

totalité de leur savoir. Je tiens à préciser, au cas où le lecteur serait impressionné par le mot « initiation », qu'il est très facile de se faire initier à la médecine au Laos, et que les rites d'initiation n'ont rien de spectaculaire, de sorte qu'une telle expérience ne constitue nullement « exploit ». J'ai cependant renoncé à me faire initier au chamanisme, mais, outre que ce type de pratique ne joue qu'un rôle secondaire parmi les Lao — au sens ethnique du terme² — il aurait été très au-dessus de mes forces de faire semblant d'être possédé par les génies : l'observation et « participante » a quand même ses limites !

J'aurai aussi parfois à faire état, dans cet essai, soit de données complémentaires recueillies entre 1967 et 1970 (les résultats d'une enquête par questionnaire réalisée à Luang Phrabang auprès des chefs de famille ; des données biographiques sur des thérapeutes, des moines et des médiums des provinces de Luang Phrabang et de Houa Khong), soit de données qui sont tirées des enquêtes que j'ai ultérieurement effectuées, entre 1972 et 1979, pour l'OMS (Organisation Mondiale de la Santé) dans la plaine de Vientiane.

fois redevenu laïc, on acquiert alors le titre de « Thit » (ou « Nan » au Nord-est), ce qui correspond au titre que portait Thit Tan. Par la suite, outre les grades tels qu'un moine peut obtenir au cours de sa carrière religieuse, qui définissent la position qu'il occupe au sein de l'institution monastique (par exemple : supérieur monastère, chef de diocèse, etc.), il est possible d'être promu à un grade de dignité honorifique qui s'obtient au moyen d'une cérémonie d'ondoiement (*kāng*). En fonction du nombre d'ondoiements reçus, un moine reçoit successivement les titres de *somdet*, *sā*, puis *nā khāi*, et, lorsqu'il quitte le monastère, il porte les titres de *sa* (ou « Cān ») ou « Ācān », du sanskrit *ācārya*, « maître »), « Cān Sā » et « Khā » (voir, à ce sujet, Condominas, 1973 : 62-63, et Zago, 1972 : 65-67).

Tout au long de cet essai, j'appellerai « Lao » les membres de l'ethnie lao, et « thien » tout citoyen du Laos. De même, j'appellerai « Tai » tout membre d'une ethnie de langue tai, « Thaïlandais » tout citoyen de la Thaïlande, et « Siamois » les membres de l'ethnie majoritaire de ce pays.

Chapitre I

L'arrière-plan religieux

Comme dans toutes les traditions médicales, à l'exception de la biomédecine, les pratiques thérapeutiques lao sont étroitement en rapport avec des croyances, des pratiques et des représentations qui relèvent du domaine de la religion. C'est pourquoi il m'a paru indispensable, avant d'aborder ce qui fera le sujet précis de ce livre, de procéder à une présentation très générale de la civilisation et de la religion des Lao. Il ne s'agira naturellement pas, dans les lignes qui suivent, d'en faire un exposé détaillé, d'autant plus que la littérature existante est aisément accessible pour tout lecteur désireux d'approfondir ses connaissances en ce domaine. Mon unique souci sera d'introduire un petit nombre de notions-clés ou de données auxqueltes il est inévitable de se référer lorsqu'on décrit les pratiques thérapeutiques lao, ce qui m'épargnera, je l'espère, des répétitions inutiles.

La civilisation lao

La langue lao appartient, comme le siamois parlé en Thaïlande, à la famille des langues tai. Cependant, au contact des peuples khmers qui, avant l'arrivée des Tai, dominaient autrefois toute la région, la civilisation lao a été indirectement indianisée. Il en résulte qu'une grande partie du vocabulaire courant et la quasi-totalité du vocabulaire savant proviennent soit du pâli, soit (moins souvent) du khmer, soit encore (mais plus rarement) du sanskrit. Parallèlement, la fondation au XIV^e siècle d'une monarchie centralisée s'est accompagnée de l'adoption du bouddhisme theravādin, et, dans tous les domaines de la vie intellectuelle (médecine, astrologie, codes juridiques, etc.), de conceptions d'origine indienne.

Dans le domaine religieux, en particulier, les notions de *bun puñña*, le « mérité »², de *kam* (p. *kamma*, ou sk. *karma*, l'« acte ») de *songsan* (sk./p. *samsāra*, le « cycle des existences ») sont au centre de la conception lao de l'existence. Rappelons brièvement que, on la croyance des bouddhistes, les actes intentionnels accomplis par être humain durant sa vie produisent des mérites s'ils sont conformes à Loi (p. *dhamma*, ou sk. *dharma*, ce terme ayant fini par désigner l'enseignement du Bouddha), ou des « démerités » s'ils lui sont contraires. Après sa mort, le rapport entre mérites et démerités détermine sa renaissance, d'abord dans un monde non humain (un monde in où il sera récompensé de ses mérites ou bien un monde infernal où sera puni de ses fautes), et ensuite dans le monde des hommes, où son statut social, comme son statut spirituel, seront également fonction des mérites précédemment accumulés. Le point essentiel, c'est que seuls les actes accomplis pendant une vie humaine ont des conséquences sur le destin d'un être. Les dieux et les entités des autres mondes ont des pouvoirs supérieurs aux hommes, mais les modalités de l'Être qu'ils présentent ne constituent qu'une manière de dépenser ou de renverser les conséquences (positives ou négatives) des actes qu'ils ont précédemment accomplis lors d'une existence humaine. Il en résulte seul un homme pouvant réaliser son salut en devenant un Éveillé, bouddha, est spirituellement supérieur à un dieu.

Malgré le statut subordonné qui s'y trouve ainsi accordé aux entités, le bouddhisme reste un polythéisme. C'est sans doute l'une des raisons pour lesquelles, partout où elle a réussi à s'implanter, cette religion a pu coexister paisiblement avec des croyances antérieures qui acceptent de ce que j'appellerai, à la suite de S. J. Tambiah (1970), le « culte des génies » (*spirit cults*). D'où le syncrétisme qui caractérise l'élégance lao. Certes, à l'époque de mes enquêtes, seul le bouddhisme (*sāsana phut*, p. *buddhasāsana*, litt. « l'enseignement — ou la doctrine — de l'Éveillé ») était considéré comme une religion. Le terme *mā* était applicable aux autres religions universelles, mais il n'était pas utilisé pour désigner le culte des génies. L'expression *sāsana* (« religion des génies »), qui est aujourd'hui parfaitement admise, n'est parue, il y a trente ans, absolument incongrue et j'ai souvent entendu dire que les minorités non bouddhisées « n'ont pas de religion » (*mi sāsana*).

Les mots « pâli », « sanskrit » et « lao » ont été abrégés respectivement en « p. », « s. » et « l. ».

En l'absence d'indication contraire, les notions bouddhiques sont formulées en pâli. Parfois, pour ne pas rompre avec l'usage, les noms des dieux védiques les plus connus sont donnés sous leur forme sanskrite.

Lorsque je qualifie le culte des génies de religion, je me place donc d'un point de vue *etic*. Il n'en reste pas moins que l'existence des génies n'a jamais été remise en question et que, même lorsqu'ils les dépassent, les moines eux-mêmes ne contestent pas l'efficacité des rites que les spécialistes villageois exécutent, soit pour se les concilier, soit pour les conjurer. L'univers mental dans lequel vivent les Lao est donc un monde où les génies, les uns issus du panthéon bouddhique, les autres venant du substrat local. Ces génies sont d'une grande diversité : la manière dont ils se manifestent, comme réciproquement les relations que les hommes nouent avec eux, ont une signification très variable, et le culte des génies *stricto sensu* ne s'adresse qu'à certaines catégories d'entre eux. C'est de cette diversité que je vais maintenant m'efforcer de rendre compte.

Les génies et les hommes

Le sens qu'on attribue à la manifestation d'un génie dépend à la fois de la nature de ce génie, et du rôle, passif ou actif, qui revient au sujet humain dans la relation qui s'institue. Pour illustrer ce point, examinons rapidement quelques-uns des modes de manifestation des génies que nous aurons l'occasion de décrire plus en détail dans la suite de cet essai :

— *La possession*. Lorsqu'elle se produit à l'initiative d'un génie, et qu'elle n'est donc pas désirée, la possession est toujours dangereuse. S'il s'agit d'un génie perçu comme malveillant, elle se traduit presque toujours par une maladie du possédé. Même s'il s'agit d'un génie réputé bénéfique qui désire prendre une personne pour médium, celle-ci commence par tomber malade. C'est seulement lorsqu'un rapport contractuel avec le génie a pu être établi, et que ce sont des êtres humains qui en prennent l'initiative, que la possession, devenue sans danger, permet d'exploiter au profit des hommes les pouvoirs des génies.

— *Le présage*. Les présages sont des phénomènes qui ont valeur prémonitrice en raison de leur caractère inhabituel. Il existe au Laos des manuscrits (que je n'ai pas étudiés) qui décrivent leur signification. De nombreux présages (mais pas tous) traduisent un dérèglement de l'ordre des choses. Sāthu Mut, un moine très érudit de Luang Phrabang dont j'ai l'occasion de reparler, interprétait le présage, en termes bouddhiques, comme le produit d'une interférence entre l'ordre qui régit le monde humain et celui qui régit un autre monde. Dans l'interprétation qui est de loin la plus courante au Laos, toutefois, le présage n'est rien d'autre qu'un signe envoyé par un génie bienveillant (par exemple un *devatā*³) pour prévenir les hommes de l'imminence d'un

3. Le terme *devatā* (l. *thēvatā*) s'applique dans la mythologie bouddhique à toutes les déités auxquelles un culte est rendu.

malheur, ou, beaucoup plus rarement, pour leur annoncer un événement heureux. En ce sens, les innombrables « tests » ou « techniques » utilisés par les thérapeutes pour établir des pronostics et des diagnostics, pour demander, par exemple, aux génies quelles sont les causes d'une maladie, quelles sont les chances de survie d'un malade, ou encore si les offrandes proposées sont agréées par les génies, ne sont rien d'autre que des pressages provoqués.

— Le rêve. Il existe également au Laos des manuscrits (que je n'ai pas étudiés non plus) qui donnent « la clé des songes ». Selon Mahā Phimphô⁴, un moine très érudit qui résidait au Vat Phôn Phra Nao, près de Vientiane, il y a quatre types de rêves. En premier lieu, le rêve ordinaire, dont il n'y a rien à dire. En second lieu, le rêve insolite, qui a valeur de présage, ce qui nous ramène au cas précédent, excepté que le message onirique est personnalisé. Mahā Phimphô pensait même que chaque être humain possède une sorte d'ange gardien (le *thēvadā haksā*, c'est-à-dire le « *dēvatā* protecteur ») qui lui parle en rêve. Je pense qu'il avait adopté cette croyance lors d'un séjour dans un monastère thaïlandais, car elle est tout à fait inhabituelle au Laos. En troisième lieu, le rêve qui met en scène des génies, parfois bienveillants, parfois malveillants. En ce cas, ce qui s'y déroule arrive véritablement au rêveur : pendant son sommeil, son esprit (*vinñān*, p. *vinñāna*) quitte son corps pour se rendre dans le monde des génies. Enfin, le rêve au cours duquel un génie ou un défunt fait des révélations au dormeur : par exemple, il lui indique l'emplacement d'un objet perdu, il lui dévoile un secret, il lui enseigne la formule d'une incantation ou d'un remède, etc. Ce dernier type de rêve est un cas particulier du précédent, excepté que seuls des génies bienveillants s'y trouvent mis en scène.

— La suggestion. Parfois, les génies se manifestent non plus pendant le sommeil, mais à l'état de veille, en faisant naître dans l'esprit d'une personne une idée précise ou en y provoquant l'apparition d'une image mentale parfaitement nette. Comme le rêve et le pressage, la suggestion constitue, pour les génies, une manière de communiquer avec les hommes, mais en ce cas leur message est explicite, et non plus crypté comme dans le présage. En outre, contrairement au rêve, la suggestion peut être provoquée, c'est-à-dire relever d'une initiative humaine. Nous verrons qu'en utilisant des formules appropriées, certains thérapeutes sont capables d'établir un contact mental avec leurs génies auxiliaires, et que, dans un contexte bouddhique, certains exercices spirituels permettent d'aboutir au même résultat.

4. Un *mahā* (sk./p. *mahā*, « grand ») est un lettré qui a suivi les enseignements de l'école de pāli.

— Le malheur, la maladie et la folie. Des malheurs répétés, la maladie (qui n'est elle-même qu'une des formes du malheur), et la « folie » (c'est-à-dire un comportement erratique) résultent souvent (mais pas toujours) d'une intervention des génies. Si ces génies sont malveillants, l'intéressé est en position de victime. S'ils sont bienveillants, c'est qu'une offense a été commise envers eux ; en ce cas, l'intéressé est en position de coupable. Quant à la folie, elle n'est jamais considérée au Laos comme une maladie mentale (une telle notion étant inexistante). Lorsqu'on lui attribue des causes organiques, on la confond avec l'épilepsie (l'épileptique étant appelé *phī bā*). Lorsqu'on l'impute à des génies, on l'interprète soit comme l'effet d'une possession, soit comme l'effet de la frayeur (jugée « normale ») causée par la rencontre d'un génie ; en ce cas, on utilise la périphrase *sia cir* (litt. « perdre l'esprit »).

— L'apparition. Selon une croyance quasi universelle, les défunts qui restent prisonniers du monde humain (généralement parce que les rites funéraires n'ont pu être exécutés convenablement) sont susceptibles d'apparaître aux vivants (surtout la nuit) sous forme de spectres. Certains génies, qui sont doués d'un pouvoir de métamorphose, sont en outre capables de revêtir une apparence humaine, mais lorsqu'ils se manifestent sous cette forme, il ne s'agit pas, à proprement parler, d'une « apparition », puisque, dit-on, leur corps n'est pas alors différent de celui d'un véritable être humain.

