

SERIE DOCUMENTS SUR LE LAOS - VOLUME N°1

Charles Archaimbault

LA FETE DU TAT

(Trois essais sur les rites laotiens)

S O M M A I R EPages

- Préface	1
- Une cérémonie en l'honneur des Génies de la Mine de Sel de Ban Bo (Moyen Laos) - (Contribution à l'étude du Jeu de Ti-K'i)	2
- Luang-Prabang	17
- La Fête du T'at à Luong P'rābang	20
- La Fête du T'at à S'ien Khwang (Laos) - Contribution à l'étude du Ti-K'i	63

P R E F A C E

Le lecteur trouvera, regroupés dans la présente brochure, quatre articles de M. Charles ARCHAIMBAULT, membre de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, qui avaient fait l'objet de publications antérieures dans différentes revues. Ils sont les uns et les autres consacrés à la fête du T'AT à BAN KEUN et VIENTIANE (bulletin de l'E.F.E.O., XLVIII-1, 1956) à XIENG KHOUANG (Artibus Asiae, 1961) et à LUANG-PRABANG (Artibus Asiae 1966-1). Il a paru utile de faire précéder ce dernier article d'une présentation de la ville de LUANG-PRABANG parue dans les "grandes Capitales du monde" (Ed. Rombaldi, 1958).

Ainsi se trouvent ici réunies quelques études essentielles touchant à un des aspects les plus caractéristiques du Laos, à ses rites et à ses fêtes religieuses. Une telle réédition était d'autant plus nécessaire qu'il est devenu fort difficile aujourd'hui, pour ne pas dire impossible, de se procurer les revues dans lesquelles elles avaient été publiées. Elles pourront intéresser la population laotienne, mais aussi tous les français et les étrangers qui résident dans ce pays et qui désirent mieux connaître le Laos, et mieux l'aimer.

Nos remerciements les plus vifs vont à M. Ch. ARCHAIMBAULT : il a bien voulu autoriser la reproduction de ces articles qui conservent toute leur actualité et tout leur intérêt.

Jean DESCROIX
Conseiller Culturel
de l'Ambassade de France au Laos.

UNE CÉRÉMONIE EN L'HONNEUR DES GÉNIES DE LA MINE DE SEL DE BAN BO (MOYEN LAOS)

(CONTRIBUTION
À L'ÉTUDE DU JEU DE TI-K'I)

par

Charles ARCHAIMBAULT

Membre de l'École Française d'Extrême-Orient

Le sel, richesse naturelle du Laos, est l'objet d'un commerce intérieur intense. Acheminé par le fleuve ou par voie terrestre, livré sur les marchés de la haute région ou dans les villages des Bolovens, il constitue une monnaie d'échange entre commerçants laotiens et trafiquants aborigènes.

Le sel, en effet, n'est pas seulement d'un usage alimentaire, il possède également une vertu prophylactique et joue de ce fait un grand rôle dans les cérémonies laotiennes ou *Kha* ⁽¹⁾.

Dans le Moyen-Laos, à soixante kilomètres au Nord de Vientiane, près du village de Ban Keun, à Ban Bo, un grand nombre de puits salins se découpent dans le sol comme à l'emporté-pièce. Ces puits alimentés par des nappes d'eau salée sont surmontés d'un échafaudage de bambous : pompes ⁽²⁾ et canalisations qui déversent un liquide verdâtre et épais dans d'immenses chaudières. Après ébullition et évaporation de l'eau, le sel est recueilli et emballé au village. Sur une éminence, dominant le sol criblé de trous, se dresse une maison sur pilotis, le « Ho Bo », la demeure des génies de la saline.

(1) On l'emploie entre autres, dans les rites d'accouchement, d'inauguration de maison, dans la cérémonie du Grand Serment et du « Bun Pavet » pour écarter les mauvaises influences ou assurer la prospérité.

(2) À l'échafaudage qui domine le puits est fixé un levier (*k'andid* = « levier ressort ») dont l'extrémité inférieure est maintenue au sol. L'autre extrémité comporte un piston qui joue dans un gros tube de bambou immergé dans le puits. La tête de ce piston est recouverte d'une rondelle en peau de buffle qui en se resserrant ou en se dilatant, selon les mouvements du levier, permet la montée de l'eau dans le tube. L'eau déborde et captée par une gouttière, s'écoule dans un grand bassin.

Fortement hiérarchisés comme tous les génies laotiens, ces esprits forment une société dont la structure quoique schématique reflète fidèlement celle de l'ancienne administration royale : à la tête préside *Cao P'a Satt'ong*, le monarque des Génies du sel. Sous ses ordres servent directement le vice-roi *P'ia Ong* et son adjoint *P'ia O*. Ces dignitaires transmettent les ordres royaux aux deux chefs de « Marche » : *Ai Dan S'ai* et *Ai Dan K'ua*. Les « hautes œuvres » enfin sont confiées aux bourreaux *Bak Ham* et *Bak K'am*.

Anciennement propriété de *Cao P'a Satt'ong*, les puits sont l'objet de nombreux interdits dont la violation entraîne une sanction de la part des génies. C'est ainsi qu'il est défendu d'entrer à cheval dans la saline sous peine d'être frappé d'hémoptysies et de voir sa monture s'abattre sous soi, raide morte. Si on se penche au-dessus d'un puits, il faut prendre soin de n'avoir point la tête couverte. Les jours fériés, c'est-à-dire les derniers jours de chaque quartier de lune, il est interdit d'aller chercher du bois de chauffage aux alentours des puits sous peine de faire diminuer la teneur de la nappe salée ⁽¹⁾. En cas de violation fréquente des rites de la part des villageois, les bourreaux des génies revêtent l'apparence d'un tigre et viennent rôder dans le village. Les habitants recourent alors au « *cam* », c'est-à-dire au maître du rituel chargé du soin de l'autel des esprits. Ce dernier se rend au « *Ho Bo* » avec une coupe d'offrandes ⁽²⁾ contenant des fleurs rouges, des cierges, des cornets de feuille de bananier. Il allume deux cierges sur le reposoir de l'autel, se prosterne et levant sa coupe à la hauteur du front il dit : « Nous avons péché, c'est certain, mais nous reconnaissons votre puissance, nous faisons notre soumission. Nous vous prions de lever la sanction ; que tout rentre dans l'ordre ! ». Le jour même le tigre disparaît.

Le sel étant doué de valeur religieuse et considéré comme la propriété de certains génies, son extraction met en jeu des techniques rituelles ⁽³⁾. Actuellement le troisième jour de la lune croissante du troisième mois, les sauniers célèbrent en l'honneur des génies le *Boun Têtô Ti-K'i*, « la fête du jeu de Têtô et de Ti-K'i ». La veille de la cérémonie, les villageois construisent à l'Est du village, sur un emplacement traditionnellement consacré, un petit autel temporaire. La construction érigée, une délégation composée du maître du rituel, de son adjoint nommé le *Khun San* (« le magistrat »), d'un porteur de gong et de quelques notables se rend au grand autel des génies. Une fois arrivé, le préposé aux rites monte dans l'autel, dépose sous le reposoir le *Khan K'ai*, coupe d'invitation contenant le Têtô, balle de rotin qu'il a lui-même tressée, une bouteille d'alcool, deux cierges, des fleurs rouges. Il allume un cierge

(1) Aymonier a noté des interdits semblables à Siphoum au Siam : « Sur les lieux, les sauniers doivent s'abstenir de tous rapports sexuels, de couvrir ou de ceindre leur tête ou même de l'abriter sous un parasol, sous un parapluie. Le « *Bo* » ou puits ne doit être traversé ni à pied, ni à cheval ni en voiture » (*Notes sur le Laos*, 1885, p. 141).

A Ban Keun outre les interdits déjà cités, il est expressément défendu de faire du bruit près de l'autel des génies. *Cao P'a Satt'ong* estimant que la musique est un bruit comme un autre, rendit malades une année des joueurs de khen qui avaient cru bon de participer à la cérémonie du « *Bun Têtô Ti-K'i* ». Seuls, les joueurs de gongs sont tolérés. Autrefois, lorsqu'on employait le bambou comme bois de chauffe pour alimenter les foyers de la saline, si quelque bambou éclatait sous l'action de la chaleur, le responsable devait donner au maître du rituel trois kilos de sel. Le *cam* réservait la somme de ce sel pour l'entretien du *Ho*.

