la largeur du mât les séparait.

la secrétaire à l'entrée du pavillon de danse, au pied d'une véritable muraille de lances et de fusils prêtés par la famille princière. Devant cette barrière était érigé un reposoir où le lendemain on alignait les mets offerts aux génies conviés. Quel que fut leur degré de parenté avec les Thên de l'autel « d'or », ces génies étaient traités en hôtes mais ils ne pouvaient se mêler aux Thên de Basăk. Les médiums incarnaient leurs génies, répondaient aux questions des consultants puis dansaient autour du Ḷăk S'ăi jusqu'à 4h. du matin.

Le lendemain on répartissait entre l'autel d'or et le reposoir du pavillon, des mets sucrés[310]. A 9h.30 la famille princière venait assister aux rites. Elle remettait au *čằm* sabres, théïère, boîte à cigarettes, nécessaire à chiquer, crachoir, ainsi que deux plateaux contenant les habits d'apparat de *Čằo Ras'ădanai*. Tous ces objets étaient disposés sur la véranda de l'autel d'or car selon la tradition ce n'était qu'en ce jour que *Ras'ădanai* et *Čằo K'ăm Soŭk* recevaient l'autorisation de descendre en ce monde pour assister à la cérémonie. Le *čằm* prenait ensuite deux balais de bambou fixés au mât central et époussetait la première jarre du second mois, *c'est-à-dire, en fait, du premier*, après avoir compté de un à dix, de dix à un et à nouveau de un à dix.
Cette récitation rythmant le *păt* (coup de balai) avait pour but manifestement d'éloigner les influences maléfiques, de forcer si possible la chance et d'orienter le pronostic[311]. Après trois coups de balai, il ouvrait la jarre et examinait minutieusement la nappe d'alcool. Si elle était couverte de moisissures, d'insectes, il déclarait que la première partie de l'année serait marquée par un certain nombre d'événements graves, en

[310] Des plateaux de dessert et par la suite des plateaux de mets étaient déposés devant le médium et la secrétaire qui représentaient, pour les assistants, *T'ên K'ăm* et *P'ă Inta* en train de festoyer.
[311] Cf. Charles Archaimbault 1971: « Le liàng du Ho Devatā Ḷuong » in *BSEI*, tome SLVI, N° 2, p. 256.

particulier la sécheresse, les épizooties. Il plongeait ensuite un chalumeau dans la jarre. Un de ses adjoints ouvrait directement la seconde jarre du second mois dans laquelle il plongeait, sans autre examen, un chalumeau. Les deux *čăm* buvaient d'abord, tels des échansons royaux qui auraient été chargés de prévenir toute tentative d'empoisonnement sur la personne du suzerain. Ils tendaient ensuite les chalumeaux au médium et à la secrétaire qui incarnaient *T'ên K'ăm* et *P'ă Inta*. Le médium placé devant la deuxième jarre du second mois agriffant de la main gauche l'échelle de barre-monnaie, saisissait de la droite le chalumeau plongé dans la première jarre du second mois *kok ñi* (qui était équivalent à *Basăk* du *kok čiang*, donc du premier mois) et buvait quelques gorgées tandis que la secrétaire accroupie en face du médium devant la première jarre du second mois, tenant de la main gauche l'échelle de bracelets, aspirait l'alcool de la seconde jarre du second mois. Autrement dit, les chalumeaux des deux médiums s'entrecroisaient exactement comme au *Ho S'ieng T'ong* à *Ḷouang P'răbang*. Mais dans le Nord, les jarres étant remplies de balle de riz et les chalumeaux n'étant pas percés ne servaient plus que de décor. Toutefois ces vestiges attestaient vraisemblablement l'existence d'un rituel semblable que l'on accomplissait jadis pour l'ouverture rituelle des jarres, la lecture des présages, avant la lutte à la corde[312].

Les médiums changeaient ensuite de place mais sans lâcher un seul moment leurs échelles entrecroisées. Le médium accroupi devant la première jarre du second mois lampait l'alcool de la dernière grâce au chalumeau qui plongeait dans celle-ci tandis que la secrétaire interprète, placée devant la seconde, buvait l'alcool de la première. Ensuite les autres membres du personnel sacré et la famille princière buvaient indistinctement à l'une ou l'autre jarre sa ns toucher aux échelles.

---

[312] *Ibid.* p. 255.

Après l'offrande de mets préparés avec de la viande de buffle achetée au marché – seule une « tête de porc » symbolisée par une fleur de bananier dans laquelle était insérée une boulette de riz était réservée à *Čǎo T'êng K'ăm* – le *čǎm* exécutait le balayage de la première jarre du troisième mois, l'ouvrait et tirait des pronostics portant sur la seconde moitié de l'année. Les *čǎm* buvaient puis le médium et la secrétaire, le personnel sacré, la famille princière. Le rituel était exactement le même que pour les jarres ouvertes après l'offrande de mets sucrés.

L'ouverture rituelle des jarres, la récitation des chiffres qui rythmait le balayage et qui comportait peut-être autrefois la récitation d'une comptine comme à *Ḷouang P'răbang*, avaient pour but d'éloigner les influences tout en contraignant la chance. Or la récitation du comput à *Basăk* laissait subsister une marge d'incertitude. Supposons que les évènements néfastes tels la disette annoncée par *T'ên K'ăm* lors de son retour du premier mois, n'aient pas été infirmés, le rite du quatrième mois permettait de lui assigner une date approximative : première partie de l'année par exemple.

Comme la pluie commençait à tomber normalement dès le nouvel an (fin du cinquième mois, début du sixième mois), il convenait de se montrer prudent durant cette période. Si quelqu'un décédait durant ce mois, il fallait l'enterrer et non pas l'incinérer, ce qui aurait provoqué la sécheresse. D'autre part, le chef de la « marche » de *Soukhouma*, de peuplement môn-khmer s'oùei (Kui), devait procéder à une enquête particulièrement minutieuse de façon qu'aucune fille-mère n'échappa à l'édit de la *Nang P'ào*. Si *T'ên K'ăm* avait annoncé au premier mois des épizooties, tous les fidèles devaient au sixième mois participer sans exception aux *liàng* des génies du quartier de *P'ăpin* – siège de l'autel des Thên –

chargés spécialement de la protection du bétail et de la volaille.

Mais les jarres ne servaient pas seulement à cerner l'événement faste ou néfaste dans le temps ; s'il en avait été ainsi, deux auraient suffi puisque les pronostics n'étaient portés qu'à partir des premières jarres du « second » et du troisième mois. Les quatre jarres disposées en rectangle autour de l'axe censé unir le ciel et la terre délimitaient en fait la carte religieuse du *mưang* et les déplacements des médiums dont les chalumeaux, les échelles s'entrecroisaient, n'opéraient pas seulement une rotation de l'année mais renouaient tout le réseau d'alliance qui unissait les Thên à tous les génies parents, amis, subalternes[313].

Par ces « échanges croisés » les médiums resserrant les liens entre toutes ces divinités gardiennes du territoire contribuaient à renforcer l'assise religieuse de la chefferie de façon à constituer une double enceinte – délimitée par leurs déplacements comme l'indique le schéma ci-dessous – efficace contre tous les dangers, et à maintenir la prospérité de la principauté.

[313] T'ên K'ăm renouait les alliances avec tous les Thên chargés de la protection du territoire tandis que P'ă Inta renouait les alliances avec les génies subalternes.

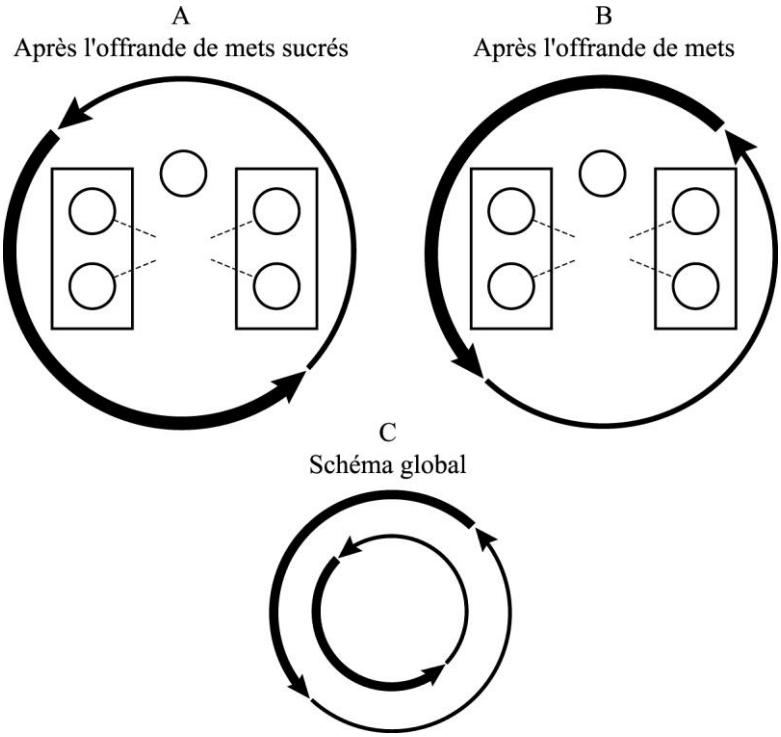



**Fig. 19 Schéma des échanges croisés**

Quand le médium et la secrétaire-interprète buvaient à la jarre tout en touchant leurs échelles c'était comme si T'ên K'ăm et P'ă Inta tout en maintenant le contact avec les étages célestes invitaient toutes les divinités chargées de l'administration du territoire à boire avec eux « le nectar du terroir » au centre même du *mưang*, là où dans quelques instants, après la danse de *Čǎo Ong Kot*, chargé de surveiller les trésors du roi cham, et celle de *čǎo čăm* – génie qui avait l'habitude de ramper comme un ophidien –, allait s'incarner dans le médium le « Phi Mahesăk » le plus prestigieux, dont la *présence, abolissant le temps et l'espace, suffisait à faire coïncider l'ancien et le nouveau lieu saint* ; à greffer l'arbre généalogique des Thên, celui de la chefferie, le génie même

du P'ou Kằo, le dieu de la montagne, Čằo P'ou Kằo, sur la souche du fondateur légendaire de Văt P'ou[314], le P'ăña Kămmăt'a.

Enturbanné de jaune, le corps tout vêtu de blanc, reposant sur sa couche tel le *Čằo Ho Ḷăk Mằn* de *Ḷouang P'răbang*, le *P'ăña Kămmăt'a* aux pieds duquel se tenaient prosternés quatre « dignitaires », le sabre sur l'épaule droite, suffisait à évoquer non seulement tout le cadre majestueux du premier lieu saint mais toute la généalogie des Thên et des génies ancêtres.

De même, jadis, les rois khmers par la place réservée à la vieille divinité du temple de *Bhadreçvara* attestaient la filiation qui les unissait aux premiers Kambudja.
Parlant d'une voix atone, vu son grand âge, il prononçait l'ultime prophétie : le royaume serait florissant, débordant de richesse, ou menacé par la disette. La cérémonie se clôturait par le renvoi des génies au moyen de *kăt'ong* abandonnés au fil de l'eau et à l'orée de la forêt. Le *čằm* ouvrait alors le cruchon de l'alcool du poteau (*Ḷăo Ḷăk*) après avoir procédé au rite du *păt* mais sans porter le moindre pronostic car cet alcool s'était, comme par osmose, chargé du caractère bénéfique ou de la nocivité du liquide fermenté des « jarres-pronostics » (*hăi čao*). Il en remplissait deux verres qu'il offrait successivement au médium ; à la secrétaire, à la famille princière, à tous les fidèles qui communiaient ainsi avec *Čằo Thên K'ăm*, le chef des Thên de la principauté qui, s'incarnant après *P'ăña Kămmăt'a*, assurait le lien entre la fondation de la première capitale et l'instauration de la seconde. La cérémonie se terminait comme tous les *liàng* par un *basi*.

---

[314] Parfois c'était le génie du *P'ou Kằo* qui s'incarnait mais seul le *čằm*, *Naï Dêng*, pouvait discerner la différence quand il l'interrogeait. Pour tous les fidèles, y compris la famille princière, c'était toujours le *P'ăña Kămmăt'a* qui s'incarnait.

### *La fête du Nouvel An*[315]

La cosmogonie du Sud Laos postule une faute à l'origine de la fondation des chefferies, d'autre part cette faute mythique se retrouve sur le plan de la légende et dans les annales de *Čămpasăk*. La fête du Nouvel An du Nord au Sud Laos mettait l'accent sur un rituel de purification or à *Basăk* ce rituel accordait au représentant de la chefferie le soin de laver la contrée de toutes les souillures qui l'entachaient et d'amorcer ainsi le processus de régénération, d'où l'importance du *bơk* par lequel le prince, parcourant la cité à dos d'éléphant du Nord au Sud, attirait sur sa personne toutes les pestilences et détournait ainsi une attention maléfique qui aurait pu être dirigée contre ses sujets. Quand il parvenait au « pavillon de la victoire » au centre de la ville, ce n'était point en exorciste – comme les médiums jadis chargés de ce soin au début de ce mois – mais en bouc émissaire chargé de toutes les fautes de la communauté. Ce faisant, il avait le sentiment d'assumer une obligation inhérente à l'héritage laissé par *Čǎo Ras'ădānai* ou plus exactement d'assumer un destin inscrit déjà dans la faute de cette reine de *Čămpasăk* qui se dénonça et se condamna elle-même publiquement.