En fonction du sens que revêt la manifestation d'un génie, une relation d'un type différent va être établie avec lui. Avec certaines catégories de génies, il est possible de nouer une relation contractuelle, aux termes de laquelle, en échange des actes d'hommage et d'offrandes de caractère périodique qu'ils accomplissent dans le cadre d'un culte régulier, les hommes bénéficient de leur protection ou de leurs pouvoirs. C'est en ce cas qu'on peut parler d'un « culte des génies » au sens strict du terme. En fait, il n'y a pas de traduction littérale possible de cette expression en lao. Dans toutes les langues tai, l'expression équivalente est *hēng phī*, qui signifie littéralement « nourrir les génies », bien que, le plus souvent, les offrandes comprennent à la fois de la nourriture et des conneris fleuris (en feuille de bananier) avec des cierges et des bâtonnets d'encens, dont le sens est essentiellement honorifique. Il peut arriver que ces offrandes fassent spontanément l'objet d'une interprétation symbolique (c'est-à-dire d'une exégèse). Par exemple, on entend souvent dire que le gindre représente de l'argent au pays des génies ; ou bien, en vertu de l'idée que le monde des génies constitue une image en miroir du monde humain, on affirme que la gauche y représente la droite, que le haut y représente le bas, ou que les génies disent toujours le contraire de la vérité, etc. ; ou encore, on attribue une signification bouddhique à certaines offrandes. Ces interprétations doivent cependant être considérées

avec la plus grande prudence car très souvent elles sont provoquées par les questions de l'ethnologue : un informateur intelligent est toujours capable d'en imaginer une, soit pour faire plaisir à l'enquêteur, soit par désir de briller, mais deux informateurs différents ne fournissent pas toujours la même réponse !

Il existe d'autres génies avec lesquels il n'est pas possible de nouer une relation contractuelle de caractère permanent, mais qui, suppose-t-on, ne nuisent aux êtres humains que si ceux-ci les ont offensés, et il en existe encore d'autres qui, en l'absence de toute offense, causent du tort aux humains, mais sans que ce soit volontaire de leur part. Avec ces deux types de génies, il est possible de négocier la nature et le montant d'une offrande. On dit, en lao, qu'on « discute » avec les génies, ou qu'on « parle » avec eux (*vao nam phi*). Lorsqu'on est parvenu à un accord, on procède à un rite de *lieng phi* qui, celui-là, n'entre pas dans le cadre d'un culte régulier, et c'est seulement en cas d'échec des négociations qu'on aura, éventuellement, recours à la force.

Avec d'autres génies, enfin, il n'est jamais possible de parvenir au moindre accord, de sorte qu'on n'a pas d'autre ressource que de procéder à un exorcisme ou à un rite d'expulsion : on dit en lao qu'on « chasse les génies » (*kè phi*).

Les expressions *lieng phi*, *vao nam phi*, *kè phi* permettent de penser le rapport hommes-génies sur le modèle des relations qui sont observables dans la vie sociale : on traite ses partenaires sur la base d'un principe de réciprocité ; on combat ses ennemis et on négocie avec les autres. Le rapport à l'autre (qu'il s'agisse des hommes, des génies ou même des animaux) peut cependant relever d'un quatrième type de comportement, qui est le recours à la ruse. Dans la suite de cet essai, nous verrons, à travers de multiples exemples, que la ruse joue un rôle important dans la relation homme-génies. Elle intervient notamment (mais pas exclusivement) dès qu'il s'agit de tourner une règle, à condition toutefois que celle-ci n'ait pas un sens éthique. Voici sans tarder quelques exemples, de portée très générale, qui éclaireront utilement le contenu de cette notion :

— Il est indispensable, pour communiquer avec Phitsanu, le génie de la médecine, d'utiliser un œuf de poule. Or le bouddhisme interdit les offrandes animales. Pour tourner la difficulté, Thir Tan avait eu l'idée de remplacer l'œuf de poule véritable par un simulateur modelé à l'aide de riz gluant⁵.

5. Contrairement aux autres peuples de la région, qui n'utilisent le riz gluant que pour faire des gâteaux, les Lao en mangent quotidiennement à chaque repas. Ils en font des boulettes qu'ils assaisonnent en les trempant dans les plats ou dans les sauces.

— De même, le bouddhisme interdit de tuer les animaux. Or, dans certains remèdes, on utilise des vers de terre. Pour résoudre le problème, les moines parlent dans les manuscrits, non pas de « vers de terre » (*khi kadham*), mais de « racines de sable » (*hak khi say*), comme s'il s'agissait d'une plante.

— Il est interdit de manger le cadavre d'un animal dont on ne sait pas dans quelles circonstances il a trouvé la mort. Si toutefois l'animal semble encore consommable, une ruse permet de s'affranchir de cette règle : il suffit de faire semblant de tuer l'animal (par exemple, d'un coup de couteau) comme s'il n'était pas déjà mort.

— En principe, les cornets en feuille de bananier qu'on offre aux génies doivent être fleuris. En pratique, on n'a pas toujours des fleurs sous la main, mais il suffit de les remplacer par des feuilles (de préférence colorées).

— Lorsqu'on veut traverser une rivière qui est le territoire d'un génie aquatique réputé dangereux, on déclare à un compagnon inexistant (en parlant le plus fort possible) qu'on va traverser le premier, et qu'il pourra le faire à son tour dès qu'on aura atteint l'autre rive. Sachant que (pour d'obscures raisons) un génie de ce type dévore toujours celui qui traverse le dernier son domaine, une telle ruse permet de poursuivre son voyage sans encombre.

— Pour conjurer un mauvais rêve, il suffit de se le raconter lorsqu'on va aux toilettes !

— Lorsqu'on risque d'être mordu par un chien, le mieux est de traiter l'animal par la dérision : si l'on se prosternait devant lui comme devant une représentation du Bouddha, nul doute qu'il mourra dans les trois jours !

Les critères qu'on vient d'examiner permettent de catégoriser commodément les innombrables génies que connaissent les Lao. La typologie à laquelle on aboutit n'est pas la seule possible, et elle n'est pas entièrement dépourvue d'arbitraire car, quels que soient les critères retenus, des chevauchements entre catégories sont difficilement évitables. Elle présente toutefois, à mes yeux, le mérite de mettre clairement en évidence le rôle qui est attribué aux génies dans l'interprétation et dans le traitement des maladies. Je distinguerai, de ce point de vue, cinq grandes catégories de génies :

— les *génies célestes*. Ils sont de trois types : les « grands célestes », qui sont les organisateurs du monde, mais avec qui les hommes n'entretiennent que des relations indirectes ; les « petits célestes », qui se rattachent à la catégorie des génies auxiliaires, et que je considérerai séparément ; enfin, les divinités astrales, qui peuvent être soit bénéfiques, soit maléfiques ;

— les *génies auxiliaires*. Ce sont des génies auxquels les initiés rendent un culte de caractère privé en échange de leurs services ;

— les *génies gardiens des lieux*. Ce sont des génies qui, *a priori*, ne sont pas malveillants, et avec lesquels il est possible de négocier, mais qui ne font pas l'objet d'un culte régulier ;

— les *génies tutélaires*. Ce sont les génies auxquels s'adresse le culte des génies proprement dit ;

— les *génies maléfiques*, enfin, sont des génies qui ne peuvent que nuire aux humains. Selon qu'il est ou non possible de négocier avec eux, on leur fait des offrandes, ou on les chasse.

Sans prétendre à l'exhaustivité⁶, nous allons maintenant expliciter le contenu de ces différentes catégories.

Les génies célestes

Les génies célestes sont appelés en lao *phi thên*, le mot *phi* signifiant « génie », alors que le mot *thên* vient du chinois *t'ien*, qui signifie « ciel ». On peut aussi les appeler en abrégé *thên* (les « célestes »). L'expression *thên nây* (« grands célestes ») désigne ceux qui sont de rang supérieur, les génies célestes subalternes pouvant être appelés *thên nây* (« petits célestes ») ou *phi fá* (« génies ciel »).

La notion de *thên* est issue d'une cosmogonie, liée au chamanisme, qui reste vivante chez les Tai non bouddhisés et qui présente de fortes analogies avec celles de la Chine antique⁷. Chez les Lao et chez les Tai bouddhisés, elle a été partiellement supplantée par la cosmogonie bouddhique, mais elle donne la clé de nombre de détails des rites thérapeutiques. Selon cette cosmogonie, le monde comprend trois étages⁸ :

— le Ciel (ou plutôt sa face supérieure, invisible depuis la Terre) est le « pays d'En-haut » (*müang thöng* ou *müang säng*), qui est le domaine des célestes ;

— la Terre est le « Pays plat » (*müang phieng*), ainsi nommée parce qu'on se la représente, conformément à la tradition chinoise, sous la forme d'une plaque carrée, par opposition au Ciel qui a la forme d'une voûte hémisphérique. C'est le domaine, non seulement des hommes et des animaux, mais aussi de plusieurs sortes de génies ;

6. Les génies dont les Lao reconnaissent l'existence sont si nombreux qu'à ma connaissance aucun auteur n'a jamais tenté d'en dresser la liste complète (tâche au demeurant, sinon impossible, du moins assez vaine, car leurs noms et leurs qualifications varient selon les régions du Laos). Pour un complément d'information, consulter notamment Lafont, 1968 et Zago, 1972 : 171-207. À titre comparatif, on peut également se reporter à l'article que Phya Anuman Rajathon a consacré à la croyance aux *phi* en Thaïlande (1954).

7. Maspero, 1971 : 254-267.

8. Pour plus de détails, voir Potier, 1985 : 242-243.

— l'étage inférieur, qu'on appelle le « pays d'En-bas » (*müang lam*), est un monde souterrain où vivent des nains, ainsi que les ancêtres.

Ces trois « pays » sont semblables et de nature matérielle. Comme les hommes, les célestes, les nains et les génies du Pays plat vivent en société : ils ont des rois, des villes et des villages, ils cultivent la rizière, etc., et comme les hommes encore, ils ont un corps, si bien qu'on peut les tuer et qu'ils peuvent s'unir sexuellement avec les êtres humains. Sous l'influence peut-être du bouddhisme, ce corps est, pense-t-on, fait de matière « subtile », de même nature, dit-on parfois, que la lumière.

Le pays d'En-bas et celui d'En-haut ne sont actuellement accessibles qu'aux « âmes » (*khuan*), mais aux premiers temps, est-il expliqué dans les mythes d'origine de la riziculture ainsi que dans les légendes de fondation des dynasties, il y avait une communication matérielle entre le Ciel et la Terre (une liane, un grand arbre, un pont de rotin, etc.), de telle sorte que les célestes et les hommes pouvaient physiquement se rendre visite. En conséquence, les hommes jouissaient de l'abondance : selon certaines versions, ils pouvaient s'approvisionner librement dans les rizières du roi du Ciel ; selon d'autres versions, ils consommaient un riz aux grains énormes qui se moissonnait par ses propres moyens et dont les propriétés merveilleuses résultaient de la proximité du Ciel. Puis, à la suite d'une faute originelle, le Ciel fut séparé de la Terre et ce fut la fin du règne de l'abondance. Pour qu'ils puissent se nourrir, le roi du Ciel leur envoya des émissaires célestes (dont, souvent, son propre fils) qui leur enseignèrent la riziculture et les autres techniques, et qui devinrent leurs premiers souverains.

Depuis ce temps, les hommes ne peuvent plus aller physiquement au Ciel, et, réciproquement, les célestes ne viennent plus sur la Terre, car le roi du Ciel le leur a interdit. En conséquence, les hommes n'entretiennent plus avec les *thên* que des relations de caractère indirect, par l'intermédiaire des génies auxiliaires et des génies territoriaux que ceux-ci ont délégués auprès d'eux. Si en effet les « grands *thên* » (*thên nây*), qui sont au nombre de vingt, sont les organisateurs du monde, c'est à d'autres génies qu'ils ont confié le soin de veiller sur lui. C'est sans doute pourquoy, comme bien des auteurs l'ont souligné, aucun culte régulier ne leur est rendu. Il serait cependant erroné d'en déduire que le rôle qu'ils jouent, tant dans le domaine religieux que dans le domaine thérapeutique, est effacé. Chez les Tai non bouddhisés en particulier, le roi du Ciel est celui qui décide de toute naissance. C'est pourquoy on l'appelle ordinairement le « Père céleste » (ou, parfois, le « Grand-père céleste »). Outre qu'il a désigné les génies célestes chargés de veiller sur les territoires ainsi que ceux qui ont pour mission d'assister les chamanes, il contrôle, comme nous le verrons, avec le concours de ses épouses, le destin de tous les êtres humains.

Chez les Lao, cette cosmogonie fait l'objet d'une connaissance diffuse, et les notions qui s'y rattachent sont fréquemment évoquées dans les rituels, ou dans les récits mythiques et légendaires, mais elles sont souvent mal comprises et, sans doute très précocement, les lettrés se sont efforcés de les indianiser. C'est ainsi que le roi du Ciel a été assimilé à Indra⁹ dans la légende qui raconte comment son fils Khun Bulom a fondé la dynastie de Luang Phrabang¹⁰. Dans les rites, il est fréquent que des conceptions proprement tai coexistent avec des conceptions d'origine indienne ou bouddhique, ce qui ne va pas sans entraîner des confusions dans l'esprit des participants. Il est courant, par exemple, d'entendre affirmer que les fûsées qu'on tire lors de la fête du même nom, qui est organisée à la fin de la saison sèche dans toutes les villes et dans certains villages du Laos¹¹, sont destinées à implorer les *thên* de faire venir la pluie. Pourtant, le contenu du rituel indique qu'en réalité les génies invoqués sont les protecteurs du territoire, et en particulier, à Luang Phrabang, des rois *nāga*¹². Cette divergence d'interprétation est le reflet de la juxtaposition de deux mythologies dont la synthèse n'a jamais pu être totalement réussie. C'est qu'en effet, dans la mythologie proprement tai, les *thên* sont les « propriétaires » des eaux d'En-haut (celles qui alimentent le grand fleuve céleste assimilé à la Voie lactée), ce qui fait d'eux des maîtres de la pluie. C'est ce qui explique qu'aux premiers temps, selon les légendes tai, ils aient pu punir les hommes de leur désobéissance en provoquant un déluge, et c'est également ce qui explique qu'en cas d'inondation (lorsque les pluies sont trop abondantes), on persiste, en certaines régions du Laos, à leur faire des offrandes. En revanche, dans la mythologie bouddhique, le maître de la pluie et de la fécondité est le *nāga*, sans doute parce que ce génie ophidien, auquel la statuaire donne l'apparence d'un cobra, a protégé le Bouddha des intempéries en déployant son capuchon. Et ce qui met la confusion à son comble, c'est que populairement, le *nāga* est souvent assimilé à un autre génie ophidien, qui celui-là est issu du substrat tai. Or ce génie, qu'on appelle le *ngüak* et auquel on prête l'apparence d'un python

9. Dans la mythologie bouddhique, Indra est le roi des *deva*, c'est-à-dire des déités qui habitent le deuxième ciel.

10. Finot, 1917 : 155-156.

11. Zago, 1972 : 310-312.

12. Dans la mythologie bouddhique, les *nāga* sont des génies ophidiens gouvernés par Dharañiṭha. Ils partagent le premier ciel avec trois autres peuples : les *gandhabba*, qui sont des musiciens célestes gouvernés par Virūpakkha, les *khumbhāṇḍa*, qui sont des géants gouvernés par Virūhaka et les *yakkha*, qui sont des ogres gouvernés par Kaverā ; également appelé Vessavana. Les souverains de ces quatre peuples sont les gardiens du monde (*lokapāla*) et ils sont placés sous l'autorité d'Indra.

gigantesque qui serait pourvu de dix narines et d'une crête écarlate, est censé être le propriétaire des eaux d'En-bas, c'est-à-dire de celles qui coulent dans les rivières terrestres.