(2) Cette coupe porte le nom de *Khanha* (« coupe cinq ») car elle contient cinq paires de cierges.

(3) Depuis une dizaine d'années, c'est-à-dire depuis l'exploitation intensive de la saline, l'extraction commence dès le douzième mois, sans tenir compte des rites. Autrefois, les travaux du sel ne pouvaient commencer avant la cérémonie du Têtô Ti-K'i.

UNE CÉRÉMONIE EN L'HONNEUR DES GÉNIES

sur l'autel, en fixe un autre sur la coupe et, après s'être prosterné trois fois, murmure : « J'ai l'honneur de vous inviter à assister au rite annuel du Têtô Ti-K'i. Que vos frères viennent également ! Protégez-nous. Seigneur, de façon à ce que nous demeurions en bonne santé ! ». Après avoir proféré cette formule d'invitation, il tend à son adjoint un matelas et un petit oreiller : la couche du chef des génies, une carafe d'eau et un nécessaire à chiquer. Quant à lui, il porte précieusement la coupe contenant alcool, balle et offrandes. Le cortège s'ébranle alors, au son du gong et se dirige vers l'autel temporaire où le maître du rituel et son aide déposent les objets sacrés. Le *čam* fixe alors sur l'autel et sur la coupe un cierge allumé, il se prosterne, puis récite : « Maintenant, nous allons procéder en votre honneur au jeu de Têtô Ti-K'i ainsi que nous l'assigne le rite annuel. Nous vous demandons de nous maintenir en bonne santé. Que nous n'attrapions pas mal aux pieds ni aux ongles ! Protégez tous les habitants, tous les commerçants ! ». Dans le pavillon miniature où ils retrouvent l'ambiance sacrée de leur demeure, Čao P'a Satt'ong et ses dignitaires vont assister maintenant aux jeux donnés en leur honneur. Le préposé aux rites demande alors aux assistants mâles de former un cercle et retirant le Têtô de la coupe, il le tend au *Khun S'an* qui lance la balle sur le groupe des joueurs. Celui qui est touché est chargé de mettre la balle en jeu. Le Têtô lancé en l'air est reçu, soit sur le coude, le genou ou la cheville selon les règles de ce jeu qui est pratiqué aussi bien au Laos qu'au Siam et en Insulinde⁽¹⁾. À Ban Keun toutefois, les règles comportent une clause particulière : tout joueur qui manque la balle doit se coucher à plat ventre sur le sol et simuler le coït avec Nang T'orani, déesse de la terre pour divertir les génies⁽²⁾. Le soir venu, le jeu prend fin ; le maître du rituel reprend la balle consacrée aux génies et dont il est dépositaire et, avant de regagner sa demeure, en passant devant l'autel, il murmure : « Maintenant, nous allons vous quitter ; demain, nous nous rassemblerons à nouveau pour jouer au Têtô Ti-K'i »⁽³⁾.

Le quatrième jour de la lune croissante, dans l'après-midi, on procède à nouveau au jeu de Têtô. Durant toute la partie qui se déroule cette fois sans aucun rite préliminaire, le *čam* demeure près de l'autel temporaire pour accueillir les villageois qui, en foule, viennent offrir des fioles d'alcool aux génies. C'est le maître du rituel qui fait les présentations. Débouchant les flacons, il les place l'un après l'autre dans l'autel en murmurant : « Le dénommé Untel vous offre cette bouteille d'alcool en honoraires, veillez sur sa santé ! ». Puis il distribue les bouteilles à la ronde. Entre deux pauses, les joueurs viennent lamper le breuvage consacré. Au coucher du soleil, la partie se termine, à nouveau le *čam* emporte la balle sacrée.

Le cinquième jour après-midi, la partie est fort brève. Autrefois, il y a de cela environ quinze ans, elle servait seulement d'introduction au jeu de Ti-K'i. Ce jeu, qui exécuté avec une crosse et une boule en bois ressemble fort au hockey, mettait

(1) Cf. Embree, *Kickball an some other parallels between Siam and Micronesia*, in JSS, vol. XXXVII, p. 33-38.

(2) Ce rite est nommé *Dao Din* (« faire les gestes du coït avec la terre »). L'endroit où se déroule le jeu portant le nom de « rizières des bonzes », on pourrait penser qu'il s'agit d'un rite chargé d'assurer la fécondité du sol mais, vu l'occasion à laquelle il est exécuté, il convient plutôt de le considérer comme la violation mimée de l'interdit sexuel observé normalement sur l'emplacement de la salme. Si la violation accidentelle et involontaire de l'endroit risque de diminuer la teneur en sel, la violation délibérée, rituelle, vise le résultat contraire. Le folklore, celui de la chasse en particulier, offre de nombreux exemples de ces « viols rituels d'interdits ».

(3) Normalement cette balle devrait être déposée aussitôt après la partie dans le petit autel temporaire, mais le *čam* craignant que les enfants ne s'en emparent la place dans sa demeure, de préférence, sous l'autel familial consacré au Bouddha et aux « maîtres ».

aux prises des représentants du village et des représentants du « Ho Bo »⁽¹⁾. Après deux parties non arbitrées, le chef du village s'avance au centre du terrain et déclare : « Maintenant c'est la finale, préparez-vous ! ». Quel que fût le résultat, c'était l'équipe du génie qui était déclarée victorieuse. Pour quelle raison ce jeu disparut-il ? On ne sait. Toujours est-il que seul le nom a subsisté, accolé à celui du rite qui l'introduisait. Actuellement, le *Nat Mak P'ao* (« dispute de la noix de coco ») l'a remplacé. Pour ce jeu, le *čam* répartit les enfants du village en deux camps. Ces camps qui ne représentent aucun clan doivent se disputer une noix de coco, préalablement graissée, et tenter de marquer des buts en déposant la noix à la limite du camp adverse. La troisième partie achevée -- sans qu'aucun pronostic ait été tiré de la victoire ou de la défaite de tel ou tel camp -- le *čam* fixe deux cierges allumés sur l'autel temporaire et un autre sur le Khan K'ai, il se prosterne trois fois et prononce : « Mes hommages. Maintenant, le jeu de Têtô Ti-K'i est terminé ; nous n'avons pas laissé les traditions tomber en désuétude ; nous n'avons pas laissé les rites tomber dans l'oubli. J'ai l'honneur de vous prier, Seigneur, de bien vouloir regagner votre palais ». Puis le cortège se reforme comme lors de l'avertissement initial. Le maître de rituel chargé du Khan K'ai et suivi du « Khun S'an » qui porte matelas, oreiller, carafe et nécessaire à chiquer, se rend au grand autel. Des coups de gong ponctuent la marche. Arrivé au « Ho Bo », le *čam* dépose les objets sacrés, fixe les cierges sur le reposoir et sur la coupe, se prosterne et prononce la dernière invocation : « Mes hommages. Maintenant tous les rites ont été accomplis. La tradition a été observée. Protégez-nous, nous vos sujets ! Que tous les habitants du village demeurent en bonne santé ! ». Il verse un peu d'alcool dans deux godets placés sur le reposoir, éteint les cierges, tire le rideau qui isole les génies ; la cérémonie est terminée. Désormais, la saline est désacralisée, l'exploitation peut commencer.

Cette cérémonie est d'autant plus intéressante que l'un des rites qu'elle incluait : le jeu du Ti-K'i, se retrouve à Vientiane intégré dans un complexe différent. Dans un article publié récemment, M. P. Lévy s'est attaché à dégager le sens de ce rite⁽²⁾ exécuté à Vientiane en examinant les faits à la lumière d'exemples empruntés à une autre civilisation. L'existence de ce jeu à Ban Bo permet peut-être de déceler le rôle spécial du jeu de mail à l'intérieur d'un complexe purement laotien. A Vientiane, chaque année, au début de la saison sèche, lors de la fête du T'at Luang, le jeu de Ti-k'i met aux prises les habitants du village du T'at, considérés comme les représentants du peuple et des fonctionnaires de la cité représentant l'administration. Inéluctablement, les représentants du peuple gagnent par deux parties contre une⁽³⁾.