En ce jour où le rituel aurait pu se borner à effacer un mal plus ou moins diffus, le prince n'hésitait point à mettre directement le *bơk* en rapport avec la faute « historique » qui était invoquée pour rendre compte de toutes les calamités, de tous les échecs dont la chefferie du Sud avait été victime depuis *Čǎo K'ăm Soŭk* car, pour le prince, l'histoire était bel et bien un véritable cauchemar dont il aurait voulu s'éveiller

---

[315] Cf. *The New Year Ceremony*…Il semble que le rituel observe en 1953 soit demeuré inchangé jusqu'en 1972 car dans une conférence faite à Văt P'ou devant le prince et le corps diplomatique, P. Lintingre déclarait : « Chao Boun Oum a conservé le rôle d'officiant dans ce boeuk qui fut le culte officiel des premiers rois de Champassak » in P. Lintingre 1972 :*Les rois de Champassak*, Paksé, p.9.

et ceci d'autant plus qu'estimant absurde le désir de jouer un rôle politique, méprisant toute hiérarchie, toute étiquette, il aurait voulu mener l'existence d'un simple paysan.

### *Le sacrifice du buffle à Văt P'ou*

Pour les habitants de *Čămpasăk* qui participaient ou assistaient au sacrifice du buffle, le site de *Văt P'ou* évoquait avant tout un monde mystérieux, féérique, auquel la tête du *dvarapala* qui ornait l'un des piliers avant qu'il n'ait été complètement restauré, livrait l'accès. Ce gardien n'était en effet que le *P'ăña Kămmăt'a*, le fondateur du « palais » dont le trésor n'avait jamais pu être trouvé car il était protégé par *Čăo Ong Kot* et par *Čăo Čam* le seigneur des Cham, gardes du corps et dignitaires du *P'ăña Kămmăt'a*. Quand par hasard un ermite détenteur de gâthâ avait cru pouvoir mettre la main dessus, il avait dû s'enfuir sous une volée de pierres et par la suite il avait découvert des traces de pas gigantesques. Tous les jours fériés bouddhiques, quand on regardait la nuit en direction du *P'ou Ḷouang* on voyait des rayons lumineux qui brillaient près du sommet. Sur cette montagne résidaient les *Phi Băng Bot*, c'est-à-dire les esprits invisibles. Parfois un *Phi Băng Bot* se transformait à la tombée de la nuit en jeune fille ravissante. Si vous acceptiez de passer la nuit avec elle, vous disparaissiez, laissant là vos buffles, vos parents. Mais si un jour vous mentiez à la *Phi Băng Bot*, elle vous renvoyait dans le monde des êtres visibles en vous remettant une pousse de bambou ou de gingembre qui se transformait en or.

A part les *Phi Băng Bot*, il y avait encore les ermites volants. « Même que des avions pilotés par des Français, disait-on, les avaient pris en chasse. Les bonzes se déplaçaient le parapluie sous le bras, les deux pieds réunis. Quand l'avion allait les rattraper, ils se laissaient tomber dans une anfractuosité ».
La prospérité du pays, selon les paysans, dépendait de cette montagne. A condition de respecter tous les génies gardiens,

les *Phi P'oú Ta*, génies ancêtres, le *P'ăña Kămmăt'a* et d'observer l'édit de la *Nang P'ăo*, la pluie devait en principe tomber et le riz germer.

Le quatrième jour de la lune croissante du sixième mois à 8 h du matin le *Čăm* de l'autel de *Văt P'ou*, sis à *Bàn Ṇong Să* dans le voisinage du temple, avertissait le génie *Čăo Noi* que son illustre gendre, *Čăo T'ên K'ăm* et les seigneurs [de l'autel] de *P'ăpin* allaient venir à l'occasion du *liàng*. Cet autel de *Bàn Ṇong Să* ressemblait en plus frustre à celui de l'autel d'or, d'autre part ses dimensions étaient plus réduites.

Vers 10h. le personnel sacré de Basăk arrivait et devisait joyeusement avec les serviteurs de l'autel de Văt P'ou puis les *čăm* et les autres restauraient le pavillon de danse qui s'élevait face à l'autel. Contrairement à celui de Basăk ce pavillon n'était pas démoli les jours qui suivaient la cérémonie. C'était un pavillon permanent, enraciné dans le sol grâce à l'arbre tronqué qui soutenait la façade et les six piliers supportant les bords du toit. A gauche les « serviteurs » fixaient à l'aide de deux barres transversales faisant fonction de râtelier d'armes, des hallebardes, des lances, des fusils prêtés par la famille princière, par contre aucun reposoir destiné aux mets offerts aux hôtes de marque n'était érigé devant le rideau d'armes. Le mât central autour duquel allaient danser le médium et la secrétaire n'était orné d'aucun tal̥êo d'où pendaient des échelles de barre-monnaie et de bracelets. Au pied on ne disposait aucune jarre destinée à porter des pronostics. Comparé aux pavillons de danse de *Basăk*, de *Văt T'at*, celui de *Văt P'ou* réduit à sa plus simple expression apparaissait très rudimentaire, mais c'est précisément ce caractère frustre que les maîtres du rituel s'efforçaient de préserver de façon à ce qu'en ce site original paré simplement de la végétation qui l'enserrait, les *Thên* citadins reprennent contact avec leurs parents campagnards, les divinités les plus primitives du terroir, dieux chtoniens ou agrestes.

Un détail cependant frappait l'attention. Au pied de l'arbre noueux auquel étaient fixées les armes, le *čằm* de *Basăk* calait le petit cruchon de *Ḷăo Ḷăk*, l' « alcool du poteau », qu'enserraient les quatre jarres lors du *liàng* du quatrième mois. Ce cruchon dénommé à *Văt P'ou* « Ḷăo Kok » (alcool distillé en premier) était scellé mais comme il était protégé par le rideau d'armes aucun *talọêo* ne le recouvrait. Ce cruchon était préparé par le *čằm* dès la fin du *liàng* du quatrième mois et placé dans la réserve de l'autel des préparatifs. Avant de quitter *Basăk* le *čằm* le plaçait dans sa musette et dès que le pavillon était retapé, il le fixait à l'entrée devant quatre grosses pierres provenant du temple de la montagne. Il insérait ensuite, au-dessus, entre l'écorce de l'arbre qui constituait le poteau d'entrée et le bambou supportant les armes neuf crochets et neuf fourches de bois, autrement dit, cet arbre tout tordu au pied duquel était le cruchon faisait fonction de Ḷăk S'ăi « mât de la victoire », même si les montures des génies ne dansaient qu'autour du poteau central. Lié solidement à ce Ḷăk S'ăi, le cruchon, tout en soulignant le lien entre les *Thên*, le personnel sacré de *Basăk*, les « Phi Mahesăk » et le maître du rituel de *Văt P'ou* – puisqu'il avait été préparé » en signe d'offrande au personnel sacré et aux génies de l'ancienne capitale – constituait en fait un véritable relais puisqu'il servait à retransmettre les signes émis au quatrième mois à partir des jarres-pronostics.

La sobriété du pavillon, du mât central, contribuait à attirer l'attention de tous sur cet unique cruchon qui, dans sa position avancée, rappelait clairement aux fidèles les présages tirés lors du *liàng* précédent et *portant sur la seconde moitié de l'année*, auspices que les augures pris lors du sacrifice du buffle permettaient de confirmer, de rectifier ou d'infléchir.

Le *Čằm* de *Basăk* déposait à gauche sur la véranda de l'autel de *Văt P'ou* le tapis, l'oreiller, constituant la couche des

grands génies que le médium allait incarner. La secrétaire, vu son absence de parenté avec *Čăo Noi*, sa position subalterne, demeurait dans le pavillon derrière le rideau d'armes.

La cérémonie commençait après la sieste vers 17h. Le *Čăm* de *Basăk* se comportant comme s'il était à l'autel d'or ouvrait la porte du Ho mettant ainsi l'autel en relation directe avec le pavillon de danse et plaçait sur une planche servant de reposoir le turban jaune et les deux brasses d'étoffe, costume d'apparat de *P'ăña Kămmăt'a* que lui avait remis la veuve de *Ras'ădanai* avant son départ.

Pendant que le *Čăm* de *Văt P'ou* allumait un gros cierge rouge sur le reposoir, celui de *Basăk* en allumait un autre sur le mât dit « des cornacs » qui flanquait l'autel et où les génies étaient censés attacher leurs célestes montures. Il en fixait un second sur la grosse pierre jouxtant le cruchon. Il allumait ensuite de simples bougies sur le gong appendu à droite de la secrétaire – ce gong était décoré intérieurement de ces cercles que les aborigènes dessinaient à la craie lors de la course de pirogue à *Basăk*[316] – sur le mât central. La piste ainsi balisée, les médiums penchés sur leur coupe d'honoraires surmontée d'un long cierge allumé, jetaient trois pincées de « riz à utiliser » sur les œufs qui ornaient leur *khăn k'ai* et attendaient la descente des génies qui, dès les trois coups de gong frappés par le *Čăm* – après la récitation du comput qui marquait l'ouverture des jarres-pronostics du quatrième mois – se pressaient en ce lieu, impatients d'enfourcher leurs montures terrestres.

L'orchestre princier installé sous un appentis du pavillon attaquait un air classique qu'il jouait jusqu'à l'incarnation du *T'ên K'ăm* et de *P'ă Inta*. Dès l'incarnation de ces génies les séances de consultations commençaient. Vers 16h. 30 les consultations prenaient fin. Le médium incarnant *T'ên K'ăm* descendait de la véranda, laissant sa coupe sous la protection

[316] Op. cit., p. 56.

du *Čăm* de Basăk et, à l'entrée du pavillon, recevait du *čăm* adjoint deux sabres dont la pointe était ornée de deux cierges allumés. Le *čăm* versait quelques gouttes d'alcool sur l'extrémité des lames. Par ces rites les armes étaient consacrées au génie et purifiées. Lorsque le médium incarnait un autre génie, il fallait renouveler le rite. Le médium, sabres levés et rapprochés, saluait en direction de l'autel de *Čăo Noi* où les Thên et autres génies puissants, les *Phi Măhesăk*, étaient censés contempler le spectacle. Le *ṃo t'iem* marchait ensuite à grandes enjambées hachant l'air de ses sabres et suivi de la secrétaire qui incarnait *P'ă Inta*. De temps en temps le médium regagnait la véranda, jetait une seule poignée de riz sur sa coupe, ce qui indiquait que le génie qu'il incarnait n'entendait pas quitter sa monture, puis il redescendait, saisissait les sabres et continuait à tourner inlassablement.

A 19 h 30, les deux médiums jetaient trois pincées de riz sur leurs coupes pour marquer le renvoi des génies. Après le dîner pris en commun dans le pavillon et une pause, les danses reprenaient de 21 h 30 à 22 h 30. Le médium incarnait uniquement les *Thên* de *Basăk* et la secrétaire les génies de quartiers : *Čăo K'ăm Luak*, génie de l'embarcadère de *P'ăpin*, *Nang K'ăm Ḷouang* et sa sœur *Nang Phom Houa* qui sont des ophidiens.

Après une longue pause, les danses reprenaient monotones de une heure du matin à deux heures, la secrétaire à moitié ivre essayant de se maintenir dans le sillage du médium, un sourire figé sur les lèvres, traînant ses sabres comme de vulgaires balais. Après un court sommeil, les médiums, à cinq heures et demie du matin, incarnaient à nouveau les génies pendant une heure. Le personnel sacré déjeunait avec les mets offerts par les habitants du village de *Ṇong Să* dont relevait l'autel de *Čăo Noi*. Les *nang têng* préparaient ensuite des gâteaux de riz, malaxaient du sucre roux, épluchaient des bananes.

A 8 h le *čằm* de *Čằo Noi* ouvrait la porte de l'autel, les *čằm* de Basăk rallumaient tous les cierges. Une préparatrice offrait huit *čok* de dessert au pied d'un grand banyan à tous les génies des monts, des forêts, des sources, des étangs, situés aux huit orients, en demandant que les *P'ă Ḷěn P'ă Ḷan*, « arrière-petits-enfants et petits-enfants de la famille princière », demeurent en paix ainsi que les habitants. Quatre autres *čok* étaient disposés au pied du grand arbre, un *ficus* où devait être attaché le buffle et un même nombre de *čok* encadraient la « jarre du poteau », ce qui soulignait nettement la participation établie entre cet arbre noueux et l'arbre sacrificiel[317]. Les *nang têng* tendaient ensuite au *čằm* de Basăk sept plateaux de mets sucrés que le *čằm* de Văt P'ou disposait à l'intérieur de l'autel après avoir fixé sur chacun d'eux un cierge allumé. Contrairement au *liàng* de Basăk où les mets étaient répartis entre l' « autel d'or » et le reposoir destiné aux hôtes, à *Văt P'ou Čằo Noi* et ses hôtes festoyaient en commun dans son autel.

Vers neuf heures arrivaient la veuve de *Čằo Ras'ădānai* et sa fille cadette, suivies des serviteurs apportant les « paraphernalia » de la famille princière, exactement comme au *liàng* du quatrième mois. Les habits d'apparat, la théière en or etc. étaient posés sur la véranda, à côté de la coupe du médium.