Il faut mentionner, pour finir, les entités célestes qui sont issues de l'astrologie indienne, quoique certaines d'entre elles se rattachent plutôt à la catégorie des génies maléfiqes. Ces entités, qui sont généralement assimilées à des *devatā* et dont le caractère astral n'est pas toujours reconnu, sont invoquées dans des rites de conjuration de la malchance qui sont de caractère extrêmement syncretique, puisque le destin humain y apparaît comme contrôlé à la fois par les *thên* et par ces entités, ainsi que par d'autres génies qui, ceux-là, sont systématiquement maléfiqes.

Les génies auxiliaires

Je passerai très rapidement sur cette catégorie de génies, car nous aurons ultérieurement l'occasion de les décrire très en détail.

Les génies auxiliaires sont de deux sortes. Il y a tout d'abord ceux qui sont au service des chamanes et des *māu*, en général, c'est-à-dire de tous ceux qui détiennent un pouvoir d'ordre « magique ». Chez les Tai non bouddhisés, ce sont, comme on l'a dit, des génies célestes de rang subalterne que le roi du Ciel a chargés d'assister les *māu*. Chez les Lao, ils sont souvent assimilés à des *devatā* et ne conservent pas toujours leur caractère céleste. Chez les Tai Nüa, qui ont été bouddhisés mais ont gardé intacte leur tradition chamannique, le roi des *yakṣa*, Vessavana, s'est vu conférer le titre de chef des génies auxiliaires des chamanes, et les exorcistes lao lui attribuent la même fonction, alors que chez les Tai Dèng, non bouddhisés, c'est Indra qui joue ce rôle¹³. De même, l'assimilation, dans la légende de Khun Bulom, du génie céleste nommé Thên Teng (qui est le beau-père du héros) à un fils du dieu Visnu (*Viṣṇu Viśvakarman devaputra*, c'est-à-dire « fils du dieu Visnu Créateur de tout »)¹⁴ est sans doute à l'origine du culte que les thérapeutes lao spécialisés dans l'usage des remèdes rendent à un génie qu'ils appellent Phitsanukan et qu'ils considèrent comme le chef de leurs génies auxiliaires¹⁵.

13. Robert, 1941 : 67.

14. Finot, 1917 : 155-156.

15. « Phitsanukan » correspond à la prononciation lao du sanskrit « Viṣṇukarman », qui constitue lui-même une contraction de « Viṣṇu Viśvakarman ». En fait, pour désigner le génie de la médecine, les thérapeutes lao utilisent le plus souvent la forme abrégée Phitsanu, qui correspond au sanskrit Visnu, mais il va sans dire que ce génie n'entretient pas le moindre rapport avec la divinité hindouiste du même nom.

Il faut ensuite compter au nombre des génies auxiliaires les génies des talismans, qui représentent la personnification du pouvoir de ces objets. Ce sont des génies du monde des hommes, puisque les objets auxquels ils sont consubstantiellement attachés en proviennent également.

Les *mâu* et les possesseurs de talismans entretiennent avec leurs génies auxiliaires des relations de caractère contractuel : ils leur rendent un culte, observent certains interdits et, en contrepartie, bénéficient de leurs pouvoirs. Tant qu'ils s'acquittent de leurs obligations, les génies les protègent, mais s'ils violent un interdit, ils les punissent ou les abandonnent.

Les génies gardiens des lieux

Les génies gardiens des lieux, que j'appellerai, en abrégé, « génies locaux », peuvent être désignés de plusieurs manières en lao. On les qualifie parfois de *phi ârak* (p. *ārakka*, qui signifie la « garde », la « surveillance », la « protection »), mais à Luang Phrabang cette dénomination est généralement réservée aux génies protecteurs des territoires, qui sont des génies tutélaires. De manière plus précise, on les appelle *cao bân*, ou *cao thi*, c'est-à-dire « possesseur — ou seigneur (cao)¹⁶ — du lieu (*bân* ou *thi*) ».

Ils peuvent effectivement être considérés comme les premiers possesseurs du Pays plat, car, selon la mythologie, ils l'occupaient avant les hommes¹⁷, et ils se trouvent absolument partout : dans les forêts et dans les montagnes, sur les rochers et dans les arbres, dans les bosquets, dans les rivières et dans les mares, dans les salines, etc. Certains sont préposés à la surveillance de trésors, d'autres sont des gardiens du gibier et des animaux sauvages, d'autres encore sont les possesseurs de la végétation, etc.

En principe, les génies locaux ont à l'égard des hommes une attitude indifférente : ils ne leur sont pas hostiles mais ils ne sont pas non plus leurs protecteurs, de sorte qu'aucun culte régulier ne leur est rendu. En certaines circonstances, cependant, il peut arriver qu'ils soient respectables d'un malheur ou d'une maladie. C'est le cas lorsqu'un être

16. Le mot *cao*, dont le sens premier est « possesseur », désigne par extension, chez les Tai non bouddhisés, le maître d'un domaine princier. En lao, il a un sens encore plus général : il peut signifier « seigneur » ou « propriétaire » ; il permet de désigner un chef de district (*cao miang*) : il est aussi employé comme pronom de la deuxième personne du singulier entre personnes de même rang social qui ne se connaissent pas ou qui n'entretiennent pas une relation de familiarité.

17. Selon la mythologie tai, les hommes sont sortis de cucurbitacées (courges ou citrouilles) qu'aux premiers temps des génies célestes ont apportées sur la Terre. Voir Archaimbaud, 1959 : 384-416 ; Hartmann, 1986 : 183-202 ; Roux et Trần Văn Chu, 1954 : 142-413.

humain a indûment empiété sur leur propriété. Dès qu'on s'aventure dans leur domaine, il faut en effet prendre certaines précautions. Par exemple, lorsqu'on mange en forêt, il ne faut pas oublier de jeter une pincée de riz à destination du « seigneur de la forêt ». De même, lorsqu'on a tué un gibier, il faut s'en excuser auprès du maître des animaux en lui expliquant qu'on a l'obligation de nourrir sa famille. De même encore, lorsqu'on ramasse des champignons, il faut accomplir un rite pour propitier le propriétaire des végétaux, etc. Si ces précautions ne sont pas prises, le génie des lieux se sent offensé et il punit le coupable. Il convient alors de faire une offrande au génie responsable pour réparer la faute.

Il peut également arriver qu'un homme tombe malade parce que quelques-unes de ses âmes (*khuam*) ont quitté son corps pour aller se distraire avec des génies locaux qui les ont attirées dans leur domaine, soit par simple curiosité, soit par malveillance. Exactement comme les hommes, les génies peuvent être bons ou mauvais. Les âmes sont particulièrement en danger si elles acceptent de prendre un repas avec eux, car offrir de la nourriture revient à intégrer son hôte à son propre univers : « nourrir les génies » (*liêng phi*) équivaut à les humaniser, à les contractualiser et, réciproquement, manger la nourriture des génies, c'est se condamner à rester définitivement avec eux sans plus pouvoir retourner chez les hommes, et donc se condamner à mourir, puisque c'est seulement après la mort que les hommes peuvent accéder au plan d'existence dont relèvent les génies.

Il est tout aussi dangereux de contracter mariage avec des génies, car l'union sexuelle a le même sens que le partage d'un repas. Les informations que m'a communiquées le *mâu mon* (maître es incantations) Thit Phi sur ce type de génie local particulièrement puissants qu'on appelle le *ngiâk* permettent de préciser ce point. Les *ngiâk* qui sont les gardiens des fleuves, des rivières, des lacs et des chutes d'eau sont capables, grâce à leur pouvoir de métamorphose, de revêtir soit l'apparence humaine, soit celle d'un serpent. D'après Thit Phi, selon qu'ils ont choisi l'une ou l'autre, leur comportement est complètement différent.

Dans le premier cas, on les appelle, selon leur sexe, *ngiâk thào* (« noble *ngiâk* ») ou *ngiâk nâng* (« dame *ngiâk* »)¹⁸. Ils sont alors

18. Dans les sociétés tai dépourvues d'État, le mot *thào* (ou *tào* pour certaines minorités) désigne le « noble » qui se trouve à la tête d'un village et qui, à la différence des roturiers, est propriétaire des rizières qu'il cultive, cependant que le mot *nâng* désigne soit son épouse ou sa fille, soit l'épouse ou la fille du seigneur propriétaire d'un domaine (*cao miang*). Dans la langue courante, en lao, ces deux termes signifient simplement « monsieur », « madame », « mademoiselle », mais dans les récits mythiques ou dans les textes rituels ils conservent leur sens original.

dominés par leurs désirs sexuels. Les *ngiatak thào* cherchent donc à séduire les jeunes filles de l'espèce humaine, cependant que les *ngiatak nang* sont attirées par les jeunes hommes. Pour parvenir à leurs fins, ils s'y prennent de la même façon. Dans le cas d'un *ngiatak thào*, par exemple, le génie fait boire à son insu à la jeune fille qu'il convoite un philtre d'amour, tout en bavardant avec elle. Lorsqu'il décide de rejoindre son domaine aquatique (puisque les villages des *ngiatak* se situent dans le lit des rivières ou au fond des lacs), la jeune fille est si éprise de lui qu'elle ne peut s'empêcher de le suivre. Lorsqu'ils sont arrivés sur les berges du fleuve ou du lac où réside le génie, celui-ci ordonne à la jeune fille de fermer les yeux, puis il l'entraîne au fond des eaux. Lorsqu'elle rouvre les yeux, elle comprend qu'elle se trouve dans un village de *ngiatak* car les maisons sont magnifiquement décorées et particulièrement spacieuses ; de plus, les hommes et les femmes sont d'une beauté exceptionnelle, et ils ceignent leur front d'un turban rouge, en lieu et place de la crête qui orne leur tête lorsqu'ils prennent la forme d'un serpent. Qu'il fasse d'elle une épouse ou une servante, le *ngiatak* traite la jeune fille avec bonté : il lui offre des parures et de beaux vêtements et il veille à ce qu'elle soit bien nourrie. Dans les deux cas cependant, elle devient, pour les hommes, une défunte.

Sous sa seconde apparence, le *ngiatak* est appelé *ngiatak liam*, c'est-à-dire « *ngiatak* python ». Il est alors dominé par le désir de dévorer les êtres humains, dont la chair a pour lui une saveur incomparable. Pour attirer ses victimes, il dispose de deux moyens. Le premier consiste à suspendre à la branche d'un arbre dans la forêt un charme auquel le *ngiatak* donne l'aspect d'un fruit succulent. Celui qui, par malheur, a mangé de ce fruit retourne chez lui pour revêtir ses plus beaux atours. Puis il part à la recherche du *ngiatak*. Lorsqu'il l'a trouvé, il confond la gueule grande ouverte du monstre avec l'entrée d'un palais magnifique. Joignant les mains en signe de respect, il en franchit le seuil en avançant sur les genoux, de sorte que le génie n'a plus qu'à l'avalier. Le second moyen que peut utiliser le *ngiatak* consiste à disposer quelques gouttes de salive sur la rive d'un fleuve. Celui qui, par mégarde, a marché dessus est dès lors progressivement envahi par l'obscur désir de rencontrer le génie. Lorsqu'un jour, n'y tenant plus, il retourne au fleuve, le *ngiatak* émerge et l'embrasse, puis l'entraîne au fond de l'eau sans que les mains au-dessus de sa tête : on dit qu'il fait ses adieux au Bouddha. On dit aussi qu'à moins de disposer d'une arme tranchante, il est impossible pour ceux qui assistent à la scène de retenir la victime hors de l'eau, car son corps est devenu visqueux et glissant comme celui d'un poisson. Le seul moyen d'y parvenir est d'avoir recours à la ruse en lui infligeant une blessure. Dès qu'en effet, le *ngiatak* voit le sang couler, il s'imaginer qu'un autre génie a déjà commencé à dévorer sa proie ; or il

serait déshonorant pour lui de se repaître d'un homme qu'il n'a pas tué lui-même.