(1) Selon mon informateur Lung Kon du village de Ban Bo, ces représentants au nombre d'une dizaine étaient choisis indistinctement parmi les gens du village et non parmi le personnel du Ho. Les joueurs de cette équipe ne portaient aucune marque distinctive.

(2) *Ti-Khi : un jeu de mail rituel au Laos*, in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, Sciences religieuses*, 1952-1953, p. 3-15.

(3) Le quinzième jour de la lune croissante du douzième mois, à neuf heures du matin, le *čam* chargé du rituel de l'autel de P'a S'ai oint la boule de Ti-K'i dont il est dépositaire. Il la place dans une feuille de bananier préalablement graissée, la frotte puis l'asperge avec de l'eau parfumée. Ensuite, il la dépose dans une coupe contenant des fleurs blanches et rouges, dix cierges, puis place cette coupe dans la pièce intérieure de sa maison, sous l'autel du Bouddha. A trois heures, la femme du *čam* fixe à la canne de Ti-K'i deux cierges et des fleurs rouges ou blanches au moyen d'un gros fil de coton. Ce rite est un *Su Khuan*. En effet, cette canne est une crosse rituelle qui est censée posséder un *khuan*, « une âme ». Ordinairement, elle est placée sur le *Hing*, sorte d'étagère qui domine le foyer, car elle doit s'imprégner peu à peu de noir de fumée -- probablement, en vertu de la croyance que le noir de fumée possède un pouvoir prophylactique efficace contre

UNE CÉRÉMONIE EN L'HONNEUR DES GENIES

Si nous comparons ce jeu à celui qui était exécuté à Ban Keun, quelques différences apparaissent au premier abord. A Vientiane, la lutte ne se circonscrit pas entre le clan détenteur du « sacré » et la population vouée au « profane », mais entre la classe dirigeante et la foule des administrés, voire entre la cité et la campagne, les représentants de la ville étant considérés comme des « envahisseurs » et ceux du village comme des paysans, des « broussards »⁽¹⁾. D'autre part, alors qu'à Ban Keun la balle du Ti-K'i était entièrement dépourvue de valeur religieuse — n'importe quelle noix de coco pouvait remplir cette fonction — à Vientiane, elle est considérée comme le siège d'un « esprit ». Consacrée au génie fondateur du T'at, elle est conservée dans la demeure du gardien de l'autel du village. Si à Ban Keun aucun rite ne précédait la mise en jeu, à Vientiane, par contre, la boule ointe d'huile de coco et aspergée d'eau odorante est présentée à P'a S'ai, c'est-à-dire l'esprit du roi Setthathirath, par le maître du rituel. Ces différences ne masqueraient-elles pas l'identité des deux rites ? Si à Vientiane une certaine valeur religieuse est inhérente aux instruments du jeu, à Ban Keun, la même valeur devenue plus abstraite restait fixée à l'ensemble du rite. D'autre part, les habitants du village du T'at, comme le remarque justement M. P. Lévy, jouissent de quelques prérogatives : ils sont exonérés de certaines taxes⁽²⁾. En tant qu'ils gardent et entre-

les mauvaises influences. Cette canne est chargée, en outre, d'une telle puissance sacrée qu'elle risquerait de causer de graves blessures, si un joueur imprudent s'en servait sans que le *çam* la lui ait remise en mains propres. Les autres cannes sont fabriquées juste avant le jeu et jetées après la partie. Celle fabriquée par le *tasseng* toutefois est revêtue momentanément d'un caractère sacré ; elle est noircie à la fumée ; on fixe son « âme » avec un fil de coton, mais elle est jetée également après la partie. Il semble cependant que toutes les cannes des « esclaves » du T'at possédaient autrefois le caractère rituel de celle du *çam*.

Après le Su Khuan, le femme du *çam* place la canne près de la coupe dans la pièce intérieure. A quatre heures, un fonctionnaire du *Muong* vient chercher le *çam* qui muni de la coupe et de la crosse se rend au stand du Cao Muong où joueurs et pages royaux l'attendent. Le *çam* s'accroupit alors près du T'at, lève la coupe à la hauteur du front et prononce : « Protégez-nous, aïeul P'a S'ai, faites que vos enfants se couvrent de gloire au jeu du Ti-K'i. Éloignez d'eux la maladie, les disputes. Faites qu'ils gagnent deux parties. Accordez l'autre à leurs adversaires. Alors santé, bonheur régneront ».

Entre une double haie de porteurs de verges, hallebardes, lances et des joueurs représentants de l'administration et du peuple, le *çam* précédé du *tasseng* — chef de l'équipe du peuple — du Cao Muong et de son adjoint, se rend à l'esplanade. Deux porteurs de gong et un porteur d'étendard ferment la marche.

Sur le terrain, les joueurs au nombre de quarante environ se mettent en ligne. Le clan des « esclaves » du T'at a ses buts au Nord. Celui de l'administration au Sud. Autrement dit, le jeu se déroule entre l'espace consacré à l'autel Nord — autel du génie P'a S'ai — et celui de l'autel Sud consacré à « Nang Sida ». Le *çam*, au centre des deux camps, pose sa coupe à terre. Pendant qu'un joueur de gong frappe sans arrêt sur son instrument, le *çam* fixe deux cierges allumés sur sa coupe et la lève à hauteur du front, en récitant la même formule que devant le T'at.

Puis il colle les deux cierges sur la boule qu'il retire de la coupe et pose à terre. A ce moment, le Cao Muong de Ban Keun, de Sanak'am ou de Paksane représentant le peuple et le Cao Muong de Vientiane représentant l'administration croisent trois fois leurs cannes et mettent la balle en jeu. Ils confient ensuite les crosses, l'une au *tasseng* de Ban T'at Luang, l'autre à un fonctionnaire subalterne du Muong. Lors des deux dernières parties, ce sont ces deux délégués qui sont chargés de remettre la balle en jeu. Après la dernière partie, le cortège se reforme et se rend au stand du Cao Muong. Le Cao Muong offre à boire au *çam* puis à tous les joueurs. Le *çam* rapporte ensuite chez lui sans aucun rite, la coupe avec la boule et la crosse.

⁽¹⁾ Ainsi que l'a fort bien noté S. E. Thao Nhouy dans son article sur les fêtes du douzième mois (*Asie Nouvelle*, 31 janvier et 29 février 1936, p. 5) cité par P. Lévy.

⁽²⁾ Autrefois les *Bao P'a S'ai*, « esclaves du génie P'a S'ai », n'étaient ni imposables ni corvéables. D'autre part, tous les riziculteurs de Hueti Den Din jusqu'à Hong Ké devaient une redevance annuelle de cinq *mon* de riz au village du T'at Luang. Ce riz était entreposé dans un grenier spécial construit près de Vat Tai.

tiennent le T'at. Dans un certain sens, on peut les considérer comme les descendants de ces 3.333 « esclaves » que tout roi fondateur était tenu de consacrer au reliquaire dont il avait entrepris l'érection⁽¹⁾. Comme ces stûpas étaient élevés en des lieux considérés depuis longtemps comme privilégiés dans l'ancienne topographie religieuse⁽²⁾, il est fort probable que les gardiens du nouveau culte étaient choisis parmi ceux de l'ancien et cela d'autant plus facilement que les génies locaux, assimilés par le bouddhisme, devenaient eux-mêmes protecteurs des marques ou dépôts sacrés⁽³⁾. Considérée sous cet angle, l'opposition « administrés-officiels » notée à Vientiane se résout finalement en l'antagonisme « sacré-profane » observé à Ban Keun.