A 9 h et demie *T'ào Li*, le *Čằo Dán* « chef de marche » de *Soukhouma* chargé de faire appliquer l'édit de la *Nang P'āo* arrivait. Un des serviteurs de l'autel de *Văt P'ou* le recevait et lui remettait des chiques, des cigarettes et une bouteille d'alcool pour qu'il puisse prévenir les génies qu'il avait accompli sa mission et conduit le buffle noir payé par les filles-mères de la marche de Soukhouma conformément à la tradition. Il disposait cierges et chiques près de la hutte en

---

[317] Ces quatre *čok* disposés en rectangle autour du *ficus* et du cruchon d'alcool distillé délimitaient peut-être la carte en réduction du *mưang* ? Ils étaient offerts à tous les génies protecteurs de la communauté.

branchage qui lui avait été érigée et il aspergeait ces offrandes d'alcool. Avant 10 h – heure limite – un aborigène s'approchait de l'arbre sacrificiel qu'il ornait d'un *talạêo lạouang* au centre duquel il insérait deux *s'ouei.* Aux extrémités du *talạêo,* il fixait deux cierges, versait de l'alcool en demandant que le buffle ne rompe pas ses liens. Surgissant de la piste masquée par les fourrés, celui dont la mort allait donner à la cérémonie tout son sens encadrait sa grosse tête stupide dans l'arceau de verdure. Ebloui, il fermait les yeux, des images de soleil dansant sous ses paupières. Les auxiliaires, tous des aborigènes, l'immobilisaient derrière l'arbre, la tête face au Sud – direction liée à Yama, le dieu de la mort, dont le véhicule dans l'hindouisme est un buffle – au moyen d'une immense liane qui lui jugulait le cou, enserrait la corne gauche et encerclait trois fois le tronc du *ficus*. Tirant sur la liane, la longe, les autochtones semblaient hâler quelque animal fabuleux dont la tête butant sur le mât sacrificiel ne laissait apparaître que les cornes surmontées d'une étoile végétale, le *talạêo*. Celui qui avait fixé l'emblème d'interdit jetait trois pincées de riz sur le dos du buffle en disant : « Expulsez les maléfices! que les habitants du *mưang* demeurent en paix ». Un aborigène tranchait les jarrets du buffle avec un coupe-coupe. Le sacrificateur lui portait sur la nuque un coup d'*herminette* puis lui tranchait la carotide. Le sang qui jaillissait immédiatement était recueilli dans neuf bols placés dans un grand plateau de cuivre qu'un *čăm* apportait au maître du rituel de *Văt P'ou* qui le plaçait dans l'autel et l'offrait à *Čăo Noi*.

Pendant ce temps les aborigènes débitaient les quartiers de viande tandis que des vieux *ačan* examinaient la vésicule biliaire. Si le fiel était abondant, les précipitations des pluies seraient fortes. Dans le cas contraire la sécheresse était à prévoir. Ces pronostics ne faisaient que confirmer ou infirmer en partie ceux tirés de la position du buffle par rapport au cours du fleuve. Si le buffle tombait perpendiculairement au

Mêkhong, des crues et de fortes pluies étaient à craindre lors de la saison des pluies, s'il tombait obliquement, les précipitations seraient moyennes, s'il demeurait allongé parallèlement au cours du fleuve, la sécheresse était à redouter.
Un délégué du maître du rituel de l'autel de *Čǎo F'à Sadưang*, frère de *Čǎo Noi*, venu de *Don Talat* suspendait aux quatre coins du Ho des morceaux d'organes internes qu'il offrait aux *sena t'ăng si*, c'est-à-dire aux quatre [génies] dignitaires, chefs de marche de la principauté de *Čămpasăk*[318] puis il repartait avec un des meilleurs morceaux du buffle, don de *Čǎo Noi* à son frère.
A 13h. quand tous les mets avaient été préparés avec la chair du buffle, le *čǎm* de *Văt P'ou* et celui de *Basăk* les disposaient dans l'autel car il fallait respecter l'étiquette et le menu : *Čǎo T'ên K'ăm* ne se nourrissait que d'une « tête de porc » symbolisée par une fleur de bananier renfermant une boulette de riz et ne buvait que de l' « alcool distillé en premier »[319], ce qui établissait une participation entre le breuvage qui lui était offert et l'alcool du cruchon. Huit *čok* de viande étaient offerts aux génies des huit orients, au pied du grand banyan, quatre autres au pied du figuier des broussailles où avait été sacrifié le buffle. Un même nombre de *čok* entourait le « cruchon de l' alcool du poteau ». Comme à Vieng Čan il fallait selon un schéma type établir une participation entre l'arbre sacrificiel et le *Ḷăk s'ăi* ou *Ḷăk l̥ǎo*.
Après le repas du personnel sacré et des fidèles qui essayaient de saisir ne fût-ce qu'une toute partie des offrandes

---

[318] Il existait jadis quatre marches : Soukhouma, Ton Kwàng, Soŭvannăkili, Nak'ăm. En 1951-56, seule la marche de Soukhouma respectait l'édit.
[319] Ce plateau portait le nom de *p'a ḷǎo kok, ṃou tòm* « plateau d'alcool premier [cru], et de porc bouilli ». Le cruchon d'alcool disposé à l'entrée du pavillon portait le nom de *Ḷǎo Ḷăk* « alcool du mât » ou *ḷǎo kok* « alcool distillé en premier ».

consacrées aux Thên de façon à obtenir une abondante récolte, les danses reprenaient vers deux heures et demie entrecoupées de séances de consultation.

La veuve de *Čǎo Ras'ădānai* demandait par l'intermédiaire du *čǎm* de *Basăk* si *Čǎo K'ăm Souk* et *Čǎo Ras'ădānai* étaient présents et s'ils avaient un message à transmettre. Le médium répondait qu'ils étaient là et qu'aucun malheur ne menaçait la famille princière. Chaque année *Čǎo Ñing Čan Samout* était fidèle à ce rendez-vous que lui assignaient les ombres du passé car selon la tradition liée vraisemblablement à l'édit de la *Nang P'ăo* qui rejetait la responsabilité de la faute sur l'élément féminin, c'était à une princesse de présider la cérémonie en tant que celle-ci avait pour fonction de purifier le *mưang*. Après la réponse du médium elle regagnait sa place et demeurait là assise dans le pavillon, le visage un peu affaissé, peut-être à cause de la fatigue et de la chaleur étouffante, le regard fixé sur la véranda, les insignes princiers, comme si, parmi l'or des coupes, se déroulait pour elle seule, une scène invisible jouée par des acteurs familiers.

Après avoir incarné *P'ă Vo*, *P'ă Ta*, dignitaires de *Vieng Čan* liés à la perte de l'indépendance de *Čămpasăk*[320], le médium incarnait *Čǎo Ong Kot* qui, les deux sabres sur l'épaule, rugissait : « Je fais des rondes en quête des voleurs de trésor. Si j'en découvre je les ensevelirai » puis le « Seigneur des Chams » qu'il fallait porter dans le pavillon où il rampait sur le dos tel un ophidien. Cette incarnation précédait invariablement celle *P'ăña Kămmăt'a* qui reposait sur sa couche sur la véranda. Le *čǎm* de *Basăk* lui ceignait le front du turban jaune, lui couvrait le corps de l'étoffe blanche – remis par la famille princière – quatre *čǎm* auxiliaires s'accroupissaient sur les marches de l'escalier, sabre sur l'épaule droite. Le *čǎm* se penchait vers lui comme pour écouter les dernières recommandations d'un mourant et

[320] Cf. *Histoire de Čămpasăk*, p. 558 sq.

déclarait à haute voix les prédictions du « fondateur de la première dynastie ».

Le médium incarnait ensuite *Čǎo T'ên K'ăm* pour procéder au renvoi des génies. Le *čǎm* de *Basăk* balayait le cruchon de l' « alcool du poteau » ou de l' « alcool distillé en premier » en observant le comput rituel. Il versait un peu de cet alcool des deux verres qu'il offrait au médium et à la secrétaire. Le reste était distribué aux membres du personnel sacré, à la famille princière et aux assistants. La cérémonie se terminait par un *basi*.

*
* *

Le sacrifice du buffle, qui constituait la phase complémentaire du *liàng* du quatrième mois en tant que les prédictions tirées de la position de la victime sacrificielle et du contenu de sa vésicule biliaire portaient sur la seconde partie de l'année, avait pour fonction principale de provoquer les premières pluies et d'expulser toutes les pestilences, à proximité du sanctuaire où l'on célébrait jadis le culte de la *Çākti* et, si l'on se réfère aux annales de *Čămpasăk*, dans le voisinage du palais de l'infortunée *Nang P'ăo*, aire ambigüe, à la fois sacrée et maléfique située juste à la limite de la zone lao et de la marche des aborigènes chargés de faire respecter l'édit. Le *dharma* ayant été perturbé par une faute sexuelle qui avait fait tache et qui risquait de provoquer la sécheresse[321], de ruiner les récoltes, le buffle contrairement aux autres régions du Laos n'était pas, du moins avant 1945-50, payé par la communauté mais par les délinquantes, les

[321] On retrouve la même croyance chez les Pear de Kramhung de l'Est et chez les Chong du Siam, cf. Baradat, R. 1941 : « les Samrè ou Pear » in *BEFEO* XLI, p. 41.

« filles-mères de la *Nang P'ăo* » dont « le cœur était tombé dans le trou ».

L'animal qui ne pouvait provenir du cheptel familial *stricto sensu*, était soustrait dès son paiement à son emploi normal. Consacré aux Thên, il faisait partie du cheptel sacré du chef de marche. Jusqu'au sacrifice, il était donc retranché du village et demeurait en marge, affranchi du joug et de tout labeur. Lavé à grande eau le matin du sacrifice, il n'était ni paré ni promené en grande pompe à travers le village mais traîné au lieu du sacrifice comme une victime expiatoire d'où son surnom de « buffle de la faute » et à *Basăk*, au onzième mois, les deux buffles payés par les filles-mères de *Čămpasăk* – exception faites de celles de *Soukhouma* – étaient exécutés de nuit sans témoin « dans le champ de la faute », ce qui explique le caractère ignominieux attaché au délit que le sacrifice avait pour fonction de réparer en supprimant les conséquences.

Or si le buffle pouvait « laver la faute, laver la terre » (*làng bap làng din*), c'est qu'il était considéré comme possédant une surabondance de vie qui lui permettait de roborer le territoire tout en expulsant les pestilences, d'où cette poignée de riz qu'on lui jetait, destinée non seulement à consacrer la victime aux Thên et à chasser les maléfices mais à assurer de surcroît la prospérité du *mưang* puisque ce rite relevant d'un substrat pré-tăi mettait en rapport la victime et la plante nourricière en vue d'une récolte abondante.

Quant au sacrifice même, il était réservé aux aborigènes non seulement parce que le bouddhisme interdit les sacrifices sanglants mais à cause peut-être du rôle joué jadis par les autochtones dans le culte de la *Çākti*. Ce sacrifice, contrairement à celui du *Ho Ḷăk Mằn* que l'on accomplissait naguère, ne servait d'introduction à aucun jeu « adharmique » pour la simple raison que Văt P'ou était considéré comme un

lieu sauvage où « tout pouvait arriver »[322]. Les génies les plus dangereux venus du Siam ou de la Birmanie pouvaient s'emparer soudain des médiums. D'où la prudence qui veillait au rituel chargé de circonscrire la faute en ce lieu restreint où s'édifia la première chefferie et de régénérer le *dharma*, ce qui explique en partie le rôle joué par le personnel sacré et les Thên de *Basăk*, symboles de l'ordre et de l'équilibre, qui régissaient en fait toute la cérémonie. Mais ce contrôle, cette ingérence des Thên et du personnel sacré qui se comportaient exactement comme s'ils étaient chez eux, soulignait une autre fonction dévolue à ce sacrifice : celle de légitimer la fondation du nouveau centre de la principauté et de rehausser le prestige de ses gardiens et de ses représentants en rappelant les liens qui les unissaient à ceux de la première capitale. La cérémonie en opérant un reflux vers le siège de la première chefferie permettait de recharger à sa source l'énergie religieuse de *Basăk* dont les génies se comportant en héritiers des *Phi Măhesăk* (génies doués d'une grande puissance) de l'ancien lieu saint se replongeaient dans l'atmosphère familiale et ancestrale.

De l'oncle paternel de *Thên K'ăm* à *Čăo Noi*, au *P'ăña Kămmăt'a*, à *S'oi Sisămoŭt*, aux ancêtres directs qui s'étaient glissés parmi les *Phi măhesăk*, c'était toute la généalogie des Thên et des ancêtres de la chefferie que la cérémonie était chargée de reconstituer en ce lieu qui vit se former la souche originelle, d'où l'incarnation du *P'ăña Kămmăt'a* sur laquelle s'achevait ce sacrifice[323]. Or, si les ancêtres directs étaient présents, le représentant de la maison princière, à la différence du *liàng* du 4e mois était le grand absent de cette

[322] Si une princesse de *Čămpasăk* devenait fille-mère, le buffle qu'elle payait devait être sacrifié à *Văt P'ou* au 6e mois. La faute était considérée comme si maléfique pour la principauté qu'elle ne pouvait être expulsée qu'en ce lieu limitrophe de la « marche ».

[323] Comme lors du *liàng* du 4e mois, l'incarnation du P'ăña Kămmăt'a qui constituait l'apex de la cérémonie faisait coïncider l'ancienne capitale et la nouvelle et greffait la dynastie lao sur la souche originelle.

cérémonie. Toute la partie du rituel qui visait à enter la lignée lao sur la souche primitive, à légitimer la fondation du nouveau centre, à exalter la puissance de son chef et de ses ancêtres directs, s'opérait ainsi automatiquement sur le seul plan des génies et des ancêtres directs en l'absence de l'héritier légitime qui même en cas grave comme en 1973-75 où sa présence était requise pouvait rituellement se décharger de ce soin sur un de ses frères.

*Phase complémentaire du liàng du 4e mois*, cette cérémonie clef de voûte de la structure rituelle du Sud Laos, pouvait être considérée en outre comme la *phase* d'introduction à toute une série de rites :

1. *Liàng* de *Čǎo Mưn Noi*, l'ophidien de *Basăk* ami du *P'ăña Kămmăt'a*, le 9e jour de la lune croissante du 6e mois[324].
2. Fête triennale des fusées de *Văt P'ou*, le 10e jour de la lune croissante du 6e mois. Le personnel sacré de *Basăk* officiait[325].
3. Sacrifice de l'iguane à *Čǎo F'à Sadưang* à *Don Talat* et à *Văt P'ou*, le troisième jour de la lune décroissante du 6e mois. Ces iguanes étaient offerts par les aborigènes *s'oùei* (*Kui*) de Soukhouma qui indiquaient les présages concernant le degré pluviométrique selon les saisons. Les bandes blanches ou noires rayant le dessous de la queue des iguanes

---

[324] cf. *La course de pirogues au Laos*…p. 101-103.