On voit que le *ngiatak* est un être essentiellement ambivalent (et ce trait caractérise, me semble-t-il, la totalité des génies locaux), une telle ambivalence se trouvant signifiée par son pouvoir de métamorphose. Sous sa forme ophidienne, il se conduit comme un génie maléfique puisqu'il tue les hommes pour s'en nourrir. Sous sa forme humaine, s'il les fait mourir, c'est par amour et non pas par malveillance, et il consent à partager avec eux ses repas comme il partage sa couche. Il arrive même qu'un *ngiatak* se conduise comme un génie tuteur en faisant bénéficier un être humain de ses faveurs sur la base d'un contrat — de caractère ponctuel — qu'il a conclu avec lui. C'est ce qui ressort d'une histoire que m'a relatée Thit Phin, dont voici le contenu¹⁹ :

Un roi *ngiatak*, tombé un jour dans un piège posé par des hommes, fut blessé par un pieu en bambou qui resta fiché dans son dos. Il réussit à rejoindre son séjour aquatique mais aucun des médecins de son royaume ne fut capable d'extraire le pieu, car celui-ci avait été incanté au moyen de formules inconnues des *ngiatak*. Le roi *ngiatak* chargea donc ses deux filles de partir à la recherche d'un médecin parmi les hommes. Celles-ci, métamorphosées en jeunes filles humaines, rencontrèrent au milieu d'une forêt un vieil homme qui, en réponse à leurs questions, leur confirma qu'il était effectivement médecin. Lui ayant expliqué la situation, elles lui promirent qu'il obtiendrait tout ce qu'il désirait si jamais il parvenait à guérir leur père. Bien qu'elles ne lui aient pas révélé leur identité, le vieil homme se doutait de quelque chose car leur beauté avait quelque chose d'insolite, et il savait qu'aucun village humain n'avait jamais été édifié dans la vallée toute proche où elles prétendaient demeurer. C'est pourquoi il les pria de le laisser seul un moment, le temps qu'il réfléchisse tout en se restaurant, car il se sentait affaibli. Il voulait prendre ses précautions en prévision du jeûne qu'il devrait observer si jamais il se rendait au pays des génies. Tout en mangeant, il les regarda attentivement cependant qu'elles s'éloignaient. Il les vit arriver au bord d'une rivière, puis pénétrer sans hésiter dans l'eau pour y disparaître, ce qui lui fit comprendre qu'il avait affaire à des *ngiatak*. Malgré tout, lorsque, son déjeuner fini, elles revinrent pour lui demander s'il consentait à les suivre, il ne refusa pas, car il se sentait protégé par les pouvoirs magiques dont il était le détenteur. Les ayant accompagnées jusqu'à la rivière, ce fut sans crainte qu'il ferma les yeux à leur demande et, lorsqu'il les rouvrit, il ne s'étonna pas de constater que tous les habitants de la ville où il se trouvait portaient des turbans rouges autour de la tête. C'était une ville magnifique, dont les maisons étincelaient à la lumière et où les rues étaient pavées de pierres lisses et glissantes. S'étant fait conduire au chevet du roi *ngiatak*, le vieil homme murmura une incantation, puis il souffla sur la blessure. Immédiatement, le génie reprit son apparence de serpent. Notre héros ne s'en inquiéta pas car, du fait de la promesse qui lui avait été faite, il savait qu'il n'avait rien à craindre des génies. Toutefois, le *ngiatak* devint si grand qu'il dut

19. Selon Thit Phin, il existe une version écrite de cette histoire, dont il possédait le texte, mais celui-ci se serait égaré lors d'un déménagement. Il me l'a donc racontée de mémoire.

prendre une échelle pour aller extraire le pieu enfoncé dans son dos. Après avoir ôté quelques écailles, le médecin cautérisa la plaie. En remerciement de ses soins, on lui apporta un plateau de nourriture. La viande, les légumes et les fruits étaient tout à fait ordinaires, mais au lieu d'être blanc comme celui que consomment les hommes, le riz était, dans un premier bol, de couleur rouge et, dans un second bol, de couleur noire, car c'est ainsi préparé qu'on l'offre aux génies. Sachant pertinemment que si l'on accepte la nourriture des génies, il est impossible de retourner chez les hommes, le médecin déclara qu'il n'avait plus faim et, les jours suivants, il continua à prodiguer ses soins sans jamais accepter le moindre aliment ni la moindre boisson.

Au bout d'une semaine, le roi *ngiatk* était complètement guéri : sa blessure s'était refermée et ses écailles avaient repoussé. Très satisfait, il voulut offrir au médecin du *khing* (gingembre, *Zingiber officinale*) et du *vân phây* (*Zingiber zerumbet*). Ignorant que, lorsqu'ils ont poussé au pays des génies, ces rhizomes deviennent respectivement chez les hommes de l'argent et de l'or, le vieil homme déclara qu'il préférerait qu'on lui donne, pour prix de ses services, dont il avait véritablement besoin. Malgré leur désir de le garder auprès d'eux, les *ngiatk*, reconnaissants et respectueux du contrat qu'ils avaient conclu avec lui, le raccompagnèrent jusqu'au pays des hommes. Une fois arrivé chez lui, il constata que les pièces d'étouffes s'étaient transformées en feuilles de bananier, cependant que la louche était maintenant en or. Devenu riche, le médecin fonda un village auquel, en sa mémoire, on donna plus tard le nom de Ban Khok Cong (le « village de la Crique de la Louche »).

Les génies tutélaires

Les génies tutélaires sont ceux auxquels les hommes rendent un culte régulier. Il en est de deux sortes : les uns sont des ancêtres (qui eux-mêmes sont parfois d'origine céleste), les autres sont des génies locaux qui ont été, en quelque sorte, contractualisés. Ces deux types de génies, souvent indistincts, se retrouvent à tous les niveaux de l'espace social²⁰, depuis la maison jusqu'au *miliang*²¹ en passant par le village, le monastère et les rizières. Les génies protecteurs de la maison (*phî hiân*) sont principalement les ancêtres familiaux (*phî phâu phî mè*), c'est-à-dire, en règle générale, les parents défunts du père et de la mère d'Ego. Selon M. Zago²², les *phî hiân* incluent également l'« esprit du lieu sur lequel est construite la maison » et les « génies des colonnes qui en forment l'armature ». Dans la région de Luang Phrabang, selon mes observations, la notion de *phî hiân* a effectivement un sens plus large

que celle d'ancêtre et il peut même arriver qu'on compte au nombre des protecteurs de la maison les esprits de défunts étrangers à la famille qui en avaient été autrefois les propriétaires. En revanche, les esprits des colonnes sont toujours considérés comme des « âmes » (*khuan*) et ils ne font pas partie des *phî hiân*.

Les relations entre les *phî hiân* et les membres de la famille sont d'ordre contractuel : ceux-ci leur rendent un culte et en échange les génies étendent leur protection sur toute la maisonnée. Pour les honorer, on leur dresse un petit autel qui consiste en une simple étagère fixée contre une cloison, en un lieu tranquille de la maison (parfois aussi, mais plus rarement, à l'extérieur, près de l'entrée). Selon les cas, cet autel peut être ou non distinct des deux autres types d'autel susceptibles d'être observés dans une maison lao : d'une part, celui qui est dédié aux Trois Joyaux²³ ; d'autre part, celui qui est dédié aux génies auxiliaires (lorsque le père de famille est un initié) ou aux génies des talismans.

Les obligations qui accompagnent le culte des *phî hiân* sont nombreuses, quoique inégalement suivies. On leur offre périodiquement des cornets fleuris, parfois aussi de la nourriture. Dans certaines maisons, avant chaque repas, le père de famille leur jette une pincée de riz. Les nouveaux mariés ne doivent pas manquer de leur faire une offrande, et de même (en principe) l'hôte de passage. Lorsqu'on s'absente, il convient de les prévenir, etc.

Seuls, cependant, les ancêtres familiaux, à l'exclusion des génies locaux de la maison, ont une réelle importance dans l'interprétation de la maladie, car c'est à eux que revient la charge de veiller sur l'ordre familial. En cas de dispute, notamment, ils punissent, croit-on, les fauteurs de troubles en les faisant tomber malades.

On retrouve la même ambiguïté dans la définition des génies protecteurs du village (*phî bân*). Ceux-ci peuvent être identifiés à des génies locaux (par exemple le génie propriétaire de la forêt qu'il a fallu défricher pour fonder le village), mais ils sont aussi parfois assimilés aux esprits des fondateurs du village. Ce sont en principe des génies de rang intermédiaire mais dans certains villages on n'a pas hésité à choisir, comme protecteurs, des génies très prestigieux comme des *nâga* ou des *thên*.

Les *phî bân* sont censés résider dans un bosquet qui est situé à l'orée du village et à proximité d'un grand arbre au pied duquel on leur élève un autel. Celui-ci est appelé pompeusement « palais » (*hâu*), bien qu'en réalité il s'agisse d'un simple édicule en bois où les villageois viennent déposer leurs offrandes.

20. Pour la définition de ce concept, voir Condominas, 1980 : 11-94.

21. Dans les groupes tai dépourvus d'État, le terme *miliang* désigne le domaine d'un seigneur. En lao il désigne, selon le contexte, soit un « district », c'est-à-dire une division administrative intermédiaire entre le « canton » (*tasêng*) et la « province » (*khung*), soit une ville.

22. Zago, 1972 : 189.

23. Les Trois Joyaux (p. *tiratana*) sont l'Éveillé (*buddha*), son Enseignement (*dhamma*) et la Communauté monastique (*sangha*).

Comme les *phî bân*, les génies du *müang* (*phî müang*) sont des *phî hân*, c'est-à-dire des « génies possesseurs de palais ». On les appelle également *phî lak müang* (« génies de la colonne du *müang* ») ou, plus rarement, *phî sîa müang*. Selon les régions ou les groupes ethniques, on utilise l'une ou l'autre des deux premières dénominations, ou les deux à la fois, et en ce dernier cas elles peuvent soit être synonymes, soit désigner deux types différents de génies. Chez les Tai Dam, selon H. Maspero, le *phî²⁴ müang* est un génie du sol (donc un génie local, dans ma terminologie) qui réside dans un grand arbre situé à l'entrée du village où demeure le « seigneur du *müang* » (*cao müang*), et qui protège l'ensemble du domaine (*müang*) de ce dernier. Le *phî lak müang*, qui comme son nom l'indique réside dans un poteau en bois (*lak*), est en revanche le génie personnel du seigneur. Alors que le *phî müang* est immuable, le *phî lak müang* change d'identité à l'avènement de chaque nouveau seigneur²⁵.

A Luang Phrabang, en raison sans doute du statut particulier de l'ancienne capitale royale, le culte des *phî müang* s'est complexifié, douze autels distincts lui étant affectés dans la cité elle-même ou dans ses environs. L'un d'entre eux est dédié aux *phî lak müang*, mais ceux-ci ont pour rôle de protéger le *müang* en général et non pas seulement, comme chez les Tai Dam, celui qui en est le souverain. Leur autel est appelé *hân pâ* (le « palais de la forêt ») parce qu'il est situé, un peu en dehors de la ville, en un lieu où il devait y avoir autrefois une forêt, aujourd'hui disparue. On y vénère le couple formé par un génie local, dont la résidence est un grand arbre, et son épouse humaine, qui fut sacrifiée pour assurer la prospérité de la ville. Thit Sî, le médium attaché à l'autel de Ban Siêng Thong, m'a raconté l'histoire de cette femme — qui s'appelait madame Man — dans les termes suivants :

Lorsqu'on décida de fonder Luang Phrabang, on s'avisa qu'il fallait commencer par élever la colonne du *müang*. Un cortège royal parcourut alors tout le pays, avec des musiciens qui faisaient résonner leurs gongs et leurs tambours. Chaque fois qu'on arrivait dans un village, un héraut lisait la proclamation suivante :

« Que celle qui veut devenir la princesse du pays vienne le dire ! »
En entendant ces mots, une veuve dont le mari venait de mourir sortit de chez elle en courant et déclara que tel était son plus cher désir. On lui fit alors revêtir des habits de reine, on la para des bijoux les plus somptueux et on orna sa chevelure d'une branche de fleurs d'hibiscus de couleur rouge placée derrière l'oreille pour signifier que désormais elle était vouée aux génies. Ensuite, madame Man prit la tête du cortège, et l'on marcha jusqu'au village de Ban Lak (le « village du poteau — ou de la colonne ») où, en prévision de

son arrivée, on avait creusé une fosse profonde. Deux hommes l'entraînèrent alors jusqu'au bord de la fosse et la poussèrent pour l'y faire tomber. Puis on planta la colonne et l'on combla la fosse. Madame Man est-elle morte enterrée vive ou bien transpercée par le poteau ? Je ne sais pas ! Ce qui est sûr, c'est qu'elle est devenue l'épouse du génie du village et, en sa mémoire, on appelle depuis lors les génies de la colonne du *müang* les *phî cao lak man* (« les génies possesseurs de la colonne de Man »). Chaque année, les habitants du quartier du Vat Mûna font une fête en l'honneur de ces deux génies.

On voit que, comme les *phî bân*, les *phî müang* peuvent être soit des ancêtres et des défunts, soit des génies locaux contractualisés (le génie du *lak müang* étant, du reste, un ancien *phî bân* promu au rang supérieur grâce au sacrifice de son épouse). De la première catégorie relèvent notamment les esprits de nombre d'anciens rois défunts, ainsi que les ancêtres Pû Nô Nâ Nô (« Grand-père Nô, Grand-mère Nô »), qui sont les ancêtres mythiques du peuple lao. Les autels dédiés à des rois défunts sont considérés comme la résidence de toute une famille royale, avec, à la tête des génies, un personnage principal (par exemple, dans le cas de l'autel où opère Thit Sî, le roi Phaâ Suvannakhamphong), et, en position subordonnée, ses frères et sœurs, ses enfants, ses serviteurs, etc.

Quant aux Pû Nô Nâ Nô, ils possèdent un autel où ils sont honorés sous le nom de *thêvadá luang* (les « grands *devatâ* », ou encore les « *devatâ* officiels », car le mot *luang* réfère également en lao à tout ce qui concerne l'État ou la chose publique). Leur assimilation à des génies célestes trouve sans doute son origine dans les récits racontant la fondation de la dynastie de Luang Phrabang par Khun Bulom, le fils du roi du Ciel. Selon la version intitulée *Nihân Khun Bulom* (« Histoire de Khun Bulom »)²⁶, les deux ancêtres sont en effet des *thên* qui marchent en tête du cortège formé par le héros et sa suite lorsque celui-ci descend sur la Terre pour accomplir la mission que lui a confiée son père. Plus tard, ils sont chargés par le roi du Ciel d'abattre une liane maléfique qui, en plongeant le pays dans les ténèbres et dans le froid, a rendu la riziculture impossible, cependant que deux autres *thên* doivent percer les courges d'où sortiront les hommes. Après s'être acquittés de cette tâche, les ancêtres meurent, et ils deviennent les génies protecteurs du pays (*phî sîa müang*). Conformément aux recommandations du roi du Ciel, les hommes n'omettent jamais de les inviter à chaque repas. Dans la version de la même histoire qui se trouve consignée dans les *Annales du royaume de Luang Phrabang*²⁷, les deux ancêtres deviennent, en revanche, de simples humains, et c'est pour obéir non plus à un ordre du roi du Ciel, mais aux termes d'un contrat qu'ils ont eux-mêmes

24. La prononciation *taï dam* est *fi/*. Pour plus de commodité cependant, nous conservons ici la transcription *phî* telle que nous l'utilisons pour le lao.