Si nous examinons maintenant le rôle dévolu au Ti-K'i à l'intérieur des deux complexes, nous comprendrons la signification de cette opposition. A Ban Keun, dans la cérémonie d'ouverture de la saline, le Ti-K'i consacrait par la victoire du clan sacerdotal un droit antérieur⁽⁴⁾. Il ratifiait le droit de propriété du génie⁽⁵⁾ qui, bien avant l'exploitation des puits, possédait déjà les salines; les droits des villageois sur le terrain n'étant que des droits acquis postérieurement et conser-

⁽¹⁾ C'est du moins ce qu'affirment les *Annales* de T'at P'anom et l'*Ūrang'at'at*. Selon le premier texte, après l'érection de T'at P'anom, 3.333 personnes furent chargées de l'entretien de l'édifice. On leur donna le nom de Kha Okat. Leur chef Mûn Ram dépendait directement de quatre seigneurs affectés à la surveillance des « marches frontalières ». Lors de la restauration du sommet de l'édifice, le P'ra K'rou P'onsamek, qui devait régner par la suite sur le territoire de Champassac, emmena un grand nombre de ces Kha. De Bassac, ils remontèrent jusqu'à la Sé Ban Fai et fondèrent plusieurs villages, mais chaque année lors de la fête du That, ils venaient offrir au Stûpa des fruits et de la cire (cf. *Pravati Saorac'a K'ruluang P'onsamek*: Biographie du Cao Rac'a K'ruluang P'onsamek rédigée par le P'ra K'ru Maha Keo Cet'umala, p. 34-35). L'*Ūrang'at'at* parle également de la consécration d'esclaves aux fondations pieuses. Mais, la description fort vague peut aussi bien s'appliquer au T'at de Vientiane, qu'à celui de Savannakhet ou au T'at P'anom.

⁽²⁾ Selon une version orale tirée semble-t-il de l'*Ūrang'at'at*, le T'at de Vientiane aurait été construit sur l'emplacement d'un puits creusé par le roi légendaire « Buri Luei Luei » à la demande du roi Nāga : Suvannanāga. Pour récompenser Buri « l'obèse » qui avait libéré deux de ses enfants pris dans une nasse, Suvannanāga chargea deux de ses subalternes : Sukantanāga et Ekañakhanāga de venir le premier et dernier jour de chaque quartier de lune recevoir les ordres de Buri. Devenu tout puissant, grâce à cette aide, Buri épousa la fille du roi de Souvannaphoum. La tradition orale ajoute qu'amoureuse d'un autre prince, l'épouse de Buri causa la perte de son mari en faisant boucher le puits après avoir immergé le gong qui servait à appeler les nāga.

⁽³⁾ L'*Ūrang'at'at* fait des nāga les gardiens des « empreintes du pied du Bouddha ». Les rois des nāga ont des messagers qui circulent dans les moindres villages et surveillent le comportement des habitants. En cas de violation des préceptes bouddhiques, les nāga chargent les *ngu'āk*, génies ophidiens subalternes, de punir les coupables.

Le T'at P'anom est sous la protection de trois génies locaux. Les deux premiers sont désignés par leur titre de dignitaires : Cao Muong Khua, Cao Muong Sen. Le troisième, Cao T'ong Kuang joue un rôle important dans les cérémonies du Nord et Sud-Laos.

⁽⁴⁾ On remarquera à ce sujet le rôle joué encore de nos jours par le *Khun S'an*, « le juge », lors de la mise en jeu de la balle de Tétô.

⁽⁵⁾ Autrefois, tout le terrain avoisinant l'autel était considéré comme la propriété du maître du rituel. Les autres parcelles relevaient du droit du premier exploitant, cependant annuellement, chaque propriétaire devait verser au *cam* une redevance de un *mûn* de sel pour « apaiser » le génie. Au cours des ans, quand le *cam* vendit ses puits, les acquéreurs furent taxés de cette même redevance. Le maître du rituel était donc le « percepteur » du génie. Cette coutume disparut il y a quelques années à la suite d'une contestation qui s'éleva entre le *cam* et la « médium » du génie qui désirait toucher également une part des taxes. Le *cam* décida alors que désormais toutes les redevances seraient versées à la pagode du village.

Un puits valait en 1953 entre trois mille et cinq mille piastres. Soit entre quatre-vingts et cent *mûn* de sel. La location d'un puits s'élevait de sept cents à mille piastres par saison. Les contrats de vente et de location sont rédigés au bureau du Muong qui frappe tout exploitant d'une taxe dite « de bois et de marmite ».

UNE CÉRÉMONIE EN L'HONNEUR DES GÉNIES

vés grâce à la bienveillance du génie. Pour désacraliser les puits, pour appliquer une des prérogatives du « droit nouveau », il fallait d'abord établir les comptes. Telle était la fonction du Ti-K'i. Consacrant un état antérieur, il montrait le point de départ d'une évolution qui aboutit finalement à l'instauration d'une exploitation rationnelle. En ce sens on peut dire que ce jeu retraçait une genèse.

A Vientiane, nous avons affaire également à un rite d'ouverture, mais plus complexe, car il a pour arrière-fond l'instauration du royaume. En effet, si le T'at, reliquaire bouddhique, est bien, comme l'a montré M. Mus, un réservoir du Dharma universel érigé par un roi fondateur pour l'exercice de son autorité politique, la cérémonie du douzième mois a pour fonction, au changement de saison, de régler à nouveau le royaume sur cet « univers allégorique » qu'est le stûpa. S'abîmant en méditation près de ce « dharma architectural » le monarque, chaque année, s'identifiant à Setthathirath, un des premiers mandataires du Dharma, maîtrise les orients et laisse fluer en lui l'ordre cosmique qu'il répandra sur le royaume. Mais cette magie royale ne vise qu'à une instauration abstraite qui doit se doubler d'une instauration concrète. D'où le rôle du Ti-K'i. En consacrant la victoire des gardiens du T'at, considérés comme de simples instruments du pouvoir royal, ce jeu visualise en fait l'implantation sur terre de la loi suprême, essence secrète de la royauté. Mais, chose étrange, auréolés de cette victoire, les vainqueurs n'apparaissent pas à la conscience collective comme les champions du droit royal, mais comme les défenseurs d'un droit antérieur plus primitif, celui des génies locaux et de leurs gardiens qui, bien avant que ne surgissent les « envahisseurs » avec leur culte du Dharma, possédaient déjà le sol. Jetés sur la scène en pleine lumière avec pour mission de faire triompher la cause des rois conquérants et de leur culte, les gardiens du reliquaire défendent en fait leur propre cause et font reconnaître un droit antérieur — celui des gens de la brousse, leurs aïeux — que l'envahisseur doit ratifier s'il veut que le cours des choses continue à découler normalement. Tout se passe comme si l'instauration concrète promue par le Ti-K'i devant tenir compte de l'histoire particulière du royaume — l'instauration abstraite prenant appui sur le fondateur du T'at et s'inscrivant ainsi dans le temps ne l'y engageait-elle pas? — ramenait au jour des fragments d'un autre âge empruntés à quelque cosmogonie et retraçait depuis les origines l'évolution du droit.

Si à Vientiane, l'opposition « broussards-envahisseurs » n'est plus qu'une opposition de mots qui ne recouvre aucun contenu, épaves échouées là, au cours des siècles, par une tradition qui ne les reconnaît plus, ces termes reprennent ailleurs tout leur sens. C'est ainsi qu'à Bassac, ancienne capitale du royaume de Champassac, un curieux renversement temporaire de la société se produit lors de la course de pirogues ⁽¹⁾, trois semaines avant la fête du T'at; pendant plusieurs jours, des aborigènes Kha, descendants des serviteurs du Bouddha de gemme « palladium du

(1) La course de pirogues dans le Sud-Laos présente tous les caractères d'une instauration concrète. De même que dans la Chine ancienne, chaque année les vassaux venaient, du plus loin de leur province, se grouper avec leur petite motte de terre autour du souverain pour renouveler les énergies du « Dieu du sol » dont une parcelle avait servi à fonder leur fief, les descendants des feudataires de l'ex-royaume de Champassac viennent à l'occasion de la fête des eaux recomposer, autour du Prince de Bassac, toutes les énergies dispersées. Leur pirogue, à l'avant de laquelle repose le génie de leur territoire, a simplement remplacé la motte de terre. Tout en roborant le pôle religieux du pays, ils rechargent les énergies de leurs génies locaux et de retour dans leur village, ils diffuseront à leur tour, lors des courses locales, l'influx reçu là-bas, au centre spirituel de l'ancien royaume.

royaume »⁽¹⁾, sont les maîtres de la société. Les couplets qu'ils chantent indiquent que les interdits sexuels qu'ils doivent, en temps normal, rigoureusement observer sont momentanément suspendus. Représentants des génies locaux des montagnes et des eaux, ils montent, avec le personnel chargé de la garde des esprits protecteurs de la principauté, dans la pirogue des « Phi Mähesak », c'est-à-dire des génies protecteurs, pour pacifier le fleuve. Mais leur droit antérieur ratifié, ils renouvellent le dernier jour de la cérémonie, par l'offrande des jarres d'alcool, l'antique contrat avec le descendant de ceux qui les dépossédèrent et reconnaissent ainsi « le droit nouveau » qui leur fut imposé par les « envahisseurs ». Cette reconstitution historique achevée, l'instauration abstraite établie par la fête du T'at pourra avoir lieu⁽²⁾. Selon les annales de Luang Prabang, lorsque Khun Lô fils du légendaire Khun Burom descendit la Nam Ou et le Mékong pour prendre possession du territoire de S'iang Dong S'iang Tong que lui avait assigné son père, il trouva le pays occupé par les Kha. Ils les soumit, mais reconnaissant implicitement le droit du premier occupant, il donna à son fils le nom du chef Kha qui avait fondé le « Muong » : Khun S'ua. Par la suite, le royaume fut appelé Muong S'ua⁽³⁾.