[325] Le 15e jour de la lune croissante du 6e mois avaient lieu les *liàng* des génies du quartier de P'ăpin : les « deux sœurs » et le « prince habit-blanc », c'est-à-dire « pieux laïque », pour chasser les épizooties. Jusqu'en 1920, on offrait à ces génies de quartier un chevreuil que l'on avait capturé dans la forêt au moyen d'un filet au cours d'une chasse rituelle. Si le chevreuil était capturé près d'une mare, d'un point d'eau, on pronostiquait que les pluies fertiliseraient le sol. Si une femelle pleine tombait dans les rets, les récoltes seraient abondantes mais si on capturait un chevreuil mâle dont le gland était apparent, la sécheresse, disait-on, sévirait.

permettaient de détecter cet indice. Nous retrouvons ces mêmes rites chez les Yơ du Nord-Est de la Thaïlande qui offraient ces sauriens à leurs génies et chez les S'oùei qui les considérant comme les petits-enfants de leurs ancêtres leur offrent quand ils crèvent un *băng soŭkoŭn* ! Il semble qu'à *Văt P'ou* le sacrifice de l'iguane ait remplacé celui du crocodile, si l'on en juge d'après la statue découverte en 1970.

4. *Fête triennale des fusées de Basăk*, lors de la lune décroissante du 7e mois[326].

5. *Fête triennale des fusées de Don Talat* qui subsumait les deux autres cycles. Si les fusées ne partaient pas le personnel sacré de *Basăk* qui accomplissait les rites devait tout recommencer car il fallait débloquer l'engrenage. Le sacrifice du buffle coïncidait toujours avec l'un des cycles.

6. *Aspersion du bouddha de gemme au 8e mois, suivie d'un sacrifice du buffle à la marche Nord* (P'ăpin) en cas de sécheresse *persistante*[327].

7. *La course de pirogues* du 11e mois qui constituait le rite complémentaire du sacrifice du buffle du 6e mois[328]. Cette ultime cérémonie avait pour fonction principale de réactualiser la création du *mưang* au centre même de la capitale. D'où la rupture rituelle des interdits sexuels qui devait permettre en ce lieu surveillé par *Čăo T'ên K'ăm et ses parents* de retrouver derrière « la nature naturée », la « nature naturante», de capter à sa source l'énergie libre mais ces forces libres étant liées à la faute originelle, il fallait tout en conservant leur élan les purifier. D'où ce second sacrifice du buffle qui allait activer le

[326] cf. *Structures religieuses lao* p. 54-57.
[327] *cf. The New Year Ceremony at Basak*, p. 119-120.
[328] cf. *La course de pirogues au Laos…* pp.37-126

processus de réactivation tout en le purifiant. Le *dharma* restauré, la chefferie réinstaurée, les saisons se succéderaient régulièrement. Or la transgression rituelle des interdits, les mimiques obscènes, les danses des aborigènes ne rappelaient-elles pas cette ambiance orgiaque qui selon le *Kālikāpurāna* marquait la « puja » d'automne célébrée en Inde en l'honneur de la Dévi ?[329] Si l'ultime inscription de *Văt P'ou* mentionne les rites d'entrée, du milieu[330] et de la sortie de la saison pluvieuse, le *Kālikāpurāna* indique seulement la «puja » de printemps et d'automne. C'est de ce second schéma que nous trouvons trace, semble-t-il, à *Čămpasăk* mais scindé entre l'ancien lieu saint où le sacrifice ouvrait la saison des pluies et la nouvelle capitale où le sacrifice marquait la fin de la saison pluvieuse.

Il est donc loisible d'imaginer que ces rites d'entrée et de sortie qu'accompagnaient les déplacements de divinités – remplacées au Sud Laos par ceux de leur montures, les médiums – attestaient sinon, par-delà de multiples

---

[329] En Inde les cérémonies en l'honneur de Maha Dévi qui comportaient le sacrifice de nombreux bovidés avaient lieu en *Caitra* (mars-avril) et en *Asvin* (fin septembre-octobre). Selon K. Van Kooij elles avaient une origine agraire puisqu'elles correspondaient aux récoltes de printemps et d'automne. La première pour fin de prévenir les épidémies et de chasser les pestilences. La seconde était la plus importante. Le renvoi de la déesse que l'on immergeait dans la rivière s'accompagnait de danses et de chants érotiques qui rappelaient certaines fêtes des aborigènes *sabaras*. En ce jour tous les hommes étaient égaux. (Van Kooij K. R. 1972 : *Worship of the goddess according to the Kālikāpurāna*, Leiden, Brill.) Au Bengale, la statue était place au centre de deux embarcations jumelées à bord desquelles avaient pris place des chanteurs, des musiciens. Des hommes montés à bord des embarcations dansaient nus devant des milliers de spectateurs. (cf. W. Ward 1863: *The history, literature, and religion of the Hindoos*, published by J. Higginbotham, Madras.)

[330] Peut-être s'agissait-il de la Gauripujana ?

réinterprétations, la lointaine survivance des cérémonies consacrées jadis à la *Vraḥ Çākti*, du moins les deux séquences d'un rythme qui les scandait.

Ce bref aperçu révèle que même dans les situations les plus critiques, le rituel était suffisamment riche pour remédier à la sécheresse, aux épidémies, aux épizooties. Or en dix ans, toute cette architecture rituelle s'effondra. Vers 1960, la *mê lām* mourut. Elle fut remplacée par sa nièce, *Mê Nang*, qui habitait Paksé et ne venait que pour les cérémonies. Le chef des musiciens décéda brusquement après le sacrifice à *Văt P'ou*.

L'année suivante, ce fut la chef des préparatrices. Le médium incarnant *T'ên K'ăm* réprimanda *Čǎo Noi* qui ne surveillait pas les génies dangereux qui s'infiltraient dans la cérémonie. Le *čǎm* de *Čǎo Noi* décéda deux ans plus tard. Lors de la fête du *Vessantara* au troisième mois à *Văt P'ou*, des danseuses siamoises vinrent donner une représentation dans le temple – des danseuses nues venaient bien s'exhiber à la fête du *T'at Ḷouang* à *Vieng Čan* ! – les militaires d'autre part pillaient les statues dans la montagne.

Enfin, dès 1970-71, ces fouilles furent entreprises par G. Pfeiffer à la demande du gouvernement lao. Deux palais avaient été construits, l'un à *Vat P'ou*, l'autre à *Don Talat*. Un troisième, à *Basăk* dans le quartier de *Vat T'ong*, était en cours de fondation. Là-dessus le chef des bonzes de Văt Amat mourut juste un an après une avalanche du *P'ou Kao*. La sainte montagne s'était déjà éboulée un an avant le décès de *Čǎo K'ăm Souk*. Or deux ans après le décès du chef des bonzes, le médium s'effondra un jour, « les os pourris » et mourut à l'Hôpital. Les Thên demeurèrent alors sans médium masculin (*ṃo t'iem*) qui seul pouvait les incarner. En mai 1973, deux ans juste après, une avalanche du *P'ou Kăo* se produisit. Or selon une ancienne prédiction, la famille de Čămpasăk devait cesser d'administrer le *mưang* après une

troisième avalanche de la montagne sacrée. Voulant conjurer le sort, le prince n'hésita pas à mettre des pierres provenant de l'avalanche dans les fondations de sa nouvelle demeure et il proposa à *Čǎo Boŭn Ưa*, son demi-frère, de faire de même, de façon à ce que la population n'ajoute plus foi à ces croyances relevant de la superstition. Dès 1973, l'alcool des jarres au 4e mois était rouge et aigre, la vésicule biliaire des buffles sacrifiés à *Văt P'ou* était tarie. En vain *Mê Nang* avait-elle fait savoir que *P'ă Inta* était le fils de *Čǎo T'ên K'ăm* ! Elle put incarner ainsi les deux fils du grand génie, mais elle ne pouvait incarner ni *T'ên K'ăm*, ni son frère, ni le *P'ăña Kămmăt'a*.

Enfin, en 1975, elle déclara à *Văt P'ou* que « les Thên regagnaient le ciel car l'époque des princes était révolue, maintenant on entrait dans l'ère des brigands ». Une troisième avalanche s'était produite en mai 1974, un an avant le meurtre par les Pathet Lao de Čǎo Boŭn Om, frère cadet du prince. Ce dernier parvint à gagner le Siam. L'invasion des Pathet fit ressurgir chez lui l'idée de destin plus ou moins occultée, qui se transforma en celle de malédiction. Seule la méditation lui permit d'entrevoir le détachement auquel il voulait accéder. Nul doute qu'il ne parvint à l'obtention de la voie qui mène à la libération[331]

---

[331] Tous ces divers événements nous ont été narrés lors de notre dernière visite à *Basăk* du 26 au 30 avril 1975 par le prince et le *čăm*, *Naï Deng*, puis plus longuement par *Čǎo Boŭn Oŭm* de septembre à décembre 1975. L'« autel d'or » avait été rebâti, crépi, orné de balustrades bleues ; un pavillon de danse pour le *liàng* du 4e mois avait été érigé en dur. Tous ces autels rutilants ne faisaient que souligner la faiblesse d'une chefferie que ses dieux avaient abandonnée. Le prince comptait, après avoir conjuré le sort et restauré la chefferie selon le désir de ses aïeux, transférer la capitale à *Văt P'ou* où il aurait vécu en ermite à 800 m. sur les pentes du *P'ou Kǎo* couvertes de fleurs. « Là, je n'aurais vu personne et personne ne m'aurait vu ». Au thème de l'île développé dans sa postface de *La cérémonie du Nouvel an…* s'était substitué celui de la montagne, île suspendue, aérienne. Grâce à ce clivage qu'il opérait dans la montagne

sacrée : le lieu saint, sacrificiel qu'il abandonnait à une tradition dont il réprouvait le caractère humiliant sans oser la supprimer par crainte de désordres excessifs et les sommets où il vivait en songe, le prince rejoignait les légions de sages s'abreuvant aux sources limpides dont nous parlent les vieilles inscriptions.

L'invasion des Pathet mettant brusquement fin à ce projet, cet ultime échec devait faire resurgir chez le prince l'idée de destin voire de malédiction – après l'assassinat de son frère, de son gendre, et la disparition d'un grand nombre de ses proches – liée à la famille de *Čămpasăk*. Mais même s'il ne pouvait plus espérer vivre en ermite sur la montagne aux eaux de jouvence, le prince continua à prendre la sainte montagne liée à un souvenir d'enfance – sa première visite à *Văt P'ou* en compagnie de son père lors de la fête bouddhique du *Vessantara* — comme topique de méditation pour recouvrer peu à peu la sérénité. La lecture d'ouvrages sur le bouddhisme, la méditation quotidienne lui permirent bientôt de rejeter toute idée de malédiction, de faute héréditaire, voire même de karma collectif, qui l'empêchait de progresser.

Avant de gagner Paris, il nous déclara : « Si ce n'était pas pour ma famille, la population lao, je dirais que les Pathet sont arrivés à temps. J'ai été expulsé comme un périmé, j'ai tout perdu et je m'en félicite. Pour moi, maintenant, tout cela est comme un rêve. Je vais continuer à méditer. Je peux peut-être espérer faire quelque progrès et atteindre à ce détachement que j'entrevois comme le ciel parfois derrière les nuages. C'est à ce détachement qu'il me faut accéder. Je dis détachement, mon père, lui, aurait dit oubli ».

# Index

Aborigènes 138, 185, 192, 308, 312 ; aborigènes kmhmoŭ gardiens du t'at 251 ; aborigènes du Sud-Laos 266, détenteurs de la puissance virile 309, 313 ; 339, 343
Ačan 88, 90, 246 ; ačan *T'āmmăk'ătha* 254, (vieux) 339
203
Actes déméritoires (*bap*) 126, 343
Acte archétypal 207, 229
Actes de travers » (*het khouang*) 238
Administration française 307
Adoption 124, 129, 131
Agni 107
Aham 60, 68, 96
Ainé(s) 9, 10, 137-142, 147-149, 177, 185, 188, 192, 195, 200, 209, 241, 244, 250, 251, 253-255, 273, 276, 320
*Akkhamaha Montri* 220
Alliance 124, 202, 233, 329
Ambase 35, 36
Ame 27, 42, 84, 85, 89, 91, 93-95, 97, 98, 104, 108, 110, 126, 132, 178, 219, 220, 227, 248, 254, 271, 285, 287
Annam 217, 245, 263, 298, 302
Ancêtres (aïeux) *Ñơ* 188, 193, 195, 206, 222, 224, 249, 269; démiurges 229, 242 ; (Seigneurs *Devatā Ḷouang*) 201, 213, 216, 217 ; danse des 218, 228 ; *Poú Ñơ* 232 ; divinités d'origine chtonienne, converties au bouddhisme au XVI^e^ siècle sous le roi *Vis'oŭnarat* 243, la tombe des aïeux *Ñơ*, sur laquelle on avait érigé le *Văt Vis'oŭn* 243.
Ancêtres Sê 194
Ancêtre Yư 194
Animal protecteur de l'année (offrande à l') 255
Animaux symboliques 204
Angkor 108, 301, 302
Annam 183, 217, 247, 263, 300, 303