25. Maspero, 1971 : 238-251.

26. Archambault, 1959 : 393-399.

27. *Ibid.* : 386-393.

conclu avec les autres hommes qu'ils acceptent de couper la liane maléfique. Lorsque celle-ci s'abat sur le sol, ils meurent écrasés sous son poids et c'est pour commémorer leur sacrifice que les hommes les invitent à leur repas. Dans l'histoire de Nāng Khosāp, la « déesse du riz »²⁸, leur condition est encore plus humble puisqu'ils y sont décrits comme de pauvres esclaves. Le récit insiste surtout sur le rôle (déjà évoqué dans les deux autres textes) qu'ils jouent dans l'invention de la riziculture. Dans la tradition orale, enfin, telle qu'elle a été rapportée à Ch. Archaimbault²⁹, ils se présentent encore comme de simples humains mais leur rôle devient prestigieux : successivement, ils assèchent la Terre (sans doute inondée par un déluge) en la piétinant ; ils engendrent les hommes en ouvrant les courges mythiques (ce qui explique que tous les Lao les considèrent comme leurs ancêtres), ils transmettent aux hommes les techniques de la riziculture, puis ils affrontent victorieusement un lion monstrueux qui ravageait le pays. Enfin, avant de mourir des suites des blessures que leur avait infligées le fauve, ils partagent le monde entre leurs sept fils, qui fondent les premiers royaumes humains, et ils recommandent aux hommes de les honorer en faisant danser chaque année leurs masques ainsi que celui d'un petit lion qu'ils avaient apprivoisé dans les forêts de l'Himalaya. C'est dans cette tradition orale qu'ils deviennent les *thēvadā huang*.

Il ressort de ces données qu'il n'y a pas de cloison étanche entre les différentes catégories de génies : les génies territoriaux peuvent être des génies locaux, des ancêtres ou des *thēn*, les ancêtres peuvent être des génies célestes, etc. On notera cependant que, dans toutes les légendes où les génies territoriaux sont originellement des *thēn*, le roi du Ciel interdit à ceux-ci de retourner au Ciel et leur ordonne de rester définitivement sur la Terre pour veiller sur les humains. En d'autres termes, ce qui caractérise les génies, ce n'est pas leur « nature » propre (le monde d'où ils sont originaires), c'est le type de relation qu'ils entretiennent avec les hommes.

À Luang Phrabang, les génies locaux qui accèdent au statut de génies tutélaires sont surtout des génies qui (sans doute secondairement) ont été assimilés aux *yakṣa* et aux *nāga* du panthéon bouddhique. Bien que, dans la littérature écrite, les *yakṣa* apparaissent généralement sous les traits d'ogres cruels qui sont les adversaires du héros, ces génies sont souvent préposés à la garde des monastères, quelques-uns d'entre eux sont devenus des génies territoriaux, et, comme on l'a dit, leur roi,

Yessavana, est le chef des génies auxiliaires de certaines catégories de thérapeutes. Le rôle essentiel revient cependant aux *nāga*. Selon la légende de Khun Bulom, lors de la fondation de Luang Phrabang, les deux ermites qui avaient délimité le territoire en plantant des piliers aux quatre orientes — le premier d'entre eux étant, précise le texte, le *lak man* — convoquèrent les quinze rois *nāga* qui régnaient sur la région et les chargèrent de veiller sur la prospérité du futur royaume. Sous l'ancien régime, les *nāga* étaient considérés comme les génies protecteurs du pays et, plus particulièrement, de la famille royale. D'après Ch. Archaimbault, le *nāga* du Phu Si (la montagne située en face du palais royal) est honoré à l'autel des *thēvadā huang*, avec onze autres génies, dont les deux ancêtres, Khun Bulom, qui est considéré comme leur fils, six autres personnages princiers et quatre *yakṣa*³⁰. Comme on le verra, il peut même arriver que des *nāga* se manifestent dans des rites de caractère privé.

Le texte de la légende de Khun Bulom assimile en outre explicitement les *phī sīa miang* à Nāng Thāranā, la déesse de la Terre (sk. Dharaṇī) et à Nāng Mēkhālā. Cette tentative, très délicate, de bouddhisisation (ou d'indianisation) du culte des génies a partiellement échoué car aucun autel n'a jamais été élevé en l'honneur de ces divinités. Néanmoins, Dharaṇī est une figure rituelle de première importance dont l'intercession est sollicitée dans tous les rites qui visent à transférer des mérites à un défunt³¹ : le fidèle qui a accompli un acte pieux verse lentement de l'eau sur la terre en prenant la déesse à témoin. Selon une interprétation qui est loin de faire l'unanimité au Laos, Dharaṇī serait chargée de transmettre les mérites ainsi gagnés aux résidents des mondes souterrains³². Selon une autre interprétation, à mon avis plus fréquente, son rôle se limite à garantir l'efficacité du rite. Dharaṇī est également parfois invoquée dans un contexte non bouddhique : par exemple, on lui demande l'autorisation de construire une maison, car elle est censée être la propriétaire du sol ; on lui fait des offrandes pour lui demander de faire revenir des buffes qui se sont échappés ; les soldats sollicitent sa protection lorsqu'ils vont au combat, etc.

Le culte des génies territoriaux est placé sous la responsabilité d'un « maître du rituel », qui est le plus souvent de sexe masculin et qui est élu par les anciens du village, qu'on appelle en lao *kuān thong*, ou *kuān cam*, ou *cao cam*, ou simplement *cam*. Ce dernier se charge

30. Archaimbault, 1959 : 412, note 34.

31. Pour l'interprétation proprement bouddhiste de ce rite de l'ibation, voir Tambiah, 1970 : 52.

32. Zago, 1972 : 128.

28. Archaimbault, 1973 : 236-241. Le mot « déesse » est de cet auteur. Pour ma part, je parlerais plus volontiers d'un « génie du riz ».

29. Archaimbault, 1959 : 401-403.

d'entretenir l'autel, et il procède seul à une cérémonie d'offrande deux fois par mois. C'est lui qui, en outre, dirige les cérémonies publiques que, périodiquement ou à l'occasion d'événements exceptionnels, on organise en l'honneur des génies. Ce qui caractérise ces cérémonies, c'est qu'elles impliquent toujours l'intervention de médiums. Ceux-ci sont appelés *máu thiêm* lorsque ce sont des hommes et *nâng thiêm* lorsque – environ deux fois sur trois – ce sont des femmes, ou encore, à Luang Phrabang, *thi nang* (lit. « siège ») pour les deux sexes si les génies incorporés sont de lignée royale. Au Sud-Laos, on les appelle également, selon leur sexe, soit *máu lam* (« spécialiste du chant »), soit *nâng lam* ou *mè lam* (« dame qui chante »)³³. Pour chaque autel, il y a un ou une médium unique, qui, par rapport au maître du rituel, occupe une position variable, le premier rôle revenant soit à l'un soit à l'autre selon les régions du Laos³⁴. À Luang Phrabang, les médiums sont de simples auxiliaires des maîtres du rituel, et ils n'ont pas d'autre fonction que d'être les « montures » (*mâ*, lit. « cheval ») des génies qui viennent les posséder. Cette position subordonnée est sans doute à mettre en rapport avec la manière dont ils accèdent à leur fonction. Contrairement à ce qu'on observe dans d'autres régions du Laos³⁵, à Luang Phrabang cette fonction n'est jamais héritée. Les médiums y sont choisis, ou « élus », par les génies qui, selon un schéma très classique qu'on retrouve partout dans le monde, manifestent leur désir de prendre l'intéressé pour « monture » en le faisant tomber malade³⁶. J'ai cependant constaté, en établissant des biographies de médiums, qu'en pratique ceux-ci sont le plus souvent apparentés soit à d'autres médiums – précédemment attachés au même autel ou à un autre – soit à des *cao cam*. Il peut même arriver qu'un médium soit un ancien *cao cam* (c'était le cas, par exemple, de Thit Sî), ce qui suggère que la notion d'un rapport hiérarchique entre ces deux personnages doit être relativisée. Il semble, en quelque sorte, qu'il y ait des familles de médiums et de maîtres du rituel en dépit de la règle qui voudrait que les uns soient élus par les génies alors que les autres seraient désignés par les hommes.

La périodicité des cérémonies publiques organisées en l'honneur des génies territoriaux est variable selon les régions et les groupes ethniques. Autrefois, en principe, toutes les familles d'un village se réunissaient lors des fêtes des premier, troisième et sixième mois (ce dernier étant le « mois des génies ») du calendrier lao, chacune d'elles

devant offrir une poule ou un poulet aux *phi bân*. Tous les trois ans avait lieu une fête plus importante au cours de laquelle on offrait un porc à ces génies³⁷. Le sacrifice d'un buffle était en outre organisé annuellement en l'honneur des *phi miàng*. Chez les Lao de Luang Phrabang, comme chez les Tai Nüa et chez les Lü, on sacrifiait en même temps un buffle blanc et un buffle noir. Selon Thit Sî, le premier représentait les Lao (ou les Tai), et le second représentait les *Khá* (lit. « esclaves », les montagnards), cependant que le veau (qu'on ne sacrifie jamais) représenterait les moines bouddhistes. À l'époque de mes enquêtes, ces traditions étaient déjà en voie de disparition. Il semble que P. Lévy ait observé en 1952, à Vientiane, le dernier sacrifice de buffle exécuté en milieu ethnique lao³⁸. À Luang Phrabang, à l'autel des *thévadá huang* comme à celui des *phi lak man*, on se contentait d'offrir aux génies un cochon (parfois même rien que la tête). Quant aux *phi bân*, ils devaient se contenter de simples poulets !

La diminution de l'importance des offrandes ne signifie pas nécessairement, toutefois, que le culte des génies était entré en décadence. Dans les villages de l'arrière-pays, selon mes observations, les paysans continuaient à entretenir avec leurs *phi bân* – comme avec les *phi huam* – des relations assez étroites : nombre de villageois, par exemple, n'omettaient jamais de les prévenir lorsqu'ils devaient partir en voyage ou bien de les remercier lorsque les génies avaient exaucé le vœu qu'ils leur avaient adressé. Lorsqu'une épidémie ou une calamité frappait l'ensemble de la collectivité, l'hypothèse d'une faute commise envers les *phi bân* ou les *phi miàng* venait immédiatement à l'esprit et, si un rite de divination venait confirmer ce diagnostic, on ne manquait jamais d'organiser une cérémonie publique de caractère exceptionnel pour apaiser leur courroux.

Bien plus : dans la ville même de Luang Phrabang, j'ai assisté, au début des années soixante-dix, à une multiplication des cérémonies médiumniques de caractère privé. De plus en plus souvent, des familles demandaient à un *cao cam* d'organiser chez elles une séance de possession afin de pouvoir demander aux génies venus « chevaucher » leur médium soit de guérir un malade, soit de leur donner des nouvelles d'un mari ou d'un fils parti à la guerre, soit encore de leur prédire les numéros gagnants de la loterie nationale ! Les Lao eux-mêmes étaient parfaitement conscients que la popularité croissante de ces pratiques était en rapport avec les bouleversements qui affectaient leur société à cette époque-là.

33. Archaimbault, 1956 : 841-845.

34. Condominas, 1973 : 102, note 40.

35. Zago, 1972 : 197.

36. Pottier, 2004 : 345-346.

37. Zago, 1972 : 199-209.

38. Lévy, 1956 : 851-855.

Pour compléter cette présentation, j'évoquerai rapidement deux autres types de génies tutélaires, qui font l'objet d'un culte de caractère moins régulier.

Il s'agit tout d'abord des génies protecteurs de la riziculture : d'une part, la « déesse du riz », Nãng Khosâup, qui est la personnification du riz merveilleux des origines³⁹ ; d'autre part, les *phî tâ êk* (« génies à l'œil unique », qu'on invoque sous le nom de « Grand-père Êk, Grand-mère Êk »). Selon l'excellente description des rites de la moisson que nous a donnée Ch. Archaimbault⁴⁰, à l'occasion du rite du premier labour, on dresse un petit autel en l'honneur des *phî tâ êk*. Puis on leur consacre une rizière en miniature – dont l'usage est purement rituel – où l'on repique neuf plants de riz qui, quelques mois plus tard, devront être moissonnés en premier, car ils représentent le « riz du début » (c'est-à-dire le riz original). C'est ce « riz du début » qui, à la fin de la moisson, sert à confectioyer le mannequin anthropomorphe, à l'effigie de Nãng Khosâup, à l'intérieur duquel on fait revenir les âmes de la « déesse ».

Il s'agit ensuite du génie protecteur du monastère, qu'on appelle en lao le *phî khun var* (le « noble génie du monastère »), et qui n'est rien d'autre, selon G. Condominas⁴¹, que l'esprit du premier supérieur du monastère. Un maître du rituel (le *cao cam phî khun var*) est chargé de son culte. On lui fait des offrandes lors des événements importants de la vie du monastère : ordinations, ondolements, fêtes religieuses, etc.

Les génies maléfiques

Tous les génies, même ceux qui sont ordinairement bienveillants, sont potentiellement dangereux en raison de leur puissance. Mais il existe aussi des génies qui sont mauvais par nature. Ce sont ceux que les Lao qualifient de *phî háy* (« génies méchants »). Ceux-ci peuvent nuire aux êtres humains de multiples façons : ils peuvent voler ou manger leurs âmes ; ils peuvent les maudire et leur envoyer des sorts ; ils peuvent faire pénétrer dans leurs corps des objets maléfiques ; ils peuvent les blesser rien qu'en les touchant. Mais, le plus souvent, les *phî háy* viennent posséder leurs victimes ou s'introduire dans leur corps pour dévorer leurs entrailles. Selon le *mâu mon* Thit Bun Than, avec qui j'ai longtemps travaillé à Luang Phrabang, les ancêtres, les génies territoriaux et les génies locaux ne causent du tort qu'à ceux qui les ont offensés et respectent la religion. En conséquence, il est possible de « discuter avec eux » (*vao nam phî*) pour leur demander ce qu'ils

veulent, car ils tiennent leurs promesses. Les *phî háy*, au contraire, sont hostiles à la religion et ne songent qu'à tromper les humains. Rien ne sert de discuter avec eux, car ils mentent constamment. Rien ne sert de leur faire des offrandes, car ils sont insatiables. Thit Bun Than allait même jusqu'à prétendre qu'il ne faut surtout pas les « nourrir » (*hiêng phî*), car si l'on agit ainsi, non seulement on les incite à rester pour obtenir encore davantage mais de plus on les rend encore plus forts. De son point de vue, les *phî háy* sont jaloux des êtres vivants (d'où leur goût pour le sang) et ne sont satisfaits que lorsqu'ils ont pris la vie de leurs victimes. Par conséquent, il est impossible de les amadouer, il faut les « chasser » (*ké phî*), il faut être plus fort qu'eux.