Ce droit antérieur, les descendants des anciens vaincus le rappelaient-ils autrefois lors de la cérémonie du douzième mois ? On ne sait. Le texte des « Douze traditions et quatorze rites du royaume de Luang Prabang » mentionne leur présence lors de la fête du T'at mais ne précise pas leur rôle. Quant à la tradition orale, elle le réduit à celui d'une simple figuration. Toutefois, lors de la fête du Nouvel An, les Kha du P'ou Kassac descendent encore tous les trois ans à Luang Prabang se prosterner devant le roi et lui offrir leurs vœux ; mais s'ils se soumettent au droit nouveau, ils soulignent bien, en révélant les pronostics pour la nouvelle année et en offrant au monarque les « Fruits de longévité », qu'ils sont en fait les détenteurs de la prospérité du royaume et de la vie du souverain. Comme la cérémonie du Nouvel An est une cérémonie d'instauration qui offre beaucoup d'analogies avec celle du douzième mois, il est permis de supposer qu'autrefois le droit du premier occupant était également ratifié lors du changement saisonnier. L'étude de la cérémonie du T'at n'infirme pas cette hypothèse car, si elle ne dégage pas explicitement le droit des aborigènes, elle met du moins en valeur un développement historico-légendaire dont la notion de droit primitif ne peut être exclue. A Luang Prabang, en effet, la cérémonie a pour but de retracer au moyen de rites complexes la fondation légendaire du royaume créé au dépens des eaux. Selon une version que nous avons recueillie⁽⁴⁾, un couple de vieillards considérés comme les

⁽¹⁾ Selon les annales du Sud, ce Bouddha fut découvert par les Kha de la région de Saravane. Considéré par les aborigènes comme un génie de la chasse, il fut après maintes tribulations apporté à Champassac. Les Kha qui l'avaient escorté jusqu'à la capitale, furent chargés de sa surveillance et ils fondèrent un village dans les environs. Lors d'une crise de succession, les Siamois s'emparèrent de la statue.

⁽²⁾ Dans le Sud-Laos, l'instauration abstraite comprend deux phases. La première se déroule pendant la course de pirogues. Assis dans « le Pavillon de la Victoire » qui surplombe le fleuve, le Prince médite devant les portraits de ses ancêtres et le « palladium » de la principauté. S'identifiant aux anciens mandataires de la puissance royale, il remonte le cours de l'histoire pour puiser à sa source, l'essence même de la royauté. Lors de la fête du T'at, il double « l'efficacité » captée, en méditant près du reliquaire du fondateur spirituel de la principauté.

⁽³⁾ *Annales de Luang Prabang*, cahier 1, p. 14, lignes 1 à 8. Microfilm EFEO, n° 30.

⁽⁴⁾ Selon cette version orale fort différente des versions écrites les « Pu nō ūa nō » vivaient autrefois au ciel mais à cause de leur apparence grotesque, ils effrayaient les enfants des « Then ». Aussi le roi des génies P'ia Then Fa Ku'an les chassa-t-il. Comme à cette époque, la terre n'existait pas encore, l'eau s'étendant à perte de vue, le P'ia Then leur dit : « Partout où vous piétinerez la terre apparaîtra » et les chargea ainsi de créer le monde. Après qu'ils eurent piétiné les flots,

UNE CÉRÉMONIE EN L'HONNEUR DES GÉNIES

ancêtres mythiques des Laotiens triomphèrent du déluge en foulant les flots. Là où ils piétinaient, la terre surgissait. C'est pourquoi le rite principal de la cérémonie est la danse des ancêtres exécutée par deux personnages masqués. Des rites complémentaires, lancement de fusées et course de pirogues, contribuent à l'évacuation des eaux. Le territoire recréé, rénové, il importe ensuite d'instaurer les cadres administratifs. C'est une des fonctions de la course de pirogues. Mettant aux prises les représentants de l'administration royale, elle permet en respectant les préséances hiérarchiques de fixer l'ordonnancement du royaume⁽¹⁾. Or cette cérémonie, si l'on en croit du moins le texte des « Douze traditions et des quatorze rites du royaume de Luang Prabang »⁽²⁾, comportait, autrefois, le rite du Ti-K'i qui était exécuté sur l'esplanade du T'at Luang⁽³⁾. Mais ce jeu mettait-il aux prises le clan des aborigènes et le clan des Laotiens : le clan sacré des gardiens du T'at⁽⁴⁾ et le clan profane de la population ou le clan des administrés et celui des officiels ? Nous n'en savons rien car le texte ne donne aucune précision. Nul doute cependant qu'il ne fut chargé de retracer une ou plusieurs séquences du scénario, vu que tous les autres rites ont cette fonction. Or, si nous examinons le mythe que la cérémonie actualise, nous nous apercevons qu'un fragment est actuellement omis. Nous passons brusquement de la récréation mimée du territoire à l'instauration administrative. La phase transitoire, c'est-à-dire la naissance et la prolifération des êtres humains sur une terre en jachère n'est pas représentée.

la terre apparut mais, se sentant seuls, ils remontèrent au ciel pour demander qu'on leur donnât des compagnons. Le P'ia Then leur remit alors trois graines de courge qui une fois semées donnèrent chacune naissance à un fruit énorme. De ces fruits perforés selon les indications du génie sortirent les Kha, les Laotiens et les populations de race blanche. Après avoir partagé le royaume entre leurs sept fils les Pu ño ña ño allèrent se promener dans l'Himalaya où ils capturèrent le petit lion Sing Keo Sing K'am. Ils l'apprivoisèrent et l'emmenèrent avec eux. Au retour, sur les instances de la population, ils vainquirent un dangereux fauve qui ravageait la région de Sangk'alok. Ils l'enfermèrent dans une cage de fer qu'ils placèrent dans leurs rizières sise près de l'étang « Sua », demeure du roi Nāga : T'ao K'am Leng. Blessés suppose-t-on par le lion de Sangk'alok, ils moururent peu après. Avant leur mort, ils recommandèrent aux habitants de faire des effigies les représentant ainsi que celle de leur fils adoptif Sing Keo Sing K'am. « Chaque année, précisèrent-ils, vous ferez danser ces masques aux deux extrémités de la ville, sans quoi les yaksa détruiront le pays. » Ils devinrent par la suite, les génies tutélaires du royaume : les « Tévada Luang ». À l'emplacement de leur rizières, on érigea une pagode (Vat Visun) et un T'at — le T'at Mak Mo — recouvrit l'étang du Nāga. Nous donnerons prochainement la traduction intégrale de cette version ainsi que celle des différents textes de Khun Burom.

(1) Ce rite est depuis quelques années tombé en désuétude. Mettant aux prises les représentants des reines et des principaux dignitaires du royaume, il assurait obligatoirement la victoire aux plus gradés.

(2) Cahier I, p. 91. Microfilm EFEO, n° 30. « Les divertissements diurnes comprenaient le théâtre (Rāmāyana), la danse avec des lances et des sabres, la compétition avec une noix de coco, des matches de boxe, des courses de chevaux, le jeu de Ti-K'i... »

(3) Quoique nous n'ayons trouvé aucune confirmation de ce fait et que nos informateurs s'inscrivent en faux contre cette allégation, nous estimons toutefois qu'il n'y a aucune raison suffisante pour n'accorder aucune créance sur ce point à un manuscrit qui mentionne quantités de cérémonies anciennes dont nul n'a plus souvenir.