Anomie (état d') 184, 310
Appaiser les esprits 138, 145
Appolinaire, Guillaume 181
Arahand 48
*ASEMI* 199
*Aspersion du bouddha de gemme* 346
Astrologie 107, 108, 114
Au-delà, message de 250
Autel temporaire 226, 248, 289
Autochtonie 125, 130, 131 ; autochtones assimilés ou non à des divinités chtoniennes 19, 26, 138, 209, 210, 244, 250, 339, 343
Avalokiteshvara 82, 83, 95, 96
Avènement d'une nouvelle dynastie 126
*Ba Phnom* 302
*Bàn Bo*, à la mine de sel dans le Moyen Laos 257
*Bàn Bo Mon*, à la mine de fer (au Trân-ninh) 257
*Bàn Kơn* 274, 275, 282, 320, 327
*Bàn Koua* 247
Banc de sable (Mongk'oun) 215 ; à Vieng Čan 297
Bangkok 16, 17, 25, 47
Băng soūkoŭn (pour transmettre des mérites aux défunts) 256, 346
Banque de Données Ethnographiques du Laos 28, 29
Barres-monnaie (échelle de) 325, 326
Barrière 124, (séparant les espèces) 125, (magique) 239, 254, 255, 325
Basăk 7, 27, 153, 300, 305, 306, 307, 308, 311, le grand autel de 323, 335, 336, 349 ; Basăk-Čămpasăk 301 ; (*čăm* de) 338, 341 ; Thên de *Basăk* 344, recharger l'énergie religieuse 344
Bastide, Roger 236
*Basi* 92, 94, 220, 221, 225, 255 ; rite d'hommage qui clôturait, du Nord au Sud Laos, les cérémonies en l'honneur des génies 261, 277, 281, 332, 342
*Bhadreçvara P'o-to-li* 300, 301, 302, 303, 331
*Bhaveçvrāçrama* 302

Birman (péril) 266, 269, 298
Bodhisattva 78, 81, 82, 83, 94, 95
Boire « le nectar du terroir » 330
*Bơk* (expulsion des mauvais esprits) 275, 280, 285, l'importance du 333
Bol à aumônes (*bđt*) 289
Bon 82
Bonifacy, Auguste 108, 110, 133
Bouc émissaire (le prince) 333
Bouddha, bouddhiste 107, 111, 131; bouddhisé 46, 107, 128 ; bouddha *P'ă Čǎo Ong Ḷouang* 224, 225 ; lustration des bouddha des marches 225 ; empreinte du pied du Bouddha 225 ; *P'răpŭtthă At* dans l'île *K'oun* 225 ; aspersion du P'răbang 226, danse des ancêtres devant 228 ; *P'ră S'êk K'ăm* 229
Bouddha de cristal (P'răkêo Phălưk) 7, 13, 15, 17, 19, 20, 23, 29, 30, 31, 32, 47, 49, 53, 54, 56
Bouddhisme théravadin 60, 84, 95, 195, 212, 313
*Boŭn Kong H'ot* cérémonies de promotion bouddhique 248
Boŭn Oŭm 23, 307, 318
*Bouddasen* (*Pouthasen*) 197
Boulettes de riz 261, 280, (pour expulser les maléfices) 285
Boŭri l'obèse 265, 297
Bracelets (échelle de) 325, 326
Brahmā 93 ; brâhmaniques (conceptions) 109
Braquemarts 215, 216, 221
Brou 13, 25, 27,44, 45
*Brou hai beum* 44
Buffle noir payé par les filles-mères 338
*Çākti* de *Bhadreçvara* 302, 311, 312 ; *Vraḥ Çākti* 342, 343, 349
Calendrier lunaire 59, 62, 65, 319
Căm Trọng 177
*Čam* (maître du rituel) 177, 205, 207, 217, 224, 231, 232, 234, 275 ; intercesseur d'un type spécial auprès du grand génie

tutélaire 278 ; esprits des *čăm* défunts 317, 326, échansons royaux 327, 336
Cambodge 197, 198,199, 227, 235, 266, 273, 297, 304, 305
Čămpa, Champa, cham 300, 301, 302, 303, 304, 310, 313
*Čămpanăk'on* 300
Čămpasăk (Champassak) 3, 13, 20, 22, 23, 24, 25, 27, 28, 32, 43, 44, 48, 50, 51, 56, 153, 158, 172, 176, 299, 300, 305, 307, 308, 320, 323, 341, 342, 351 ; rive gauche coupée 319 ; aire souillée 319,
Čantăboŭri 265
*Čăntăbourom* 267, 268
*Čantapanit* roi-commerçant 215
Čăo Ai-Čăo Nong 137, 139
Čăo Anou 17, 115, 116, 171, 172, 249, 252, 266, 269, 280, 284, 285
*Čăo Boŭn K'la* 317
Čăo Boŭn Om 359
*Čăo Boŭn Oŭm* 307, 333, (le prince) 350
*Čăo Boŭn Uạ* 350
Čăo *Boŭričan* 298
*Čăo Čam* le seigneur des Cham 314, 331, 334, 342
*Čăo Din P'ou Mouet* 202, 247 (note), 257
*Čăo F'à* 267
*Čăo F'à Ngoùm* 285
*Čăo F'à Sadưang* 318, 340
*Čăo Ho Kang* 270, 280
*Čăo Ho Ñia* 268, 280, 284, 293, 296
*Čăo K'ăm Dêng* ophidien à Ḷouang P'răbang 200, 201 ; *Nang Kẻo*, sa médium 200, 238 ; frère cadet de *Čăo T'ên K'ăm* à Basăk 317
*Čăo K'ăm Lek* 231
*Čăo K'ăm Lưak*, de l'embarcadère de *P'ăpin* 337 Čăo K'ăm Ngon (petit fils de Čăo Noi) 250
*Čăo K'ăm Ño* 246
*Čăo K'ăm Piou* 268
Čăo K'ăm Soūk 55, 306, 327, 333, 341, 349

*Čǎo Khanti* 249
*Čǎo khoueng* de la province et *čǎo mưang* de S'ieng K'oun, postes réservés aux membres de la famille princière originaires de la province 258 ; 280
*Čǎo Là Sên Tǎi* 299
*Čǎo Ḷăk Mǎn* (*Ḷăk mưang* ou *Phi mưang*) 196 ; *liang* 236 ; la médium de 238
*Čǎo Mưn Nôi* de Basăk, nāga lié au *P'ăña Kămmăt'a* 317, 345
*Čǎo Nak* (ophidien) médium de, rampant 284, 285
*Čǎo Ña P'ó* 284
*Čǎo Ñing Čan Samout* 341
Čǎo Noi 172, 178, 248, 249, 252, 264 ; le Thên *Čǎo Noi* de *Văt P'ou* 318, 335, 336, 337, (*čǎm* de) 338, 339, 340, 349
*Čǎo Nokasăt* 299, 304 ; – nom de règne *S'ôi Sisămoŭt*
*Čǎo Ṇong Săñai* 270, 296
*Čǎo Ong Kêo*, le « seigneur vietnamien » du temple 270, 293, 295-96
*Čǎo Ong Kot*, protecteur des trésors du roi cham 330, 334, 341
*Čǎo Ong Lo* 248, 299
Čǎo P'ou Kǎo 331
*Čǎo Pa* 268
*Čǎo Pang-K'ăm* chasseur d'éléphants 304, 308
*Čǎo Pó* 252, 264
*Čǎo P'ó Piak* 298
*Čǎo P'ó Thên* 267 ; séance médiumnique , 268
*Čǎo Ras'ădanăi* 306, 307, 326, 327, 333
*Čǎo Ras'ăwong* 280
*Čǎo Saiñăwong* 256
*Čǎo Samoui* 270
*Čǎo S'oi Sisămoŭt P'oŭtt'angkhoun* 300
*Čǎo Souvat* 269
*Čǎo T'ên K'ăm* chef des Thên de *Basăk-Čămpasăk* 316, 317, 318, 332, 350 ; ses trois frères cadets *Čǎo K ăm K'ăn*, *Čǎo*

*K'ằm Sên* et *Čằo K'ằm Sao* 318 ; son médium *ṃo tiem* 319, 322 ; tête de porc 328 ; 335, 337, 342, 346
*Čằo Vis'oún* 299
Carte sacrée du territoire 248
Carte religieuse du *mưang* 329
*Čatoum māhārājika* 322
Cérémonies animistes 185
*Čet Čưang* 167, 195 ; le fils aîné des aïeux *Ñơ* 235 ; second ou septième fils de *Khoŭn Bourom* 243, 249, 259 ; le descendant ou le parent du roi des Thên, confondu avec *Lo K'ăm* 263
Chamanisme 82, 84, 96
Chammathévi 48
Champa, Chams 300, 301, 302, 310, 313
Chaos originel 125, 131, 191, 203, 234, 238
Chefferie 6, 152, 163, 177, 184, 186, 243, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 259, 262, 264, 307, 308, 309, 312, 317, 318, 319, 321, 324, 332, 333, 334, 335, 346, 347, 349, 250 ; cadres hiérarchiques 209, puissance religieuse de la 248 ; réactualiser l'instauration de la chefferie 264 ; structure même de la chefferie 306 ; chefferie de *Čămpasăk* 308, assise religieuse 330
Chefs de « marches » 248, 269
Chemise (pesée) 117
Cheval blanc 32 ; chevaux, montures des divinités 253
Čieng Mai (Chiengmai) 49, 137, 194
*Çiva* (huit formes de) 302 ; *Çakti* de *Çiva* 313
Chine 138, 140, 194
Chthonien 109, 191, 192, 195, 196, 197, 198, 200, 202, 234, 237, 242, 245, 271
Cinq parents du roi (*čằu yăm khámom*, « les altesses royales ») 220
Circumambulation rituelle (*pradakṣina*) 203, 204 (circonscrivant l'espace cosmique délimitant le cycle temporel)
Clans (totems) 142 ; clan seigneurial 248, 249

Coedès, Georges 11, 173, 179, 300, 302
Čok à la fleur rouge 215, 339
Čok récipients en feuille de bananier 293, 338, 340
Commissaire du Gouvernement français 250
Condominas, Georges 129, 173, 243
Consécration 64 90
Construction 64
Contamination de traditions 169, 203, 245, 262, 268, 269, 315
Contexte culturel 104 , 130
Convertir les énergies chtoniennes en puissance spirituelle 271
Cortèges lubriques (pipes phalliques) 288, 289 ; (couplets gaillards) 290-291
Cosmogonie 153, 167, 174, 175, 176, 181, 184, 186, 191, 267, 294, 305, 307, (déformation de la cosmogonie du Nord) 310, 311, 323
Cosmologie 105,106, 124, 128, 130, 133, 154
Coucou « roi des oiseaux » 82
Coup de force japonais 307
Coupe d'hommage (*khăn k'arăwă*) 278
Coupe d'honoraires (*khăn k'ai*) 291- 295, 327, 336, 337
Coupe d'invitation (*khăn sơn*) 230, 274, 279, 282, 287, 288, 291-92, 293, 295, 326, 327
Coupe d'offrande du terrain de jeu (*khăn mop kh'ouang*) 283
Coupes porte-bonheur (*khăn k'ăm k'oun*) 275
Courge céleste 185 ; courges donnant naissance aux êtres humains 194 ; les calebasses se fracassèrent et il en sortit des êtres humains 309, 310
Courses de pirogues 7, 24, 26, 153, 209, 240; réglée de sorte à réinstaurer les cadres hiérarchiques en dessinant sur le fleuve le plan de la cour 242 ; (du onzième mois) 265 ; à Vieng Čăn 297 ; à Basăk 346
Crabes (libération des) 146
Cri de la tortue : « sư sư » 237

Cruchon 286, d' alcool très fort (*Ḷăo Det*) 326, du poteau 331, 336, 337, 339, 341, 343
Cuisinier (*kouan k'oua*) 238 note
Cultes antiques 179 ; culte *Bhadreçvara* 300
Đặng Nghiêm Vạn 320
Danse des ancêtres Ñơ (piétineant les eaux) 194 ; archétypale 207 ; fonction 208 ; piétinant le sol couvert par les eaux, contribuait à assécher le territoire 242 ; *danses médiumniques* 281, 284-288
Débordement(s) 235, 314
Défaite des monstres 207
Déluge 194
Déportations massives 249
Destruction de tous les cultes animistes 243
Désincarnation en chaîne 286
Détachement 350, 351
Deux frères 139, (ermites) 198, 203, 214
*Devānika* 300
Devatā 15 ; Devatā Ḷouang 193, 201, 202, 203, 204, 206, 209, 211, 213, 214, 216, 221, 222, 223, 232, 233, 234, 238 ; avertissement aux 230 ; leur autel qui jouxtait *Văt Aram* 230 ; *Nang Čan* « fille adoptive » des 238 ; *devatā* masqués chassaient les monstres et les génies maléfiques en dansant 251 ; 259
Devereux, Georges 170
*Devī* 312, 313, 314
Dharma (loi naturelle, loi bouddhique) 203, grâce auquel le souverain réglant sur le t'at l'ordre naturel, juridique et moral roborait le royaume 251, 278, 298, 342, 347
Dhyana mudra 47
Dignitaires *p'ouan* 251
Đien Biên Phủ 140, 177
Dieu du sol 106, 129
*Đinh* 293
Directeur de l'E.F E.O 151
Dissidents 299