En trois ans, les *mâu mon*, dont j'ai observé la pratique à Luang Phrabang, n'ont mis en cause dans leurs diagnostics que trois génies de ce type : le *phî hung*, la *phî phây* et le *phî pâup*. Le *phî hung* est le génie de la malement. On l'appelle aussi parfois *phî tây hung*, le mot *tây* signifiant « mourir », la locution *phî tây* désignant l'esprit d'un défunt et le mot *hung* référant spécifiquement à la notion de malement. Il s'agit de l'esprit d'un défunt pour lequel les rites funéraires n'ont pas été exécutés convenablement, et plus particulièrement de l'esprit d'une personne morte accidentellement. N'ayant pas pu aller se réincarner dans un autre monde, cet esprit reste prisonnier du monde humain, où il erre lamentablement. On dit qu'il n'a pas de « maison », ce qui signifie qu'il ne dispose d'aucun autel où des vivants viendraient le « nourrir ». Constamment affamé, il essaie fréquemment de voler la nourriture offerte à d'autres *phî*, ou bien il s'attaque aux êtres vivants eux-mêmes pour les « manger ». Selon mes observations, l'intervention d'un génie de la malement constitue le diagnostic le plus fréquemment posé par les *mâu mon*.

La *phî phây* est l'esprit d'une femme morte enceinte ou des suites d'un accouchement. Le *mâu mon* Âcân Mang distinguait plus précisément trois cas de figure : il appelait *phî phây fok* (« génie *phây* enfiler ») l'esprit d'une femme morte pendant sa grossesse, *phî phây fak* (« génie *phây* couvrir ») l'esprit d'une femme morte d'une fièvre puerpérale après avoir mis au monde son enfant, et *phî phây liat* (« génie *phây* sang ») l'esprit d'une femme morte d'une hémorragie pendant son accouchement, que l'enfant soit né ou ne le soit pas. En revanche, Thit Phiu réserverait l'appellation de *phî phây* pour les cas où l'enfant était né, et il appelait *phî phôm* l'esprit – selon lui beaucoup plus dangereux – d'une femme morte avec l'enfant encore dans son ventre. De telles distinctions n'intéressent toutefois que les spécialistes, et, dans la conversation courante, la notion de *phî phây* recouvre tous ces cas de figure.

Les *phî phây* s'attaquent de préférence aux femmes enceintes, dont, croit-on, elles sont jalouses parce qu'elles n'ont pas pu connaître la joie

39. Voir Potier, 1998 : 893-894.

40. Archaimbault, 1973 : 219-231.

41. Condominas, 1973 : 66-67.

d'être mère. Si l'on considère les seuls sujets féminins, les exorcismes de *phî phây* sont tout aussi fréquents que ceux de *phî hung*, mais naturellement ce type de diagnostic ne concerne ni les hommes, ni les enfants, ni les femmes ménopausées.

Étant considéré comme impur, le cadavre d'une femme morte enceinte ou des suites d'un accouchement (*phî phây*) ne peut pas être incinéré selon le rite bouddhique ; il doit être inhumé dans un cercueil, et, s'il s'agit d'une femme morte enceinte, le fœtus doit être extrait pour être enterré séparément. À ce traitement particulier du cadavre de la *phî phây* sont associées nombre de croyances et de pratiques de magie ou de sorcellerie. Àcân Mang, par exemple, m'a décrit le procédé suivant qui permet, selon lui, de devenir invisible : après avoir recueilli dans un vase l'eau qui a servi à faire la toilette du cadavre d'une *phî phây*, on se cache, pendant l'enterrement, aux alentours du cimetière. La *phî phây* pourquoï, avant que son cercueil ne soit descendu dans la fosse, elle rejoint le porteur du vase. Il faut alors profiter de ce qu'elle est occupée à boire pour s'emparer du turban blanc que, selon la coutume, on a noué autour de sa tête. Elle cherche toujours à le reprendre, mais dès qu'on l'a noué autour de sa propre tête, la chose lui devient impossible, et tant qu'on porte ce turban on reste invisible aux yeux des êtres humains.

Pour sa part, le *mân kè khaü* (spécialiste des rites de conjuration de la malchance) Thit Phûy m'a décrit deux procédés de magie amoureuse. Le premier suppose connues les formules incantatoires qui permettent d'« éveiller » (*phuk*) les morts. On se rend la nuit dans un cimetière pour déterrer le cadavre d'une *phî phây*. Après avoir retiré le suaire, on murmure les formules appropriées. Puis, dès que la *phî phây* s'est mise debout, on allume sous son menton une bougie en cire afin de recueillir la graisse fondue du cadavre dans un petit pot en terre. Mélangée à un fard, cette graisse rend irrésistible celui qui s'en pommade les lèvres. Le second procédé est beaucoup plus simple. Il suffit de se procurer un éclat de bois provenant du cercueil d'une *phî phây* avant qu'il n'ait été mis en terre. Il ne faut pas le garder chez soi, mais l'enfoncer dans une clôture en attendant le moment de l'utiliser. Lorsque, ce moment étant arrivé, on va le chercher, il ne faut pas s'effrayer à la vue de la *phî phây* qui monte la garde, mais le reprendre sans hésiter. Ensuite, il faut se rendre au domicile de la jeune fille qu'on aime (de préférence au petit matin), dans la pièce où elle dort, et enfoncer l'éclat de bois dans la cloison qui est située derrière sa tête. Lorsque, la nuit venue, et alors que toute la maisonnée est endormie, l'auteur du charme retourne chez la jeune fille, celle-ci le suit sans même s'en rendre compte et elle se donne à lui. Le lendemain matin, elle ne se souvient de rien. Thit Phûy estimait que l'efficacité de ces deux procédés repose sur l'intensité du désir amoureux qui anime les *phî phây*. Selon lui, celles-ci ne cessent

de vouloir s'unir sexuellement avec des hommes dans l'espoir d'avoir un enfant, et il peut arriver que, dans ce but, elles parviennent à se manifester sous une forme spectrale. L'homme qui a ainsi été rejoint sur sa couche par l'une d'entre elles comprend à qui il a affaire lorsqu'il constate que le corps de sa partenaire est très froid, que ses gestes sont anormalement lents et qu'elle ne ferme pas les yeux pour dormir. Thit Phûy précisait cependant que, le plus souvent, la *phî phây* se manifeste sous la forme d'une poule blanche qui erre seule dans la forêt, mais, en désaccord sur ce point avec son collègue, Thit Phiu pensait que c'est plutôt le fœtus d'une femme morte enceinte, et non pas la *phî phây* elle-même, qui revêt cette apparence.

Quant aux mots *phî pây*, ils désignent soit une personne qui est possédée par l'esprit qui porte ce nom, soit le génie lui-même. En tant que génie, le *phî pây* ne cause aucun tort à son hôte ; il s'empare de son corps pour se manifester dans le monde humain et nuire par son intermédiaire aux autres personnes, dont, croit-on, il mange le foie. L'hôte lui-même est si totalement dominé par le génie qui le possède qu'il se transforme véritablement en *phî pây*, et c'est pourquoï on le désigne comme tel. Il devient un « sorcier imaginaire » (*witch* dans la terminologie de Winter et Middleton⁴²), et il fait le mal même lorsqu'il veut l'éviter. Un pieux bouddhiste possédé par un *phî pây* doit, dit-on, se surveiller constamment, car la moindre de ses pensées malveillantes se réalise immédiatement.

Selon Thit Bun Than, les *phî pây* sont en majorité des femmes, car celles-ci ont l'esprit « mou » (*âm*), mais il est plus difficile d'exorciser les *phî pây* de sexe masculin, car, les hommes ayant l'esprit « dur » (*khêng*), le génie peut alors s'appuyer sur la force de son hôte pour résister à l'exorciste. Thit Bun Than précisait encore que si l'hôte d'un *phî pây* meurt alors que le génie est encore en lui, celui-ci se transforme en *phî kakik*. Contrairement au *phî pây*, le *phî kakik* ne révèle jamais son identité à un exorciste et il se conduit un peu comme un *phî hung*, en ce sens qu'il dévore sans attendre le foie de toutes les personnes qu'il vient posséder. Je n'ai jamais pu observer le moindre cas de possession par un génie de ce type.

Thit Phûy prétendait, quant à lui, que les femmes *phî pây* se servent souvent de leur pouvoir de séduction pour assouvir leurs penchants cannibales. Selon lui, elles ont le pouvoir de devenir la nuit plus belles que le jour, et aucun homme, même le mari le plus fidèle, ne peut plus, passé minuit, leur résister lorsqu'elles ont jeté sur lui leur dévolu. Celui qui a été leur victime comprend ce qui s'est passé lorsque, la nuit suivante, il voit en rêve deux singes juchés sur ses épaules qui lui

42. Middleton et Winter, 1963.

lèchent les joues. De même, si l'on se voit en rêve mordu par un chien ou par un singe, c'est qu'on est victime d'une attaque de *phi pânp*.

Thit Phûy insistait particulièrement sur le thème du singe, car, selon lui, le *phi pânp* était initialement l'esprit de cet animal, mais Âcân Mang n'a fourni une version différente de l'origine du génie, dont voici le résumé :

Il y avait autrefois un homme très savant dans l'art des incantations qui s'appelait Phommathat [p. *Brahmadatta*, « donné par Brahma », c'est-à-dire né, à la suite d'un vœu, grâce à l'intercession du dieu Brahma]. Cet homme avait un disciple, du même village que lui, qu'il emmena un jour dans la forêt pour lui enseigner la formule qui permet de transférer son esprit d'un corps à l'autre. L'enseignement étant terminé, les deux hommes décidèrent de retourner à leur village. En chemin, ils découvrirent le cadavre encore chaud d'un buffle qui venait de mourir. Jaloux de la renommée de son maître, le disciple imagina alors une ruse : il mit celui-ci au défi de transférer son esprit dans le corps du buffle. Par vanité, Phommathat réalisa ce prodige. Aussitôt, le disciple transféra son esprit dans le corps abandonné de son maître. On dit que son propre corps fut par la suite dévoré par des charognards. Une fois arrivé au village, le disciple se fit passer sans difficulté pour Phommathat. Même l'épouse de ce dernier ne s'aperçut pas de la supercherie. Entre-temps, cependant, Phommathat avait réussi à transférer son esprit du corps du buffle à celui d'un hibou. Sous cette nouvelle apparence, il se montra à son épouse pour lui conter toute l'affaire. Honteuse d'avoir partagé pendant plusieurs semaines la couche d'un homme qui n'était pas son mari, celle-ci résolut de tendre un piège à son faux époux. Usant du procédé que celui-ci avait lui-même utilisé pour tromper Phommathat, elle mita sur sa vanité en le mettant au défi de transférer son esprit dans le corps d'un chien qu'elle avait tué de ses propres mains. Le plan prévoyait que son vrai mari en profiterait pour récupérer son corps. Malheureusement, des rivaux du magicien, qui avaient surpris leur conversation, emportèrent son corps pour l'incinérer avant qu'il ait eu le temps de le réintégrer. Depuis ce temps-là, Phommathat et son disciple sont prisonniers, l'un du corps d'un hibou, l'autre du corps d'un chien. Comme ils ont gardé la nostalgie de leur forme originelle, chaque fois qu'ils voient un être humain, ils cherchent à s'emparer de son corps, et lorsqu'ils ont réussi, ils se repaissent du foie de toutes les personnes qu'ils rencontrent pour absorber leur énergie vitale. Ils sont les premiers *phi pânp*.

Je suppose qu'il existe d'autres versions de l'origine des *phi pânp*, car les histoires qui courent sur ce type de génie sont innombrables et chaque thérapeute connaît ses propres variantes. Tous les thérapeutes que j'ai connus s'accordent cependant sur le fait qu'il y a deux façons, et seulement deux, de devenir *phi pânp* : soit par hérédité (par exemple, de mère en fille), soit à la suite de l'acquisition d'un objet (vêtement, manuscrit, bijou, talisman, etc.) qui a appartenu à un autre *phi pânp*. En ce dernier cas, selon Thit Bun Than, pour échapper au génie il suffit de jeter l'objet hanté. En revanche, il ne faut pas le vendre, car sinon toutes les personnes qui tireraient leur subsistance du produit de la vente se transformeraient à leur tour en *phi pânp*. Âcân Mang, quant à lui, ne croyait pas qu'il fût suffisant de jeter l'objet, mais il connaissait

un autre procédé permettant, sans l'aide d'un exorciste, de se délivrer d'un *phi pânp*. Selon lui, la personne possédée doit se rendre dans une grotte éloignée de tout lieu habité, puis s'y dévêtir entièrement. Elle doit ensuite revenir dans son village et s'y promener absolument nue sans craindre les quolibets que ce comportement étrange ne manque pas de lui attirer. Submergé par la honte, le *phi pânp* décide alors de se choisir un autre corps ! Âcân Mang connaissait également un procédé qui permet de se protéger lorsqu'on soupçonne un voisin d'être *phi pânp*. Lorsque le sorcier vient en visite, il ne faut surtout rien lui refuser, quelles que soient ses exigences. Mais dès qu'il a tourné le dos pour s'en aller, il faut cracher dans sa direction en criant trois fois : « *Phi pânp ! Phi pânp ! Phi pânp !* ». Dès lors, le sorcier doit se chercher une autre victime.

On parle constamment des *phi pânp* au Laos, mais dans la région de Luang Phrabang on ne leur impute pas très souvent la responsabilité des maladies. Il existe en revanche des génies maléfiques d'un autre type qui jouent un rôle important dans les diagnostics : ce sont ceux qu'invoquent les thérapeutes spécialisés dans les rites de conjuration de la malchance. Contrairement à ceux auxquels ont affaire les *mâi mon*, ces génies ne correspondent guère à la description donnée par Thit Bun Than, car ils ne sont ni mauvais par nature ni inaccessibles à toute tentative de conciliation. Ils ne peuvent certes que nuire aux êtres humains, mais il est possible d'obtenir leur départ en échange d'une offrande. Les rites dans lesquels ils interviennent devant faire ultérieurement l'objet d'une description détaillée, je me limiterai pour le moment à l'essentiel.