(4) On ne trouve nulle mention de « gardiens » du T'at à Luang Prabang. Il existe bien des « Kong Koi T'at » qui jouent un rôle dans la cérémonie du « Ho Lak Man ». Mais il s'agit de « sujets » du « Lak Man », habitant le quartier du T'at Luang. Cependant, fait curieux, la fête du T'at débutait autrefois, selon un de nos informateurs, Cao Kaman, par une Pradakṣiṇā autour du T'at de P'u Muet. Or le génie de P'u Muet nommé Cao Din « le maître du sol » est considéré comme l'ancien chef des serviteurs Kha. Il règne depuis Pak Huei Kang jusqu'à Pak Huei Lab. Un de ses adjoints « Ai Lang » est le serviteur du grand génie de Sieng Trong : Suvanna K'ampong, l'aïeul du roi Fagnum. Autrefois, tous les trois ans, on sacrifiait à Cao Din, au septième mois, un chien rouge auquel on donnait le nom de « cerf d'or ».

Si le Ti-K'i fut réellement intégré dans cette cérémonie, n'aurait-il pas eu précisément entre autres fonctions⁽¹⁾ celle de rendre visible à tous l'état d'indistinction qui précéda, selon le mythe laotien, l'établissement des cadres sociaux par Khun Burom (l'envoyé céleste chargé de l'enseignement des techniques) et la création des différents royaumes instaurés par ses fils au dépens des premiers occupants? Le Ti-K'i aurait été alors une traduction gestuelle de la situation qui s'imposa au fondateur quand, parvenu sur terre et en présence de la populace qui y fourmillait, il déclara : « Les divinités nous ont envoyé pour gouverner, mais en voyant combien ces hommes sont nombreux, plus nombreux que les grains de sable, que les gouttes d'eau, nous nous prenons à songer : comment pourrions-nous les gouverner? »⁽²⁾.

Sur l'esplanade du T'at, chaque année, lors de la récréation du territoire, le Ti-K'i aurait eu ainsi pour but d'opérer, par un renversement des valeurs sociales, le retour d'une société policée et hiérarchisée à l'état d'indistinction originelle, fort proche du règne animal et végétal dont parle la légende. Mais s'il rayait les villes de la carte pour laisser place à la brousse, s'il ratifiait les droits du premier occupant sur le pays, c'était en vue du débroussaillage, de la rénovation complète des cités et de l'établissement d'un droit royal et divin reconnu par la population elle-même⁽³⁾.

Si la cérémonie de Luang Prabang avec son arrière-fond mythique a eu quelque influence sur celle de Vientiane, les termes « administrés-officiels » recouvrent alors un sens et la contamination qui s'est opérée dans la conscience collective entre les deux couples d'opposition (sacré-profane, peuple-fonctionnaires) s'explique.

Cette contamination était d'autant plus inévitable qu'à Vientiane les gardiens du T'at chargés de seconder la magie royale dans la rénovation du territoire sont

(1) Selon le texte cité, le Ti-K'i aurait été exécuté le 15^e jour de la lune croissante, soit deux jours après la course de pirogues et la danse des ancêtres. Qu'il n'ait point précédé le rite chargé de fixer la hiérarchie sociale n'infirme nullement qu'il n'ait pu avoir pour fonction de retracer la phase transitoire du mythe. Les cérémonies qui actualisent un mythe n'observent jamais fidèlement l'ordre chronologique du récit. À supposer même qu'à l'origine elles l'aient observé, au cours des siècles tous les tableaux ont été déplacés, interchangeables. La cérémonie du T'at présente de nombreux exemples de cette confusion : ainsi, il y a une trentaine d'années, le quinzième jour de la lune croissante, un des nombreux cortèges qui accompagnaient le roi au T'at comprenait des piroguiers. Montés dans des pirogues sur roues qui étaient traînées le long de l'artère principale, ils jetaient sur les vendeuses du marché rituel, installées près du palais, leurs éperviers déchirés. Faisant le simulacre de débarquer et de chercher un refuge pour la nuit, ils avaient pour fonction de retracer la phase du déluge, alors que chronologiquement les eaux avaient été déjà expulsées par la course de pirogues deux jours auparavant. D'autre part, si autrefois, selon le texte cité, la danse des ancêtres chargée de faire surgir la terre avait lieu durant la course, actuellement elle est exécutée le soir du quinzième jour de la lune croissante, soit deux jours après l'expulsion des flots et l'instauration de la hiérarchie sociale. La chronologie développée par le rite est donc indépendante de l'ordre chronologique du rite dans la cérémonie. Il ne peut d'ailleurs en être autrement, vu que les rites étant pluri-fonctionnels évoquent des temps différents et précipitent le déroulement du scénario en télescopant les périodes.

(2) Khun Burom, cahier 2, p. 4, lignes 15 à 17. Microfilm EFEO, n° 30.

(3) Rite pluri-fonctionnel, il est probable que le Ti-K'i réalisait ces deux périodes de l'histoire du droit, de même que la course de pirogues retrace le début et l'achèvement de l'instauration du royaume. Nous avons affaire là à des « diptyques ».

Ce qui prouve que le droit royal devait être rétabli lors de cette cérémonie, c'est qu'il était remis en question à l'instant même où le Roi quittait son Palais pour se rendre au T'at. La formule par laquelle on invitait le Roi à regagner sa demeure, une fois la cérémonie terminée, l'indique clairement : « Nous, Princes, dignitaires, ministres, fonctionnaires, nous pages, rameurs, bonzes, nous Laotiens et Kha... nous priions Sa Majesté de retourner gouverner comme auparavant et d'accomplir sa fonction de Monarque pour la seconde fois... ».

UNE CÉRÉMONIE EN L'HONNEUR DES GÉNIES

dans l'obligation de jouer tous les rôles. Alors qu'à Luang Prabang le Ti-K'i, si jamais il exista, aurait pu à la rigueur se borner — la course de pirogues remplissant la fonction de rite complémentaire — à retracer les débuts de l'histoire, à Vientiane, le jeu de mail est tenu de représenter non une phase, mais de condenser en lui toute l'évolution. Tenu de faire revivre les temps où le royaume était encore en friche, il doit « défricher » le royaume ; chargé de ratifier le droit du premier occupant et de ses génies, il doit réaliser le droit et le culte nouveaux. Toutes ces périodes, ces droits différents, ces contradictions, il les télescope, les confond, les transcende dans l'éclatement de la victoire. Comment les vainqueurs, alors même que leur nature ne s'y prêterait point, n'apparaîtraient-ils pas comme des personnages ambigus ⁽¹⁾ ?

Ainsi la cérémonie d'ouverture de la saline à Ban Keun permet — et c'est là son intérêt — d'éclairer le rite complexe du Ti-K'i exécuté à Vientiane, en nous présentant un état sinon plus primitif du moins plus simple de ce jeu. A Ban Keun comme à Vientiane, le Ti-K'i développe un scénario et retrace une genèse, soit celle d'une exploitation établie sur une terre propriété du génie, soit celle d'un royaume qui, gagné sur la brousse, la campagne, habitat des esprits locaux, est recréé périodiquement par la victoire du Dharma. Le droit primitif reconnu, les contrats antérieurs ratifiés, l'ordre est alors rénové : bonheur et prospérité, justes conséquences des rites bien accomplis écherront alors aux habitants.

(1) A Vientiane la règle du jeu traduit bien cette ambiguïté. A Ban Keun, la conscience collective ne retenant que l'aspect le plus simple de l'opposition « sacré-profane », la victoire du clan du génie se détachait nettement sur le fond neutre de deux manches non arbitrées, car elle devait souligner le droit du génie comme seul authentique, les droits des saulniers n'étant au fond que des privilèges concédés moyennant un certain intérêt et une juste observance des rites. A Vientiane par contre, la conscience collective approfondissant la sphère « sacré-profane » débouche sur le couple « administrés-officiels ». Or, si en tant qu'hommes-liges des mandataires du Dharma, les gardiens du T'at sont tenus de faire triompher le droit royal et sacré en tant que défenseurs des vieux titres de propriété, leur victoire ne saurait être éclatante, sous peine de survaloriser une phase antérieure du droit — qui doit seulement être ratifiée pour fonder le droit nouveau — et de bloquer ainsi tout processus évolutif. C'est pourquoi ainsi que l'indique excellemment Thao Phimasone, l'informateur de M. P. Lévy, les représentants du peuple ont le devoir de faciliter la victoire des fonctionnaires à la dernière partie, pour que « l'équilibre ne soit pas rompu ». En aidant leurs adversaires, les vainqueurs esquissent l'étape ultérieure et reconnaissent implicitement une hiérarchie qu'ils aident à établir.