Divinités, 4, 175 ; divinités chtoniennes 191, autochtones assimilés à des divinités chtoniennes 245, femmes assimilées aux 235 ; divinités protectrices 297, 298 ; grandes divinités 302 ; déplacements de divinités 303, (par les médiums) 330, 349
*Don S'ăi* 318, 320
*Don Talat* 318, 349
*Dong Dêng*
Doré, Amphay 9, 83, 84, 199
Double charge 321, 322
Doudard de Lagrée 306
Dournes, Jacques 162
Douze 192, 193, 248 ; douze autels du territoire, bastions spirituels 193, 194, 202, 246, 247 (note), 261 ; douze petits reposoirs 248, 261 ; structure duodécimale, archétype provenant de *Mưang Thên* 248
*Douze rites et vingt-quatre traditions* 193
*Douze rites et quatorze traditions* 205, 208, 209, 226, 230, 240, 420 (note)
Droit 138 ; évolution du 210 ; droit foncier des premiers occupants 251, 273 ; des conquérants *p'ouan* 251
Dumézil, Georges 162, 163, 178
*Durgā* 308
Dusit (Palais) 16, 47, 49, 54, 55, 383
*Dvarapala* 334
Echange de dons 141, 148 ; croisés 329, 330
Echanson (*kouan lǎo*) 238 note
Echelles (entrecroisées) 85,325, 328, 329, 330, 334
Ecureuil 121, 122
Elément féminin 215
Energies 109 (de la nature), 235 ; 258 (vitales)
Enfants adoptifs (guéris par les génies) 236, *Nang Čan* fille adoptive des Devatā Ḷouang 238
Epizooties 233, 327, 329, 345, 348
Ermites (deux frères) 198, 203, 214 ; volants 334
Esclave 16, 32, 78, 137, 149, 141, 206, 272, 302,

Espace cosmique total 219
Etang dénommé *Ṇong S'wa* 212
Etages célestes 325, 331
Evolution du droit foncier 209
Expulsion des influences maléfiques (*păt*, litt. : balayer) 237 ; expulsion des malheurs et balayage du sol fondamental du *mưang* (*kề k'o, pat p'ưn mưang*) 239
F'a Ngoùm 4, 9, 130, 141, 148, 193, 202, 221, 227, 246, 265, 269, 300
Faits 158
Faute (élimination de la) 253 ; faute (souillure) mythique 309, 311 ; de la reine 333 ; buffle de la faute, champ de la faute 343
Féodalité 165, 166
Filiozat, Jean 84
Finot, Louis 196, 197
Fixation 66
Fonction liturgique 95
Fonction(s) rituelles 137 ; purificatrice 210 ; cosmogonique 210 ; créatrice 229 ; oraculaire 234 (note)
Fondation de cité 110
Formule magique 94, 97, 100, 276
Frères ermites 191,196, 198, 239, *Bous'a rưsi song phi nong* 240
Fou Nan (conquête de) 302
Fromm, Erich 171
Fruits de longévité (ṃak mằn ṃak yưn) 137, 148, 221
Fusées (fête des) *boŭn bằng făi* 105, 106, 111, 120, 122, 124, 129, 169, 205, 287 ; (feu purificateur) 208 ; fusées royales 209, 253 ; *au T'at Ḷouang* 279 ; *à Si Khai* 288-292 ; *à Văt P'ou* 345, 346 ; *à Basăk* 346 ; à Don Talat 346 ; phallus embrasés, soumettaient sexuellement les dangereuses *Phi* femelles 292 ;
Fuxi 107
Gainey, Jerry W. 46
Garuda 215

Gāthā 178
Gauripujana 347
Généalogie 210, 243, 266, 267, 315, 316, 332, généalogie des Thên et des ancêtres de la chefferie 344, 345
Génie (esprit) tutélaire 131, 137 ; génies gardiens (*phi sưa*) 188 ; du territoire *arak mưang* 204 ; génies chtoniens 195, 196 ; maléfiques 229 ; contamination dans la généalogie 266, 267 ; génies auxiliaires du Siam : *Ña P'ó Čǎo Pa*, le « vénérable père seigneur de la forêt » et *T'ào K'ăm P'ouk* 269 ; grands génies de *Basăk* 309 , génies protecteurs – Thên ou monarques défunts – *P'oú-Ta* (ancêtres paternels et maternels mâles) 316 ; génies de quartiers 317, 337
Géomancien 246
Gong 25, 26, 38, 59, 60, 62, 78, 97, 99, 121, 196, 337,
Gonggong 109
Goudineau 175
Gourou 302, 312
Gouttière en forme de nāga (*h'ang lin*) 218
Grain de riz primordial 270, 293, 295, (la pierre arrosée avec une cafetière d'eau, « plan cadastral » du *mưang*) 296, (pierre de riz) 297
Grand serment 192, 205
Grand temps (glissement vers) le grand temps 204, faire surgir « le grand temps » 237
Granet, Marcel 107, 173
Groslier Bernard, Philippe 312
Grotte 214 ; *Nang An* et *Nok Én* 229 ; grottes de *Čap* et de *Mat* 255
Groupe familial des grandes divinités 235
Habilleur (*kouan t'ong*) 238 note
*H'ang lin* gouttière d'aspersion 227
Haripunchay 48
Hartmann, John F. 193, 320
Hervey de Saint-Denis 301
Hiérarchie 129, 196, 238, 298, 302, 317, 318
Hiérogamie sanglante 198, 271

Himalaya 81, 194, 206
Histoire 4, 13, 23, 174, 251, 253, 262, 270, histoire des Ming 299, 300, des Sui 301, 308, 310, 311, ( de la *Nang P'ăo*) 312, 333, 334 ; libérer l'histoire 264
Hò 185
Ho kong (Palais du Tambour) 59, 60, 63, 75, 90, 92
*Ho K'ăm* – du village de *P'ăpin* 26, 317, 324
*Ho kang* 280, 282, 298 ; *Sao Tong Mi* médium du 280
*Ho Ḷăk Mằn* 198, 247 (note) ; *Čằo Ho Ḷăk Mằn* 331, 343
*Ho Ṃo Ho S'ieng Khouang* ; *Ho ṃo* ou *Ḷăk Murang* 248, 249, en dur 250
*Ho Nang Kang H'i* 247 (note)
*Ho Ñia* 276
Honorable père, *Ña P'ó* 283, 286
Honoraires (*k'ai*) 268, 284, 292, 293, 295, 296, 327, 337
Ho *P'ă S'ăi* 160
Ho S'ai 26
*Ho Sam Sen Tăi* 247 (note)
Ho *S'ieng T'ong* qui réunissait six groupes de génies 200, 247, 327
*Ho têng*, « l'autel des préparatifs » 317, 324
Hoa-Binh 110
Hoshino, Tatsuo 83, 102, 192, 213, 243, 246, 266, 270, 282, 299, 300, 301
Hong Loun (Palais du plus jeune) 147
*Houa P'an* vassaux de *Murang P'ouan* 245
Huề 249, 252
Huit orients 234, 235, 240, 338, 339, 340
Inconscient collectif 163, 165
Inde védique 109
Indra 93
Installation 90
Instauration de la chefferie 209
Interdits 80, 192 ; alimentaires 177 ; levée des 230, 235 ; sexuels 310 ; transgression rituelle des 347
Irrédentisme 171, 172

Isan 8, 103, 105, 171
Izikowitz, Karl, Gustav 243
Jacques, Claude 302, 313
Jarres 146, (jarres d'eau au niveau constant *hăi nằm t'ieng*) 214, 219, 222, 224, 229 ; (d'alcool pour pronostics) 286, 350 ; (de pluie, du Mêkhong, du *mưang*) 296 ; jarres-pronostics : d'alcool *kok čiang -pai čiang*, *kok ñi-pai ñi* 323, *kok sam - pai sam* « première et dernière du troisième » 324 ; disposition des 326, 327, 328, 329, 331, 336 ; du poteau 338
*Jayavarṃan VII* 303
Jeu rituel 236 ; jeu de corde à *Mưn Ṇa* 238
Jinghong (Tseng Houng) 105, 106
Jour d'arrêt (*mư k'ăm tăn*)
Jour intercalaire (*mư nao*) 216, 255
Jour où l'année s'en va (*săngkhan pai*) 254
Jour de la nouvelle année (Săngkan Khưn) passage du soleil moyen à l'équinoxe vernale 220, 255
Jour de la procession de l'eau royale (năm Nằm Ḷouang) 223, 224
Jour de sortie (*mư ok*) 235
*Kalata* 269 (avait médium personnelle) 271
*K'alawa* 256
*Kālikāpurāna* 347
*K'ăm* signifiant « étayer, soutenir, aider » 325
*Kambudja* 300, 301, 303, 332
Kan H'ang (Teur-Ha') 140, 191, *Kăn H'ang*, descendant de *Khoŭn S'wa* 199 ; petit-fils du roi des nāga 199 ; sa médium, *Nang Ṇan* 200
Karma 127, 128, 129, 131, 132, 316, 351
Kăsăk 9, ; Phya Kăsăk 137, 139, 141-149 ; *P'ăña Kăsak Boun K'ŏng* 221
Kătang 13, 23, 27, 29, 32, 37, 38, 39,44, 56
Kat'ong (récipients en tronc de bananier) 255, 269, 275 ; des femmes des ministres et des principaux fonctionnaires 280 ; 331
K'atha (gāthā) 77, 78, 225

*Kaulas* (fêtes orgiaques des) 312
*Kề k'o* expulsion des malheurs 239
Kèng Southi (bàn) 29
Khà 15, 16, 19, 20, 26, 192
Khà P'rakêo 7, 15, 21, 22, 23, 25, 34, 57
*K'ămbong Čanniñavong* 420
Khammouane 13,
Kham Nong (Bàn Khà P'rakêo) 15,
Khang Nưng 24,
Khmers 108
Kmhmou' 9, 137, 138, 148
*Kho* signifiant « crochet » et « demander » 325
*Khoŭn* (seigneur) 186
*Khoŭn Bo Ngón* 235
*Khoŭn Boua K'ăm* 235
*Khoŭn Boua K'ưa* 233
*Khoŭn Boulong* (fils de Khoŭn Bourom) 218, 233
Khoŭn Bourom 167, 186, 187, 188, 189, 194, 209, 218, 227 ; sept fils de 188, 243 ; démiurge de dignité 195 ; 221, 232, 233, 259
Khoŭn Lo 141, 186, 189, 191, 192, 195, 199, 209, 243, 244, 265
*Khoŭn S'wa* 191, 209 ; *Khoŭn S'wa Lao* 192
Kinh 108
Kiou Čalouang 139, 144, 147
*kok ñi* équivalent à *Basăk* du *kok čiang*, 322, 327
Kolavik (oiseau) 8 , 77, 81, 83, 87, 96
Kou Čik 16, 26
*K'oum ho, kong khoi* serviteurs des esprits 317
*Khưn Ñi Khưn Čiang* 319
Lafont, Pierre-Bernard 243, 249
*Ḷạk lao* mât à alcool 268, 275
*Ḷăk Mằn* – pilier ferme – 191, 198
*Ḷăk mưang* 178, 197, (recouvert par un monument bouddhique) 271 ; culte du *Ḷak mủang* de type tăi noir 249
*Ḷăk S'ăi* le « mât de la victoire » 274 ; 325, 326, 336

Lan Chượng (*Lan Čưang*) 168 ; héros des légendes tăi noires, fondateur du clan seigneurial des *Lo K'ăm* 243, 262
*Làn K'ăm Kong* auteur d'un code calqué sur celui de Lan Na 129
Lan S'ang (Xang) 9, 246, 265, 299, 300, 311
Lao 3, 6, 8, 14, 17, 27, 39, 56, 103, 104, 137, 141, 185 ; conquérants lao 310 ; réinterprétation par les Lao 312
Laocisé 46, 138
Lapicide 312
Latseua (bàn) 44, 46
Lawa 138
*Lê Duy Mat Dia Ten* 259
Légende cultuelle 251
Leroi-Gourhan, André 173
Lévy, Paul 173, 276, 292, 294, 297
Libération 146, (boudhique) 210, 350
Liane « *khao kat* » 193
*Liàng* (offrande de mets) du 7e mois 201, 234, 235 ; du nouvel an 230, 231, 232, 238, 281 ; 292 ; *liàng* du quatrième mois à *Basăk* 324, 332, 335
Lignée royale (princière) 108, 177
Linga 34, 35, 36, 37, 38, 185 ; *Lingaparvata* (*P'ou Kầo*) 300, 301, 303
Lintingre, Pierre 318, 333
Lo K'ăm (Lo Kăm) 167, 177, 195, 243, 249 (note), 258 (les illustres seigneurs), 259, 263 ; seul un descendant de ce clan pouvait servir d'intermédiaire entre les Thên et les hommes 263
*Lomawănongkan* (*Attap'ư*) forêt de 266
Ḷouang P'răbang 3, 9, 50, 59, 64, 83, 105, 110, 137, 139, 140, 141, 147, 153, 155, 161, 183, 186, 189, 191, 243, 245, le *Soi Sai K'ăm* 246, 247,250, 254, 265, 299, 307, 327
Louchet[332] (*siêm*) 277

[332] N.d.E. : Il s'agit de la bêche semi-cylindrique en usage tant chez les Lao que chez les autres ethnies du Laos.