Lorsqu'un diagnostic de malchance est posé, les génies mis en cause sont, outre des génies célestes également connus des Tai non bouddhisés, soit des divinités astrales, soit des génies particuliers qui nuisent exclusivement aux enfants. Les génies célestes ne sont pas intrinsèquement maléfiques, mais certaines divinités astrales exercent une influence systématiquement maléfique. Quant aux génies qui s'attaquent aux enfants, ils représentent généralement des figures parentales. Certains d'entre eux portent des noms sanskrits, ce qui trahit probablement l'influence de la civilisation indo-khémère, mais d'autres constituent, semble-t-il, des inventions locales. C'est le cas, notamment, des « parents de la vie antérieure » (*phân kao mè lang*, lit. « père d'avant mère "en arrière" »). Il s'agit des parents qu'avait eus un enfant lors d'une précédente incarnation. On croit que lorsqu'un enfant est parti renaître sur la Terre sans leur permission, ils cherchent à le faire revenir dans le monde des génies. Quoique ce soit par amour, et non pas par malveillance, qu'ils tuent les enfants, ils sont donc « objectivement » maléfiques. C'est le cas aussi du *phi luang* (le « grand génie »), qu'on décrit comme l'esprit d'un moine défunt qui déteste les enfants. Selon

Thit Bun Than, ce moine avait de son vivant coutume de méditer dans une cellule construite juste au bord d'une rivière. Malheureusement, il était constamment dérangé par les enfants qui venaient s'y baigner. Pour les empêcher de s'approcher trop près de son lieu de méditation, il fit installer dans la rivière une barrière faite de piquets en bambou très acérés. Cependant, les piquets étant trop espacés, les enfants, du fait de leur minceur, pouvaient aisément franchir l'obstacle. Croyant qu'un piquet avait été déplacé par le courant, le moine plongea dans l'eau pour opérer une vérification, mais, ayant mal calculé son geste, il s'empala sur un bambou. Avant de mourir, il fit alors le vœu, pour se venger, de devenir le rival des génies maléfiques qui dévorent les enfants.

On peut enfin compter, au nombre des génies maléfiques, des *phi* dont les noms sont fréquemment mentionnés dans les contes, dans les formules de rappel des âmes ou dans la littérature orale, mais qui, bien que décrits comme foncièrement malveillants, ne jouent strictement aucun rôle dans les diagnostics posés par les thérapeutes. En voici quelques-uns :

— Les *phi phét* sont des revenants issus de la mythologie indienne. À vrai dire, le terme *phét* (p. *petā*) ne désigne pas une catégorie à part, puisque les *phi hung* et les *phi phây* peuvent les uns et les autres être considérés comme des *phi phét* ; c'est plutôt un terme littéraire, que les thérapeutes emploient rarement.

— Les *phi phông* sont, selon H. Deydier⁴³, « les esprits d'êtres humains qui ont étudié les formules pour acquérir des pouvoirs magiques et n'ont pu se conformer strictement à certains rites prescrits ». Thit Phûy précisait qu'il s'agit le plus souvent de l'esprit d'une sorcière défunte (*socezer* dans la terminologie de Winter et Middleton) que ses génies auxiliaires ont tuée pour la punir d'une faute commise envers eux (par exemple, le non-respect de certains interdits). Comme les informateurs de H. Deydier, Thit Phûy lui attribuait un nez incandescent, mais alors que ces derniers la décrivent comme assoiffée de sang, il la considérait comme peu dangereuse, sa nourriture consistant uniquement, selon lui, en ordures et en excréments.

— Les *phi pao* sont, selon Âcân Mang, des génies qui se nourrissent de cadavres. À défaut, précise Thit Phûy, ils mangent également des poissons et des batraciens. L'un et l'autre s'accordent pour affirmer qu'ils dégagent une odeur pestilentielle.

— Les *phi kang kang* sont, d'après Âcân Mang, des génies de la taille d'un macaque qui ont les pieds à l'envers, de sorte que lorsqu'on croit les fuir, on se rapproche d'eux. On est prévenu de leur présence

par les cris qu'ils poussent, d'où vient leur nom (« *Kang kang* ! *Kang kang* ! »). Ils sont assez dangereux, car ils dévorent les intestins de leurs victimes. H. Deydier explique qu'il s'agissait à l'origine d'un singe qu'un Vietnamien aurait pris à son service. Las des mauvais traitements qu'il subissait, il se serait un jour enfui, et, pour tromper ses poursuivants, il se serait lui-même retourné les pieds. Il suffirait pour le faire fuir de parler vietnamien⁴⁴.

— Le *phi nāvāy* est décrit par Thit Bun Than comme un ogre gigantesque, capable de voler, qui hypnotise ses victimes avant de les égorger.

— Le *phi nāvām* est décrit par Thit Phûy comme un génie sylvestre à l'odeur nauséabonde, qui utilise une nasse à poissons pour attraper ses victimes et un gourdin pour leur briser les membres.

Le sujet et son destin

Il est parfois arrivé, dans l'histoire du Laos, que, pour des raisons plus politiques que religieuses, des mesures soient prises pour interdire le culte des génies⁴⁵, mais pour l'immense majorité des Lao, peu importe qu'il y ait trente et un mondes comme l'enseigne le bouddhisme ou seulement trois ; peu importe qu'il faille appeler le roi du Ciel Indra ou bien Phâu Thèn (« père céleste »). Ce qui importe véritablement, c'est qu'il y a d'autres mondes que le monde sensible, et que ces mondes sont peuplés de puissances qui influent sur la destinée humaine. Dans la conscience populaire, qu'elles soient associées au bouddhisme ou au culte des génies, ces puissances sont des entités de même nature et leur coexistence n'a rien de problématique. Ce qui est plus étonnant, c'est que, malgré leur radicale incompatibilité, les représentations relatives au sujet véhiculées par ces deux religions coexistent parallèlement sans que les moines eux-mêmes s'en soient jamais inquiétés.

Pour la philosophie bouddhique, le sujet humain consiste en la combinaison de cinq agrégats (p. *khandha*) : l'agrégat de la matière (*rūpākhandha*), l'agrégat des sensations (*vedanākhandha*), l'agrégat des perceptions (*saññākhandha*), l'agrégat des formations mentales (*saṅkhārākhandha*) et l'agrégat de la conscience (*viññānākhandha*). Ces agrégats sont conçus sous la forme d'énergies physiques et mentales qui, étant toutes inter-reliées, n'existent pas indépendamment les unes des autres, et qui sont en perpétuelle transformation. Il n'y a

44. Deydier, 1952 : 32.

45. En 1527, un édit du roi Pothisarath avait proscrié le culte des génies, le but recherché étant essentiellement d'établir plus fermement le bouddhisme comme religion d'État (Le Boulanger, 1931 : 72-73).

donc rien de permanent et rien de substantiel dans ce que nous-mêmes appelons un « être ». Pourtant, après la mort du sujet, quelque chose de lui subsiste qui va entraîner sa renaissance. Ce « quelque chose » n'est pas la conscience elle-même, puisque l'apparition de celle-ci est conditionnée par les quatre autres agrégats. Le point de vue orthodoxe sur cette question est que la cause de la renaissance est la « soif d'être » qui, sans se confondre avec la conscience, lui est inhérente, et est inséparable (à la fois cause et effet) de l'illusion de la permanence et de la substantialité du moi. Le caractère paradoxal de cette réponse — qui a fait l'objet d'innombrables commentaires, et a été à la source de bien des polémiques dans l'histoire du bouddhisme — s'explique par la nature du problème posé, qui se situe à la jonction entre ce qui fait du bouddhisme une religion (la croyance en la métépsychose) et ce qui en fait une philosophie (le choix d'une ontologie récusant la notion de substance). Toutefois, le bouddhiste ordinaire ne s'embarrasse pas de telles subtilités. Pour tous les moines avec lesquels j'ai abordé la question, il va de soi — bien que cette interprétation soit formellement désavouée par les textes — que ce qui transmigre de vie en vie est un principe individualisant, qu'ils désignent à l'aide du mot *vināṇa*, dérivé du pâli *viññāna* qui signifie la « conscience ». En lao courant, ce terme est tout à fait synonyme de *ci* (sk./p. *citta*), qui signifie l'« esprit », avec les mêmes connotations très vagues qu'en français : l'âme, la pensée, l'intelligence, le sentiment, la mémoire, etc. Les moines les plus érudits ont beau insister sur le caractère illusoire de l'objet que vise la conscience de soi et expliquer que, même du vivant d'un être humain, son « esprit » ne saurait demeurer identique à lui-même et ne cesse de se transformer, on peut dire que, pour la quasi-totalité des bouddhistes lao, le mot *vināṇa* désigne une entité singulière à laquelle, à l'instar des hindouistes (et aussi des adeptes des religions monothéistes), ils attribuent une double dimension : spirituelle, puisqu'elle survit à la mort du corps, et éthique, puisque son destin *post-mortem* est déterminé par le degré de conformité de ses actes avec la loi morale.

Les représentations relatives au sujet qui sont liées au culte des génies reflètent des catégories de pensée totalement différentes. Ces représentations ne sont pas propres aux populations de langue tai mais semblent relever d'un substrat autochtone qu'on retrouve identique dans l'ensemble de l'Asie du Sud-Est⁴⁶. Selon une croyance partagée par tous les peuples de cette partie du monde, chaque être humain possède une multiplicité d'âmes. Les Tai non bouddhisés lui en attribuent un nombre variable, compris selon les groupes ethniques entre soixante

et cent vingt. En fonction d'une théorie anatomique d'origine indienne, les Lao ont réduit ce nombre à trente-deux pour le faire coïncider avec le nombre des parties du corps (p. *ākāra*), chaque âme ayant en principe pour fonction d'animer l'une d'entre elles. Cette idée, tout à fait représentative d'un syncrétisme qui vise à concilier les conceptions issues de la civilisation indienne avec celles qui relèvent du substrat autochtone, n'a toutefois, semble-t-il, qu'une portée spéculative, car on constate que dans les formules de rappel des âmes, certains *ākāra* ne sont jamais associés à des âmes (c'est le cas, par exemple, des humeurs : le sang, la bile, le phlegme, etc.) alors qu'inversement, les âmes sont fréquemment associées à des éléments du corps (par exemple les doigts, les sourcils ou les cils) qui ne figurent pas au nombre des *ākāra*. Quoi qu'il en soit, les âmes (*khuan*, ce terme venant sans doute du chinois *hun*) sont avant tout des principes vitaux : si certaines sont absentes, le sujet est malade, et lorsqu'elles sont toutes parties, il meurt.

Comme je me suis par ailleurs efforcé de le montrer⁴⁷, les *khuan* sont également des principes désirants, et les composants élémentaires du « capital » de chance dont dispose un individu. Selon une représentation commune à tous les Tai, ce sont des êtres célestes que, périodiquement, le roi du Ciel contraint à venir s'incarner dans le monde des hommes. Pendant toute la durée de leur séjour dans le Pays plat, un corps humain devient leur « maison », mais il semble qu'ils ne s'y sentent jamais ni tout à fait à l'aise ni tout à fait en sécurité, et qu'ils gardent constamment la nostalgie de ce monde de beauté et de plaisirs que représente le Ciel. On leur attribue fréquemment un caractère enfantin, ou « immature », comme disent les éducateurs : ils sont crantifs, curieux, espiègles, coquets, gourmands, impulsifs, désobéissants, incapables de résister à la tentation. Sur les champs de bataille, les soldats sont, dit-on, fréquemment malades parce qu'au moindre coup de feu, leurs *khuan* s'effraient et désertent leur habitat corporel. De même, il est déconseillé de rendre visite à une femme enceinte car, par curiosité, les âmes de l'enfant ne manqueraient pas de sortir du ventre maternel pour faire la connaissance des visiteurs, ce qui risquerait de provoquer une fausse couche. De même encore, dès qu'on s'éloigne de son village pour circuler en forêt ou dans des lieux inhabités, le voyageur risque en permanence que les *khuan* abandonnent son corps pour aller se distraire avec quelque génie local, ou bien se laissent séduire par un génie malveillant dont ils acceptent naïvement de partager le repas. Parfois même, les *khuan* font de leur propre chef une escapade pour aller se promener sur les chemins du Ciel. Bref, les motifs qu'ont les *khuan* de quitter leur demeure sont innombrables, de sorte que, dans la

46. Voir Potier, 1998 : 889-892.

47. Potier, 1991.

conception des Tai, l'unité du sujet n'est jamais assurée. Les *khuan* ne sont au complet qu'au moment de la naissance (d'où l'expression « les trente-deux *khuan* de la naissance », qui revient constamment dans les formules lao de rappel des âmes), ou à l'issue d'un rite qui vise à les rassembler dans le corps humain. Pour que le sujet puisse jouir de la plénitude de son potentiel vital, et aussi de son potentiel de chance, il faut donc procéder périodiquement à un tel rite. Celui-ci se situe au cœur non seulement du rituel chamannique mais aussi de toutes les cérémonies lao exécutées sans la participation de moines bouddhistes à signification propitiatoire : le rappel des âmes exécuté dans un contexte non chamannique (*sí khuan*, litt. « aller chercher — ou aller rassembler — les âmes ») et les pratiques de caractère astrologique. Au cours de ces cérémonies, on nourrit les âmes comme on nourrit les génies, mais le rapport que les hommes entretiennent avec ces deux types d'entités est extrêmement différent. Il va de soi que si l'on chasse les génies malveillants, on s'efforce au contraire d'attirer les *khuan* puisque ce sont des principes bénéfiques. Il n'est pas non plus question, toutefois, de nouer avec eux une relation contractuelle du même type que celle qui lie les hommes à leurs génies tutélaires ou que celle qu'ils tentent parfois d'établir avec des génies locaux, d'autant plus qu'il serait parfaitement vain de faire appel à un sens moral ou à un sentiment religieux dont les *khuan* sont entièrement dépourvus. On s'efforce plutôt de les amadouer, de les rassurer et de les séduire, un peu comme on apprivoise un animal sauvage, en leur disant des « paroles gentilles » (*khuanm dñ*) et en leur offrant des friandises, des mets sucrés, de beaux vêtements et de jolies parures.