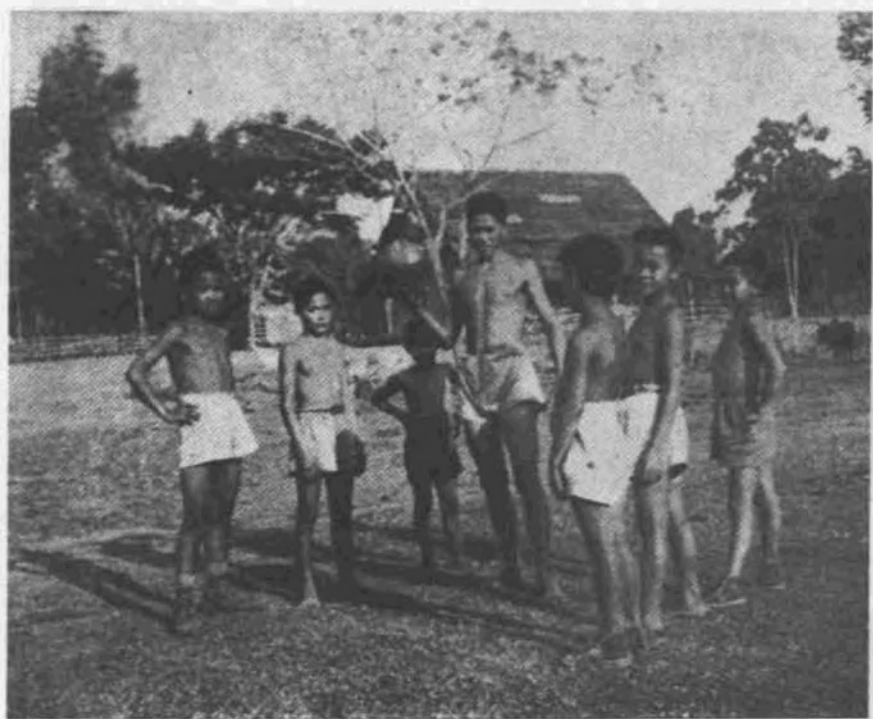
1. Avant l'avertissement au «Ho Bo». — Le têtô une fois tressé sera déposé dans la coupe.



2. Rite d'avertissement au «Ho Bo».



1. Le rite du «dao Din».



2. Le ñat Mak P'ao.



1. L'invocation à «P'a Sai» au pied du Tat Luang.



2. Avant l'invocation, deux cierges sont fixés sur la coupe.



1. Ti-K'i : l'ultime invocation avant la mise en jeu.



2. Ti-K'i : la mise en jeu.

LUANG-PRABANG

« Dans cette ville croît un arbre majestueux d'une hauteur de quatre cents coudées. Dans cette ville croît un arbre couvert de fleurs parfumées. Mais ville, arbre et fleurs sont réservés au monarque vertueux digne de gouverner. »

(Épique de Khoun Borom.)

ÉPAVES surgies des profondeurs, les pics noirs cernent l'appareil qui hésite, plonge puis s'élève, tel un minuscule ludion. Comme brandi en quelque jeu enfantin, un miroir scintille dans le lointain et capte l'avion qui lentement descend. Au miroir, brusquement, fait place une flèche d'or entourée de spirales : le That Chom Si (1), le reliquaire de la colline sacrée qui s'élève au cœur même de la ville (2). L'appareil décrit des cercles autour de l'éminence et son ombre portée semble l'aiguille folle de quelque gigantesque cadran où toutes les nuances se marient : vert des palmeraies, rouge et ocre des tuiles vernissées, blanc intense des pagodes. Sous l'appareil, le paysage peu à peu s'ordonne ; une mince ligne pâle passant au pied du Mont Sacré dessine, du Nord au Sud, la voie le long de laquelle, au cours des siècles, s'édifia la ville royale. Parallèle à cet axe, le Mekhong, à l'Ouest, décante ses eaux limoneuses tandis qu'à l'Est la Nam Khan dessine son mince filet bleu avant de s'estomper et de se perdre dans le fleuve.

L'avion vire, la cité s'étire comme une langue monstrueuse que le Mekhong et son affluent auraient plaquée à la colline. Une dernière palme masque la ville, l'avion atterrit.

La colline sacrée, le confluent du Mekhong et de la Nam Khan, tels sont les sites qui retiennent jadis l'attention des deux ermites fondateurs de la ville. Selon la légende, dans les temps anciens, deux saints personnages quelque peu géomanciens vinrent délimiter l'emplacement de la capitale. Ils aperçurent une colline dont la forme rappelait celle d'un tas de riz. S'étant approchés, ils virent qu'un ruisseau en sourdait. Ils suivirent ce ruisseau jusqu'au Mekhong. Là, au confluent du fleuve et de la Nam Khan, s'élevait un gigantesque flamboyant dont les fleurs et les fruits s'offraient rouges comme de la laque. Jugeant l'endroit propice, les deux ermites placèrent au pied de l'arbre une large dalle : « En ce lieu, dirent-ils, sera érigé le palais du monarque qui, dans les temps futurs, viendra régner sur la ville. » Prenant comme limite Sud le ruisseau nommé Dong et comme limite Nord le grand flamboyant, ils donnèrent à la ville le nom de

Xieng Dong Xieng Tong, c'est-à-dire « la cité de la rivière Dong, la cité du flamboyant ».

Longtemps plus tard, un simple marchand de bétel de la ville de Vientiane nommé Chantapanit, vint faire du commerce dans le Nord-Laos. Surpris par la nuit, il s'arrêta chez un religieux. Durant son sommeil il rêva qu'un ermite descendu du ciel renversait son panier à bétel. A son réveil, il fit part de ce songe à son hôte qui lui déclara : « O pieux laïque ! Quand vous remonterez le fleuve, de l'or et de l'argent se fixeront à votre perche. N'y touchez point ! Quand vous arriverez à Xieng Tong, or et richesses afflueront alors vers vous. » Chantapanit se conforma aux prescriptions du religieux et, quand il parvint à Xieng Tong, les deux rives du fleuve se couvrirent instantanément d'or et de pierreries. A la vue de ce prodige, les habitants de Xieng Tong le sacrèrent roi et lui élevèrent un palais auprès du flamboyant, à l'endroit même marqué par les ermites. C'est à ce monarque légendaire qu'on attribue la fondation de la splendide pagode de Xieng Tong qui se dresse au Nord de la ville non loin du confluent. Reconstitué en 1561 par le grand roi Setthathirat, ce « vat » (pagode, en laotien) groupe dans son enceinte d'étranges reliquaires en forme de cloches ou d'aiguillères. Des manguiers ombragent niches et chapelles formant un dôme au-dessus de l'escalier majestueux qui descend au fleuve et qu'emprunte le souverain quand, de retour des pays étrangers, il doit se purifier à la pagode royale.

De Vat Xieng Tong au palais, sur une distance de huit cents mètres à peine, quatorze pagodes s'alignent à droite et à gauche de l'artère principale, faisant de Xieng Tong le centre religieux de la cité. Certaines de ces pagodes, au plafond et aux poutres laquées rouge et or, sont d'ailleurs ravissantes et mériteraient mieux qu'un simple regard. Ainsi ce Vat Paké qui, au débouché d'une sombre ruelle, plaque au soleil ses curieux vantaux où — souvenir vivace de cette mission Wustoff qui parvint en 1641 jusqu'au Laos — des commerçants hollandais debout sur des gazelles, cheveux pendants, une longue pipe à la main, se découpent sur l'or d'une palmeraie.