Lư 8, 103, 104,105, 167
Luminaires flottants 242
Lustrations du nouvel an 223, 224, 225, 230
Lutte à la corde *(kế săo)* 230, 234, 328
Ma Duanlin 301
Macre (la châtaigne d'eau) 276
*Maha Devī* 299
Măharat 63
*Maheçvara* 302
*Mahaniñôm* (Grand Charme) 78, 82, 83, 85
Maitreya 32, 254
Maître de la terre 259
Maîtres du rituel 175
Mahâvagga 110
*Mahīṣasouramadarnī* 311
Makhăbousa 63
Malédiction 172, 350, 351
Malemort 103, 104, 131 ; malemorts chez les Tăi 127, 128, 132
*Mangk'ala soutra* 227
Mangrai 129
*Mâra* 90, 108
Marché rituel 213
Mariage d'un nāga et d'une princesse 131
Maspero, Henri 155, 173, 177, 187, 194, 195, 320
Masques 194, 195 (médium des), 207, 218 ; (délimitaient les futurs royaumes) 208, 213, 216 ; 221, 222 ; danse des 223, 224 ; bénéficiaire de la magie des masques, la chefferie du Nord put asservir toutes les divinités autochtones et réactualiser périodiquement sa fondation 243
Mât à peser l'alcool 231 ; mât à alcool 274, 277, 279, 280, 283, 284, 293-295
Mât « des cornacs » 337
Mâts sacrificiels propres aux aborigènes 276, 295
Mât de la victoire (*Ḷăk S'ăi*) 274, 276, 277, 295, 325, 336

Médium 4, 175, 196 ; le médium (*t'i nằng*) 205, 232, 233, 234 ; la médium *Nang Čan* fille adoptive des Devatā Ḷouang 238 ; privé de 250 ; *nang t'iem* « jeunes filles attelées [aux génies] » 266, 267, 271; consultations 274, danse des 275, 277, 335 ; Sao Phouy, la *nang t'iem* de *Čằo Ho Ñia* 282, 283, 286 ; 283, 285, 286, 295 ; la médium de *Čằo Nak* 284 ; le médium héréditaire *ṃo tiem* des grands génies 317, se réveillait en sursaut 321, 326, 327, 337
*Mê làm* 26, secrétaire 326, 327, 335, 337, (remplacée par sa nièce, *Mê Nang*) 349
*Mê Nang* 349, 350
Mêkhong 15, 22, 46, 48, 185, 303
*Mê Mot* 187
*Mế Ña Ngam* 187
*Měng*, lit ou trône, des divinités 206, 213, 230
Meng Long 111 (note 111)
Métamorphose 113 ; paradigme de 124
Méthode ethnographique 156
Mets sucrés 213, 221, 224, 227, 240, 255, 258, 271, 279, 280, 283, 284, 292, 326, 328, 338
*Miều* [sanctuaire] du temple vietnamien 270, 293, 294, 295
*Ming Shi*, histoire des Ming 299
Mission khmère 211
*Ṃo* 177, 178, 248, 250, 257, 259
*Ṃo phi* 85
*Ṃo p'on* 85
*Ṃo thevada* 85
Môn-Khmer 4, 7, 9, 13, 138, 304, 318, 325, 330
Monarque exemplaire 246
Montoirs (*Ḷăk k'oi*) 204
Mưang 186 ; régénérer le *mưang* 236 ; brisé en mille morceaux (têk s'alek khat) 293 ; purifier le *mưang* 341
*Mưang Kabong* 299
Mưang Kao 17, 18, 19, 22,
Mưang K'ăm 172, 178, 247, 252, 253, 64
*Mưang K'om* 247

Mưang *Khong* 318
Mưang Khongsedon 44, 45
*Mưang* miniature 274
*Mưang Mok* 247
Mưang Phin 44
Mưang P'ouan 166, 244, 247 ; *Mưang P'ouan Tŏ ning* (Trấn-ninh) 264
Mưang S'wa (Savā, Javā) 140, 141, 142, 191, 206; *Mưang S'wa Làn S'àng* 192
Mường Thêng (Thên) 140, 168, 184, 185, 187 ; *Mưang Thên* 243, 249
Mưn 146, *Mưn Ṇa* (quartier du) 198
Mythe de fondation de Tseng Houng 125 ; mythes dynastiques 131 ; 251
Mythologie 106
*Na Oú* 247 autel des génies masqués de 249
Nāga 8, 93, 103, 104, 106, 108,110,191, 200, 223 ; nak 110 ; fusion avec un nāga mâle 126, 130 ; transformation en 118 ; roi des 120, roi des nāga du confluent de la *Nằm K'an* 205 ; passage des - 208 ; roi Nāga *T'ào K'ăm Lêng* 212 ; nāga *T'ào K'ăm La* 214; transgression de l'interdit 126 ; quinze nāga du royaume soumis par l'omniscient 225 ; migrations des nāgas 240, 291; *bous'a p'ăña nak sip hà tăkoun* « offrande aux quinze familles de seigneurs *nāga* » 240, 297
Nāgi 108, 125
*Nakkatarưk* (les vingt-sept) ou constellations 262
*Na khằo čao* – rizière commune 211
*Nakhon Phănom* 299
Na Noi Oi Nou 177, 187
*Nằm K'an* 214
*Nằm P'asak* 298
Nan (prince de) 252
Nan Zhao 83
Nañon (bàn) 30, 32, 34,43
Nang *Čiet Piou* 268
Nang K'ăm Kong 73, 87

*Nang K'ăm Ḷouang* 337
*Nang Kan Khong* 198
*Nang Kang H'i* 191, 196, 197
*Nang K'osop* 178
*Nang Malong* 308
Nang Oua 308, 310
*Nang P'ăo*, imprécation de, édit de 304, 305, 308, 313, 329, 335, 338, 341, 342, 343
*Nang P'êng* 304, 305, 308
*Nang Phom Houa* 337
*Nang Sak Kraop* (légende khmère) 310-11
*Nang Sita* ogresse de *Thă Mô* 308 ; la fille du *P'ăña Kămmăt'a* et de la princesse abandonnée sur un radeau 313
*Nang têng* (préparatrices ) 276, 293, 337, 338
Nghia Lo 243
Nguok (nguak) 109, 110
Ninmanhaeminda, Kraisri 129
*Nit'an Khoŭn Bourom* 191, 196, 199, 211, 214, 221, 249
Non P'răčăo (bàn) 46
*Ṇong Boualamp'ou* 304
Nong Song Hong 30-34,37
Nouvel An du livre d'heures (12e mois) 210, 229 ; Nouvel An du millésime (5e – 6e mois) 194, 210, 203, 229, 230 ; la fête du à S'ieng khouang 254 ; à Basăk 333
Nư (Nưa) 8,
Ñouan (Nyouan) 8
Œuf de tortue (*ṃak kăi tăo*) 236 ; l'œuf-phallus 237
Offrande rituelle 147
Ogres et ogresses 210 ; la « veuve » 217
*Ôm !* 73, 74,77, 78, 80, 82 ; Om sangok ! 236
Ophidien 104, 105, 107, 109, 110, 118, 125, 129, 202 ; soumis au bouddhisme 214
Ordonnancement culturel du monde 131
Ordre hiérarchique 209
Orgue à bouche 80, 97, 126, 268, 277, 284
Orientalisme 172, 173, 174

*Oupagoutta* (*Upagutta*) 288
*Ourăngk'ătat*, texte qui retrace la fondation légendaire de Vieng Čăn 265, 297
*P'ă Ta* 341
*P'ă Inta* et sa médium *mé Lām* 317, 326, 329, 337, 350
*P'ă Vo* 341
*Pak Ou* (grotte de *Ting* et grotte de *Én*) , *ho Pak Ou* 201 ; 225
Paksé 43, 306
Palais Royal 47
P'ălavek 226
*P'alikam, liàng devatā* 259
Palladium 13, 56, 226
*P'ăña Čăm̀pathirat* 300
*P'ăña Kămmăt'a* 303, 308, 331, 332, 335, 337, 341, 350
*P'ăña Kăsak Boun K'ŏng* 221
*P'ăña Parami* (sermon) 228
*P'ăña S'ang* – maître du rituel de *Čău Nai* 212, 221
*P'ăña Vetsouvan* (Vessavana), le roi des yakṣa et des plus hautes divinités 309, 313, 315, 320, 322, 323
P'ăpin 24, 25, 306, 329, 335 ; les deux sœurs 345
*Păt* (coup de balai) 90, *khouăn* 91, 237, 289, 327, 332
*P'at [hua] mak* accrocher les ligatures de noix d'arec 230
*Păt nam* 26
*Pát ṃak* 257, 274
Pathet 350, 351
Pavie, Auguste 183, 307
Pavillons Noirs 183
Pavillon de danse 268, 274, 283, 284, 325, 327, 335, 337, 350
Pavillon temporaire 267, 280, 292
*P'ăvisounarat* 299
Pear 342
Perle magique 125
Personnel sacré 24, 194, 202, 207, 215, 216, 218, 222, 231, 234, 236, 237, 250, 278, 293, 318, 328, 329, 335, 336, 338, 341, 343, 345, 346, 347

Pfeiffer, Georges 349
Phallus en bois 288
Phetsarath 112, 114,117, 127, 131, 140, 193
Personnel sacré 216
Petit lion 194, ("le lion précieux – le lion d'or") 213, 219, 223, 249
Phi (esprits) 104 et note 104 ; de l'architecte mis à mort 222 ; *phi ḥăksa* (esprits protecteurs) 128, 132, 193 ; *fi mưong [Phi mưang]*, le génie gardien du sol 194 ; esprits dangereux 240 ; *Phi F'à* « esprits célestes », *Phi T'ăi* « esprits précieux » 322, Phi Mahesăk 25, 331, 336, héritiers des 344 ; *Phi Băng Bot* 334 ; *Phi P'oú Ta*, génies ancêtres 335
Philavong Maha Sila 320
Philavong Maha Khamphoun 69
*Phi samphavesi* «qui cherche à naître» 126-127
*Phi sưa* de *Mủang Thên* 242
*P'itsănou* (Viçvakarman), génie des artisans 2 *P'itsănou* (Viçvakarman), génie des artisans 220
*Phoù Tăi* 261
Phouk khên 277
Phú-Qui 194
Pipes phalliques 289
Pirates yunnanais 249 ; pirates Ho 250
Pirogue de course 287, 288, 291
Population indigène 138
Porée-Maspero 273
Po-Romé 314
*P'ot'isarat* (*P'ot'isan*) 225, 229 ; décret de
Pottier 84
*Poú Ñơ* 233, 234 ; *Nou Nưa* – surnom l̥ouang p'răbanais 249
*P'ou Kằo* 349, (avalanche) 350
*P'ou Kăsăk* 221
*P'ou Ḷouang* 301, 334
*P'ou Si*, la colline *Si* 201, 223, 226, 245, 297
*P'oú-Ta* (ancêtres paternels et maternels mâles) 316, 335

Pourfendeurs de *yakṣa* : *Thào Lai* et *Mế Mot* 249
Poussière (La) des pieds d'or du souverain 220
*Poutanang K'ăm* 195
*P'ou Si* lieu de réunion de tous les rois Nāga 242
*Pou Thao Nơ* 187
*Pouthasen* 197
*Pou Yư* 194, 195
P'ouan 167, 172, 178, 261 ; P'ouan déportés à Borikan 250, exode des *P'ouan* du Trấn-ninh évacués d'urgence par les Siamois 267, 294
Pouvoir 138, 141, 163 ; pouvoirs magiques 80, 114 ; pouvoir royal sur les anciens possesseurs du sol, les aborigènes 273
*P'ră K'rou P'onsamek* 299, 305 (divination par les rêves), 306, 308
*P'răbang* (voir aussi bouddha) 205, 229, 243 ; les vicissitudes du *P'răbang* 243
Pradaksina (circumambulation) 279
Prajapâti 107
*P'răp'out't'ičǎo* 306
*P'răsoŭt'atsăras'a* 304
Préceptes 223, 228, 240
Prédiction 211, 292, 323,343, 350
Premier labour de l'aire primordiale 277
*Premiers possesseurs du sol* 192
Présages 215, 234, 304, 328, 335, 346,
Preta 205, 207
Prince (Boŭn Oŭm) 158, 162, 169, 180
Prince ; prince aîné-prince cadet 137 ; prince-serpent, prince nāga 111, 112, 124, 127
Pronostics 221, 231, 251, 277, 278, 295, 323, 328, 329, jarres- 331, 334, 336, 340
Pronostiquer la pluie 146
Prophétie 171, 331
Protectorat français 266
Provoquer la pluie 215, 227, 234, 276, 293
Puja 348

Radeau 281, 308, 311, 313
Rama 1er 24,
Rama IV 52, 54, 56
Ramayana lao 297
Raquez 230
*Ras'ăbout* vice-roi 264
*Ras'ădanai* (veuve de) 337, 338, 341
RDP Lao 138
(Faire) ratifier rituellement le droit de la chefferie *p'ouan* par des autochtones 251
Réactualiser l'instauration de la chefferie 264, les temps mythiques 297, 298
Recréer (le monde) 210 348 ; (le mưang) 253 ; et aménager le territoire 251
Régénérer le *mưang* 236 , 251, 253, le dharma 343
Reine démente – *Nang Kẻo P'impa* 226
Réinstaurer la hiérarchie administrative et religieuse 298
Relations de parenté entre les génies 199
Renversement de l'ordre naturel 238
Renou Louis, 84
Reposoir 201, 202, 207, 213, 220, 224, 230, 231, 232, 234, 238, 248, 249, 250, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 292, (collectif) 317, 321, 325, 327, 335, 337, 339
Retour aux origines 204
Rite(s) 157, 247 ; rite plurifonctionnel 230 ; selon les 236 ; rites de fertilité et de purification 238, d'expulsion des maléfices 287 ; oraculaires 287, 296
Rituel 203, 240 ; rituellement dévirilisé 238 ; complexité du 245 ; rituel indien, khmer et indonésien 312 ; architecture rituelle 349
Rixes rituelles (force purificatrice et créatrice) 219
Riz (à utiliser) 337, 338, (pincées de) 339, 340, 341, 344
Robert 155
Roborer le *mưang* 230, 298, le territoire 343
Roux 187, 188