On voit que la définition du sujet qui se dégage des rites de rappel des âmes présente davantage de divergences que de points communs avec celle qu'en donnent les textes bouddhiques. À la rigueur, on peut estimer qu'il y a convergence sur trois points. En premier lieu, les *khuan* sont, à l'instar du *vinñān*, des entités spirituelles et, dans le substrat autochtone aussi bien que dans le bouddhisme, l'opposition esprit vs matière est une question de degré et non pas de nature : elle n'est pas conçue comme une opposition entre deux substances car, comme tous les êtres célestes, les *khuan* ont un corps (fait de matière subtile) et ils sont sexués, et de même, pour le bouddhisme, l'esprit d'un défunt peut se manifester, voire se « matérialiser », dans le monde humain. En second lieu, de même que les *khuan* sont multiples, de même pour le bouddhisme, le sujet est composé d'agrégats. En troisième lieu, enfin, comme le *vinñān* des bouddhistes, les *khuan* se réincarnent. Sur les deux derniers points mentionnés, cependant, la ressemblance est purement superficielle, car, en réalité, les représentations relatives aux *khuan* sont totalement incompatibles avec cet élément essentiel de la religion bouddhique que constitue la croyance en la métépsychose.

Dans la représentation des Tai non bouddhisés, après la mort, de même que les composantes du corps humain se dispersent dans le monde terrestre, de même les *khuan* se dispersent dans les deux autres mondes. Pour les Tai Dèng, selon R. Robert⁴⁸, il y a deux sortes d'âmes, et bien qu'étant les unes et les autres originaires du Ciel elles connaissent un sort différent. Seules les quatre-vingt-dix âmes de la tête (*khuan hua*) retournent au Ciel, alors que, guidées par un chamane funéraire (*máu miang*), les trente âmes du corps (*khuan cao*) vont s'établir dans le monde d'En-bas pour y devenir des ancêtres. Les âmes de la tête ne restent pas ensemble, mais se dispersent dans le monde céleste en attendant une prochaine réincarnation. Quand il juge le moment venu, le Père céleste ordonne à celles qu'il a désignées de se rassembler à l'Intérieur du moule (*baò*) d'un futur être humain qu'à façonné l'une de ses quatre cent quarante mille épouses. Celle-ci devient la mère céleste (*mé baò*, litt. « mère-moule ») de l'enfant à naître et, grâce à la détentrice du prototype céleste de son corps que représente le moule, elle contrôlera son destin jusqu'à l'âge de douze ans. Les Tai Dam, les Tai Khào et les Tai Núa font la même distinction entre âmes de la tête et âmes du corps⁴⁹, mais ils décrivent leurs destins respectifs en des termes un peu différents. Pour le chamane tai khào Liào Yan Ngí comme pour le chamane tai núa Sieng Phèng, il y a quatre-vingts âmes de la tête, dont cinquante âmes du front (litt. « de l'avant ») et trente âmes de la nuque (litt. « de l'arrière »). Quant aux âmes du corps, elles sont en nombre indéterminé et, après la mort, elles se dispersent, non pas dans le monde d'En-bas mais dans le Pays plat, où elles renaissent dans des corps d'animaux ou de végétaux. Ce sont les âmes de la nuque qui deviennent des ancêtres. Elles résident au Ciel (et non pas dans le monde d'En-bas, comme l'affirment les Tai Dèng), mais elles viennent dans le monde des hommes pour manger la nourriture qu'on leur offre sur l'autel qui leur est consacré. Les âmes du front, en revanche, retournent au Ciel, selon le schéma auquel adhèrent les Tai Dèng. Dans cette version, c'est encore le roi du Ciel, qu'on appelle le « Grand Céleste » (*thèn huang*), qui ordonne aux âmes de se réincarner, mais il fait désormais office de « grand-père » (c'est ainsi qu'on le désigne familièrement) et non plus de père céleste, car ce sont ses fils Thèn Lâu (le « céleste fondeur »), et Thèn Pan (le « céleste modelleur ») qui sont chargés de façonner le

48. Robert, 1941 : 38-39.

49. Dans le corps du texte (p. 38) comme dans son vocabulaire tai dèng (p. 143), Robert fait de la notion de « corps » l'une des significations possibles du mot *cao*. En revanche, mes informateurs tai dam, tai khào et tai núa (qui, il est vrai, étaient peut-être lacosés) utilisent plutôt, pour désigner les « âmes du corps », l'expression *khuan khing*. Lorsqu'on entend, en lao, *khuan cao*, on comprend « âmes principales », ou « nobles âmes ».

prototype céleste du corps du futur être humain, les *mè bao* étant assimilées non plus aux épouses du roi du Ciel mais à celles de ces deux génies. Ce qu'il y a de commun dans les représentations propres à toutes ces ethnies, c'est l'idée que les âmes n'acceptent d'aller s'incarner au Pays plat que parce qu'elles n'ont pas d'autre choix que d'obéir. Cependant le roi du Ciel n'est pas un despote. Il les laisse « démocratiquement » débattre ensemble de ce que sera la durée de leur séjour sur la Terre. Certaines, par flagornerie, choisissent une vie longue mais la plupart font le choix contraire, car il est beaucoup plus agréable de vivre au Ciel. Un consensus étant impossible à atteindre, c'est toujours au roi du Ciel que revient la décision finale.

Malgré la persistance de l'idée de réincarnation, une telle conception est très différente de la doctrine de la métempsycose puisque chaque groupe d'âmes qui anime un corps constitue une combinaison inédite et qu'après la mort d'un être humain, rien ne subsiste de ce qui constituait son individualité en tant que sujet. Ce qui transmigre, désormais, ce sont des principes anonymes (les *khuân*) qui à chaque incarnation, recomposent une nouvelle individualité. Il en résulte que la notion de salut perd toute signification. Le sujet étant promis à la dissolution, l'idée qu'il existerait des bénéfices supramondains accessibles après la mort devient inconcevable. Corrélativement, le sujet cesse d'être moralement responsable de son destin dans l'au-delà puisque seule la croyance en la persistance d'une forme quelconque d'individualité après la mort est susceptible de donner un sens à la notion d'un bilan à établir entre les mérites gagnés et les fautes commises. Alors que le sujet du bouddhisme coïncide avec le sujet de l'éthique, celui qui se trouve mis en scène dans les rites chamaniques⁵⁰ est un sujet narcissique dont le destin est décidé depuis le monde d'En-haut par un roi du Ciel avec lequel, depuis la rupture de la communication entre le monde des hommes et celui des *thên*, il est impossible d'entrer directement en rapport. Certes, la morale subsiste. Elle est notamment garantie par les ancêtres, qui sont d'anciens *khuân* (ceux du corps) que la perte de leur nature céleste semble avoir qualifiés pour remplir cette fonction. Mais le respect des ancêtres et la promptitude avec laquelle les vivants se plient à leurs exigences lorsqu'ils se manifestent ont pour unique objectif d'assurer, ou de rétablir, l'harmonie familiale. Au mieux, l'homme est, pour une très faible part, responsable de son destin

50. Tout au long de cet ouvrage, j'appellerai « chamannique » tout rite dans lequel les événements qui sont censés survenir dans les mondes non humains sont explicitement décrits. Il va de soi que cette définition a pour moi un sens purement opératoire. Elle a pour seule fonction de distinguer les chamannes, qui sont des thérapeutes spécialisés, des médiums qui interviennent dans le culte des génies territoriaux.

et de celui de ses proches, ici-bas. En aucun cas, il ne saurait se hisser à la place éminente (virtuellement supérieure à celle des dieux) que lui accorde le bouddhisme dans l'échelle des êtres.

On aurait pu s'attendre à ce que, dans la civilisation lao, le bouddhisme combatte avec acharnement des croyances qui lui sont si fondamentement étrangères. S'il n'en a rien été, et si seul le culte des génies a fait l'objet d'une répression (du reste fort rarement) de la part de la monarchie et de la hiérarchie bouddhique, c'est, semble-t-il, pour des raisons purement politiques. En renforçant les identités locales, le culte des génies, qui est un culte public, a pu parfois apparaître comme un facteur de morcellement de l'espace social, qu'au contraire la religion bouddhique, dont le roi est le protecteur officiel, tend à unifier. En revanche, le rappel des âmes, qui est une cérémonie privée, est dépourvu de toute signification politique, de sorte que le pouvoir central n'avait aucune raison de s'y opposer. Quant aux autorités religieuses, elles s'en sont si bien accommodées que lors des ordinations au Laos, la coutume est de procéder à un rite de rappel des âmes au bénéfice du futur moine.

Il n'en reste pas moins que la bouddhisisation a entraîné certaines transformations dans la manière dont on conçoit les *khuân* et dans les pratiques qui sont associées à cette notion. J'en mentionnerai, dès à présent, quelques-unes, sans les analyser en détail :

— Alors que dans les rites chamaniques l'officiant charge ses génies auxiliaires d'aller rechercher au Ciel les âmes qui s'y sont enfuies ou qui y sont retenues prisonnières, dans les rites proprement lao, l'officiant invoque la protection des *devaïā* et d'entités du panthéon bouddhique.

— Outre qu'on a réduit le nombre des *khuân* à trente-deux, la distinction entre âmes de la tête et âmes du corps a entièrement disparu. Les ancêtres ne sont plus conçus comme des *khuân* ; ils sont toujours désignés comme des « génies » (*phī*).

— Pour concilier la notion de *khuân* avec celle de karma, on se représente parfois les âmes constitutives d'un être humain comme une association permanente d'entités qui certes remplissent chacune une fonction distincte, mais connaissent le même destin après la mort et continuent à se réincarner ensemble de vie en vie. En somme, ce que les bouddhistes dénomment *vināñ* est ici assimilé au principe qui fonde l'unité d'un groupe de *khuân*. Dans la langue courante, toutefois, seul le mot *khuân* est utilisé, soit qu'il désigne, au pluriel, les principes vitaux, soit qu'il désigne, au singulier, le principe spirituel qui est l'objet de la réincarnation, et l'élosion (très fréquente dans les langues tai) de la marque du pluriel rend indiscernable la frontière qui sépare ces deux acceptions. D'autres représentations sont cependant possibles. Par exemple, le moine Sāthu Buncan, de Luang Phrabang, considèrerait qu'il

n'y a que trente et un *khuan*, qui correspondent aux trente et un premiers *ākāra*, et qu'au dernier *ākāra* (qui est la tête) correspond le *vinñān*. Il affirmait qu'après la mort seul ce dernier transmigre, les *khuan* étant comme les parties du corps, condamnés à disparaître dans le néant.

— Finalement, tout ce qui n'est pas purement bouddhiste étant attribué idéologiquement au brahmanisme (*sāsana phām*), l'idée s'est répandue, contre toute vraisemblance, que le rappel des âmes était un rite d'origine brahmanique, et, aujourd'hui encore, au Sud-Laos, les spécialistes du *sū khuan* sont fréquemment appelés *phām* (sk./p. *brāhmana*, « brahmane »).

Ce qu'on peut conclure, me semble-t-il, de ces quelques données, c'est que le syncrétisme qui s'est opéré au fil des siècles entre la culture indo-khmère et l'ancienne culture tai s'est plus souvent traduit par une juxtaposition des notions et des croyances que par une véritable synthèse. On est frappé, sur le terrain, de constater combien il est fréquent que des « personnes bien informées » (des thérapeutes, des moines, des lettrés) hésitent entre plusieurs interprétations divergentes d'une même notion, comme s'ils avaient à leur disposition plusieurs grilles de lecture possibles de leur propre culture (la bouddhique, la « brahmanique », la « chamannique », etc.) entre lesquelles il serait vain de faire un choix. On est également frappé de constater la conservation, dans nombre de rituels, de thèmes ou de notions dont les Lao eux-mêmes semblent avoir perdu la clé mais que les Tai non bouddhisés comprennent immédiatement. On s'étonne, par exemple, que soit mentionné, dans certaines formules de rappel des âmes, un nombre de *khuan* supérieur à trente-deux, ou bien même qu'il y soit fait explicitement référence aux « quatre-vingt-dix âmes de la tête » (alors que selon la théorie lao « officielle », il n'y en a qu'une). De même, dans les rites exécutés pour les enfants, le personnage de la *mè bao* est systématiquement mis en avant et la scène où l'on voit les âmes discuter entre elles pour choisir la durée de leur existence terrestre est fréquemment décrite, sans que les thérapeutes eux-mêmes soient capables d'expliquer clairement le sens de ces deux thèmes.

Il y aurait toutefois quelque naïveté à persister dans l'étonnement. Selon une définition restée fameuse, que nous devons à R. H. Lowie, toute culture est « un habit d'arlequin fait de pièces rapportées⁵¹ », toute culture véhicule des notions hétérogènes, et bien souvent contradictoires, sans que les principaux intéressés en aient la moindre conscience parce que ce qui importe, pour l'usager d'une culture, c'est

51. « *a plantless hedge-podge, that thing of shreds and patches* » (Lowie, 1920 : 441), lit. « un hochepot [pot-pourri] désordonné, cette chose faite de pièces et de morceaux ».

de la vivre et non pas de la penser. De ce point de vue, il va de soi que, dans le domaine de la santé et de la maladie, ce qui importe aux yeux des thérapeutes et de leurs clients, c'est l'efficacité des pratiques mises en œuvre et non pas la cohérence des conceptions qui les sous-tendent. Il est probable qu'entre ces deux systèmes conceptuels que constituent d'une part le culte des génies (avec les croyances qui lui sont associées), et d'autre part le bouddhisme (avec les autres éléments de la culture indienne que cette religion a contribué à diffuser), aucune synthèse cohérente n'est possible. Ce qui a pourtant rendu possible *en pratique* la réalisation d'un syncrétisme, c'est probablement que l'opposition magie vs religion n'est pertinente dans aucun de ces deux systèmes. S'agissant du culte des génies, le fait est évident, puisque la notion de « biens de salut » (ou de « bénéfices supramondains ») y étant inexistante, les rites y ont pour unique objectif l'obtention de biens mondains tels que la santé, la richesse, la chance, une bonne récolte, etc. S'agissant maintenant du bouddhisme, il est vrai que le salut (p. *nibbāna*), y constitue l'objectif ultime de l'homme de bien. Toutefois, cet objectif n'est incompatible ni avec l'obtention de pouvoirs supramondains (p. *iddhi*, sk. *ṛiddhi* ou sk./p. *śiddhi*), ni avec l'accumulation des mérites, et nous verrons que la plupart des rites bouddhiques à visée thérapeutique reposent sur l'idée que les mérites constituent une sorte de monnaie d'échange qui assure la convertibilité réciproque des biens mondains et des bénéfices supramondains. Il est dès lors aisé de comprendre qu'en combinant des pratiques qui sont liées au culte des génies et des pratiques d'inspiration bouddhique, les thérapeutes lao se ménagent les meilleures chances de succès, et c'est tout ce que les malades attendent d'eux.