Royaume, Roi, Royauté 15, 32, 103, 128, 130, 137 ; royaumes austroasiatiques 129 ; régalias du royaume 121 ; Royaume de Ḷouang P'rabăng 192, Royaume de S'ieng Khouang 244, Royaume de Royaume de Vieng Čăn 265, Royaume de Čămpasăk 299 ; le roi du Cambodge 265, 266, 304 ; les rois *kambudja Çrutavarman* et *Çresthàvarman* 300 ; fléchissement dans la conception de la royauté 315 ; rois khmers 331
Sabres 91, 206, 233, 274, 278, 279, 283, 284, 288, 289, 294, 295, 326, 337, 342
*Sako* (étang) 318
*Sa Ngō Ho K'ăm* 299, 305
*Sacrifice du buffle* 179, 246, 248, 250 (note), 257 (à S'ieng Khouang), 273 (à Vieng Čăn triennal) 278 ; au *Ho Ñia* (avait lieu au temple vietnamien) 292, 312 ; à *Văt P'ou* au 6e mois 324, 334, 339 ; second sacrifice 346
Sacrifices humains 302, 312
Sacrifice de l'iguane à *Čăo F'à Sadưang* à *Don Talat* et à *Văt P'ou* 345
*Săksĭt* [pouvoir transcendant] 128, 132
Sam Mưn (Tam Vạn) 186
Sambor Prei Kuk 302
*Săngkan pai* (expulsion des pestilences) 212
*Sam Sen Tăi* 195,222, (à *Bàn K'om Sila*) 196
Saphat (bàn) 29, 34
Saravane 13, 24, 28,
Savannakhet 13
Scénario mythique 105, 250
Schème créateur et stabilisateur 236, 237
Séances de consultations 337
Seigneur de l'année écoulée 212
Sécheresse 26, 120, 146, 227, 311, 327, 329, 340, 343, 345, 346, 348
Sên 146
Sena Phoủ ñái « le Conseil des Grands » 220, *sena t'ăng si* quatre dignitaires 340

Serpent 106, 107
Serviteurs (*kong khòi*) 238
Sethathirat (S'ais'etha, *P'ă S'ăi*) 4, 50, 148, 160 ; *S'ăi S'etthat'irat* 266, 269, 272, 273, 275, 277
Sethiankoset, Nakhaprathip 110
Sexualité 235, 236, 316 ; libidineuse 236 ; féminine du Sud 314
Siamois, Siam 14, 16, 22, 23, 27, 115, 183, 198, 249, 252, 350 ; joug siamois 266, 298 ; suzeraineté siamoise 306
*S'ieng Dong – S'ieng T'ong* 189, 191, 193, 201, 266
S'ieng Khouang (Xieng) 3, 9, 11, 153, 166, 172, 176, 177, 183, 195, 244, 249, 250, 294
*S'ieng Mái* 229
S'ieng Ngưn (Ngeun) 139, 142, 147
Si Khai 270, 287
S'ik'ottăbong 171, 265
Silvestre 110
*Sim* 38, 39
*Simangk'ălă* (Sri Mangala) 298
Sĭpsong P'ănna (Xishuangbanna )103, 105, 114, 167
*Sisăttănāga* 223, 240
Sisavang Vong 112, 140
Soi Sai K'ăm 124, 130, 198, 202, 245
S'oi Sisămoŭt 15, 17, 21, 32, 34, 55, 305, 306, 308
Soma ( breuvage d'immortalité) 107, union mystique du prince solaire avec soma, la lune représentée par une nâgi 108
Sŏmpôinañon 14, 15, 22,
S'ŏmpôi Nañon 19, 21, 48
Sơn La 243
Sonneur du *P'ou Si* 195
S'oùei (ethnie aborigène) 26, 304, 305, 308, 310, 318, 329, 330
S'ouei (petits cornets) 74, 214, 218, 284, 289, 294-296, 298, 339, 340
*Souk'ănt'anāga*, l'ophidien du banc de sable 270, 297, 298
*Sou khouăn* 85, 220, 224 ; *sou khouan au foyer* 261

Soukhouma (marche de) 318, 329 ; *T'ào Li*, le *Čǎo Dán* « chef de marche » de *Soukhouma* 338 ; aborigènes *s'oùei* 345
Soundara 196, 197
*Souriñawongsa* 266, 294
Sous-cultures 5,
*Soùt lokavoŭtḍḍhi* « prier pour la prospérité du monde », barrière magique autour du palais 240
*Sout s'ămră mưang* 240
*Souvănnă K'ămpong* 195, 201, 202, 246 ; s'était pendu en apprenant l'arrivée de ce petit-fils qu'il avait exilé 269
Souvănnăk'ili (district de) 45
*Soŭwannănāga*, roi des ophidiens 265, 297
*Soŭvannăp'oum* 265
Statue du *P'răbang* 212
Statut (inégalité de) 137
Stein, Rolf 173, 194
Structure 10, 184 ; analyse structurale 106, symbolique 106
Structure religieuse, évolution de la 247, 265, 266 ; faiblesse de 250 ; structure duodécimale, archétype provenant de *Mưang Thên* 248 ; structure féodale 250
Structuralisme 163
Substrat 3, 96, 153, 197 ; plus ancien substrat 212 ; substrat matériel 194 ; le substrat l'emporta sur la statue bouddhique 243 (note) ; substrat pré-tăi 343
*Sưp sáta mưang* 240
Symbole phallique 110
Systèmes de mesure 72
Système féodal 141
Tabous 104, 142 ; (sexuels) 192
Tăi 3, 6, 8, 103, 107, 109, 110, 125, 132, 167, 184 ; Tăi noirs 167, 168, 176, 177, 249, 261, 263, 320 ; Tăi Dêng 168 ; Tăi blancs 194, 261 ; principautés tăi et les *Houa P'an* 245
Taḷêo, emblème d'interdit 231, 284 ; *Taḷêo Ḷouang* 325, 339, à neuf étages 326
Tambiah 120, 123, 135,169

Tambour (Grand-Tambour) 8, 59, 62, 64, 70, 71, 73, 74, 85, 90, 94, 95,121, 218 ; personnalité 94 ; *kong top* « tambour qui répond » 93 ; tambour du médium 224
Tantrisme 84
*T'ào Boua Lai* 277
*T'ào K'ăm P'ouk* 268
*T'ao K'ămta* 268
*T'ăo K'ăm La* 288, 289
T'ao Kat't'anam 315
*T'ào P'an* 264
*T'ao Soump'ou* 299
Taoy (district de) 44
T'at (reliquaire sacré) 115, 161, 205, 218 ; *T'at Ḷouang* 265, 266, 269, (autel du) 273 ; réservoir de dharma 203 ; centre parfait du royaume 211 ; *t'at Ṃak Mo* 211 ; « de vérité » 216, 219, 223, 228 ; *T'at Čom Si* érigé sur la colline Si 240, 242 ; *fête du T'at à S'ieng Khouang* 250, *t'at* de Na Do 251, t'at en ruine de *T'á P'ang P'ai* 254 ; grands t'at de sable 256 ; *fête du T'at à Vieng Căn* 271 ; *T'atou F'oun* 305
*Tatalata* 297
Tāvatimsa 185
Téléologie karmique 123
T'ên K'ăm (voir aussi *Čăo T'ên K'ăm*) 25, 329, 337, 349
Terwiel, Baas 225
Tevinia 311
*Thă Mô* 313
Thaïlande 307
*Thao Lai* 187
Thên 145, 194, 195 (exorcistes et démiurges) ; (monarques-) 178, 195, 196, 201, 202, 235, 243, 248, 249, (monar-ques déifiés) 250, 255, 267, (apparentés ou alliés à des génies ophidiens) 270 ; le porcelet met préféré des Thên 259 ; le royaume des Thên 309 ; répartirent les êtres humains et créèrent cent un royaumes 309 ; pas les ancêtres du clan princier 315 ; *Thên Ḷouang* des Tăi Noirs 321 ; Thên de

l'autel « d'or », Thên de Basăk 326, citadins, campagnards 335, 336, 350
*Thên Têng*, le technicien céleste 188
Thong Phathong145
*Thoŭ Ñai T'ang Si*, « les Quatre Seigneurs » 201
*Ti K'i* (jeu de hockey) 9, 205, 209, 251, 252 ; jeu agonal 253, 272 ; description et analyse à Vieng Čăn 272-273
Tibet 82
*Tit Čomsi*, le maître du rituel du *Ho Ṃo Ho S'ieng Khouang –S'ieng K'oun* 247
Tigre gris-blanc, boitant de la patte gauche 257
Toumlan (Parc national de) 44
Tortue –symbole des organes sexuels féminins- 235-236
Tradition lamaïque 82, 96 ; tradition écrite 194, 298 ; tradition cultuelle 194
*Traibhūmikathā*, l'histoire des Trois Mondes 173
Traité franco-siamois de 1893 306
Trấn-ninh 246
Transe (et désincarnation) 233 ; 279, 282, 287, 291, 293, 326
Transgresser 106,131
*Tsaofa long Mok K'ăm* 114, 116, 131
Turban jaune 337, 341
Unité lao 183
*Upagutta* 288
Urnes d'or 299
Usurpateur 299, 305, 306
Van Kooij K. R. 347
*Van sin* (jour saint boudhique) 63, 69, 95
Vandalisme 75, 76, 77
Vapi 13, 16, 28, 29, 41, 56, 57
Varenne Jean 312
Văt Aram 195, 207, 211, 216, 222
Văt *Čom Si* 216, 222
*Văt Kêo* 222
Văt Kili 201, 217, 218
*Văt Măi* 60, 205, 212, 216, 218, 222, 226, 229

*Văt Mưn Ṇa* 240
*Văt Ong Tơ* (serment des fonctionnaires) 272
*Văt P'ia Văt* 254
Văt P'ou 18, 27, 179, 185, 300, 301, 308, 310, 331, 343, 349, 351 ; autel de *Văt P'ou*, sis à *Bàn Ṇong Să* 335
*Văt Sangk'ălok* 225
*Văt Si Mưang* 270, pilier du *mưang* 271
*Văt Si P'om* 254, 255
Văt S'ieng T'ong 60, 61, 75, 76, 212, 215, 216, 217, 218, 219, 222
*Văt T'at* (procession à) 215, 216, 222
*Văt T'atou F'oun* (à Basak) 305 ; *Văt T'at* 306, 335
Vat T'ong 348, 349
Văt Vis'oŭn 147, 207, 211, 212, 216, 218, 219, 222, 227, 229
Vésicule biliaire 274, 276, 340, 343, 350
Vessantarajàtaka, *Vessantara* 207, 349
Vestes, chemises 258
Vestiges de cérémonies en 1952-55 245
Vien ou sous-préfecture, 7 vien 264
Vieng Čăn (Vientiane) 3, 9, 11, 17, 50, 153, 171, 183, 248, 249, 299, 340 ; siège d'un royaume indépendant 266 ; population déportée au Siam 266, 294
Vietnam, Vietnamien(s) 83, 110, 128, 186, 246, 249, 252, 259, 260, 264, 272, 293, 294, 295, 296, 297, 300
Vihan 22, 34
Vipassana 47
Vĭsakhabousa
*Vis'oŭnarat*, *Vis'oŭn* 212, 227, 243
Ward, W. 347
Whitehead 312
Ṇo, autels temporaires 216, 218
Woen Buek (bàn) 46
Wuystoff , Van 311
Yakṣa, Yakṣini 218, 219, 222, 226 ; quatre yakṣa du *P'ou Si* 235 ; dieux autochtones asservis 235
Yama 339

Yơ du Nord-Est de la Thaïlande 346
*Yók lằo* 234 (note)
Yoni 36, 37, 38

# Table des illustations

## Cartes

Carte 1 : De Mưang Vapi à Donglao (emplacement de Bàn Nañon) 28

Carte 2 : Migrations des Kătang 45

Carte 3 : Les quatre terrains de recherche de C. Archaimbault 184

## Photos, dessins, diagrammes

Fig.1 : Le Bouddha de ciment dans le *sim* de Nong Song Hong qui est censé représenter le P'rakêo Phalưk 37

Figs.2 & 3 : Le *yoni* sur l'embase du Bouddha et le *linga* 38

Fig. 4 : Marche dans la forêt 40

Fig. 5 : Repas improvisé 42

Fig. 6 : Le Bouddha de cristal du palais Dusit 49

Fig. 7 : Khambone Thirapouth remet une photo du Bouddha de Cristal au responsable du bureau de la Culture de Mưang Vapi. 57

Fig. 8 : Palais du tambour et Palais de la cloche 61

Fig. 9 : Tambour de Ban Vieng Kêo, accompagné de deux petits tambours 65

Fig.10 : Modes de fixation du Grand-Tambour 66

Fig.11 : Pignon sud du *ho kong* de Vat S'ieng T'ong : alors que les *houng* dévorent leurs proies, Nang K'ăm Kong trouve refuge dans le Grand-Tambour. 75

Fig.12 : Pignon nord du *Ho kong* de Văt S'ieng T'ong : un prince arrive, perce le Grand-Tambour et délivre Nang K'ăm Kong.

Fig.13 : Grand-Tambour vandalisé de Ban Čan 76

Fig.14 : Les objets introduits dans le Grand-Tambour lư : gourde, charmes magiques, arbalète, fiole de liquide 79

Fig.15 : L'oiseau *kolavik*, dessin du Vénérable Thammarangsi 81

Fig. 16 : Fixation de la peau du Grand-Tambour 88

Fig. 17 : Le sens de la procession 216

Fig. 18 : Disposition des jarres pour le *liang* du 4e mois 326

Fig.19 : Schéma des échanges croisés 331

# Table des matières

Introduction 3

1. Le Palladium disparu de Čampasăk, Culte séculaire d'une image de légende
*Khambone Thirapouth* 13

2. Introduction aux Grands-Tambours de monastères à Ḷouang Prăbang
*Mani-Samouth M.P. Rattana Koumphon* 59

3. Malemort, Royauté et Métamorphose du Souverain en Nāga chez les Lao et les Lư
*Bernard Formoso* 103

4. Légende et tradition des Čằo Ai-Čằo Nong
*Souksavang Simana* 137

5. Charles Archaimbault et son oeuvre
*Jacques Lemoine* 151

6 Chefferie Lao - Cosmogonies, Structures Religieuses et Rituel
*Charles Archaimbault* 183

- Le royaume de Ḷouang P'răbang 191
- Le royaume de S'ieng Khouang 243
- Le royaume de Vieng Căn 265
- Le royaume de Čămpasăk 299

Index 353

Table des illustrations 383

Table des matières 385