La répartition de ces sanctuaires est toutefois inégale. Si dix pagodes sont érigées à l'Ouest, quatre seulement se dressent à l'Est. Mais tout l'immense espace laissé ainsi libre a été occupé, peu à peu, par les boutiques « en dur » des marchands laotiens, chinois, viet-

(1) C'est-à-dire le reliquaire du sommet de la colline nommée « Si ».

(2) Luang-Prabang n'est que la capitale royale du Laos. La capitale administrative et politique est Vientiane.

LAOS

namiens ou par les entrepôts des riches négociants dont les pirogues drainent chaque jour sur le fleuve les produits de la Haute Région : benjoin, sticklac opium. Centre religieux, Xieng Tong, quartier Nord de Luang Prabang est devenu, de nos jours, le grand centre économique de la cité.

le that chom si

Un escalier étroit, rehaussé de blanc, serpente au flanc de la colline sacrée et conduit à That Chom Si — le reliquaire du royaume où aurait été déposée, selon l'hagiographie laotienne, une partie des 84 000 reliques ou « appartenances » du Bouddha à la demande même de « l'omniscient ». D'après une vieille légende, à l'emplacement de la colline sacrée, il n'existait autrefois qu'une profonde excavation qui menait au centre de la terre. Un bonze nommé Palavek en entreprit un jour l'exploration. Il prit place dans un vaste panier et se fit descendre par les villageois des environs au fond du puits. Il aperçut alors des pépites d'or qui brillaient dans l'obscurité. Il en plaça quelques échantillons dans le panier qu'il fit remonter à la lumière. A la demande de ses compagnons, nuit et jour, il chargea le précieux minéral. L'extraction terminée, des hommes cupides obstruèrent l'orifice avec d'énormes rochers et s'emparèrent de la fortune de l'enterré vivant. Mais Palavek qui possédait des charmes magiques parvint, après avoir vaincu les démons gardiens du puits, à sortir de son sépulcre. Il rapporta au roi la tentative de meurtre dont il avait failli être victime. Grâce au monarque, il recouvra les pépites et avec cet or il fit construire le That Chom Si. Quant aux villageois félons, ils furent condamnés par le roi à frapper à tour de rôle tambours, gongs et cymbales pour empêcher les génies qu'avait rencontrés Palavek de surgir des profondeurs terrestres et de troubler les humains. Si cette responsabilité collective disparut au cours des siècles, de nos jours encore, cependant, un sonneur appointé par la ville frappe à chaque veille, selon un rituel minutieusement fixé, l'énorme tambour, les gongs et les cymbales appendus dans le petit bâtiment qui jouxte le That.

LUANG-PRABANG

le that de la pastèque

Du haut de la colline, le regard domine le palais — somptueux bâtiment moderne qui dresse, à l'Ouest, au milieu des pelouses vert tendre, les flèches vernissées de son toit — erre un moment sur le fleuve où les pirogues des pêcheurs dessinent de minces stries, puis se perd dans la bleuté des monts. Au Sud-Est de la colline, l'œil distingue une étrange courge blanche qui mûrit au sein d'un bouquet de verdure ; le That de la Pastèque. Ce reliquaire érigé dans l'enceinte de la pagode royale de Visoun se trouve situé à proximité de l'autel des « Grandes Divinités » où, dans des coffres suspendus, reposent les masques de l'aïeul et de la grand-mère « Nieu », les génies protecteurs dont l'histoire s'avère étroitement liée à celle du territoire et de la chefferie lao. Jadis, nous apprennent les vieux manuscrits, le ciel et la terre communiquaient, les divinités et les hommes se rendaient visite, mais les hommes oublièrent de présenter aux divinités les offrandes requises et le roi des dieux inonda la terre. Tous les êtres humains périrent, à l'exception de trois princes qui parvinrent à gagner le ciel. Quand les eaux se furent retirées, ils descendirent sur terre avec un buffle. L'animal creva et de ses naseaux jaillit une liane portant trois courges. Les fruits percés, un flot d'êtres humains s'en échappa. Le roi des divinités envoya alors son propre fils, Khun Borom, pour gouverner ces hommes et aménager le monde. Monté sur un gigantesque éléphant aux défenses entrecroisées, Khun Borom descendit du ciel. Il était précédé de l'aïeul et de la grand-mère « Nieu » qui, armés d'une hache, avaient pour mission d'écarter les mauvais génies. Par la suite, une liane monstrueuse, surgie du sein d'un étang, obscurcit le ciel, plongeant le pays dans l'ombre. Les deux vieux acceptèrent de couper la liane. Au bout de trois ans trois mois, la liane s'abattit les tuant dans sa chute. Ils devinrent dès lors les génies gardiens du territoire. Désormais le royaume connut la prospérité, et Khun Borom envoya ses fils conquérir les territoires voisins. Descendant les eaux vertes de la Nam Ou, l'ainé, Khun Lo, parvint à Xieng Dong Xieng Tong et monta sur le trône occupé



LUANG-PRABANG — Un éléphant du roi passe au pied de la colline sacrée, le That Chom Si, reliquaire du royaume du Laos.

ASIE

antérieurement par Chantapanit l'humble marchand de bétel.

Du pied de la colline sacrée à la limite Sud de la ville, marquée jadis par un rempart qui reliait la rive du Mekhong à la berge de la Nam Khan, cinq ou six pagodes seulement se partagent, de part et d'autre de l'artère principale, les espaces à découvert ou ombragés. Toutefois les ruines de nombreux sanctuaires attestent qu'autrefois ce quartier ne le cédait pas en importance au quartier Nord. Selon les textes historiques, c'est en effet dans cette partie de la cité que se seraient installés, au *xiv^e* siècle, les bonzes cambodgiens confiés par le roi khmer à son gendre Fagnum, le prince laotien descendant de Khun Lo. Dans ses bagages, Fagnum emportait le précieux Bouddha fondu jadis à Ceylan avec des métaux précieux : le Prabang, Palladium du royaume, cette statue devait par la suite donner son nom à la cité quand, au *xvi^e* siècle, Xieng Dong Xieng Tong éclipsée par Vientiane perdit son rang de capitale. La ville de la rivière Dong et du flamboyant devint alors la ville royale du Prabang : Luang Prabang.

Petite ville paisible, qui repose alanguie entre la rive du grand fleuve et celle de son affluent, Luang Prabang, une fois l'an, sort de sa torpeur. Durant trois semaines, rites et jeux se succèdent presque sans interruption. En avril-mai, lors de l'année nouvelle, il faut, en effet, chasser les pestilences et recréer le territoire. Les éléphants du roi, conduits par les cornacs tout de rouge vêtus vont, tout d'abord, saluer les autels des génies gardiens de la ville. Tandis que le chef des cornacs leur murmure à l'oreille les formules magiques qui les assagissent, les lourds pachydermes guettent d'un œil avide les

troncs de cannes à sucre que leur destinent les enfants. Dans chaque demeure, les familles s'affairent : les femmes balaient plancher et plafond pendant que garçons et filles courent en bandes acheter au marché rituel, près du palais, les poissons ou les oiseaux qu'ils libéreront peu après, dans la pensée que leur acte les délivrera à l'avenir de tout danger. Les rires fusent de toute part ; des ruelles jaillissent des essaims de jeunes garçons qui brandissent les verts feuillages du renouveau ; des jeunes filles, le chignon enserré dans un collier de fleurs de frangipanier, une écharpe en fils d'or croisée sur la poitrine, les poursuivent une coupe d'eau à la main. Par un curieux renversement de la société, l'élément féminin domine, en effet, la cité en ces jours de Nouvel An et, chargé par la collectivité des rites prophylactiques, il doit purifier par l'eau, le sable, l'huile de poisson, le noir de fumée tous les représentants du sexe opposé.

Sortis de leurs coffres, les masques des grands génies protecteurs, au rythme du tambour, dansent sur le parvis des pagodes pour expulser les mauvais génies, tandis que souverain, princes et fonctionnaires, en habits chamarrés, aspergent les Bouddhas des sanctuaires.

Le martèlement sourd du tambour se répercute au loin. Du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest de la ville, de Vat Xieng Tong à Vat That, de Vat Vissoun à Vat Mai, les masques sacrés, de lieu saint en lieu saint, lentement se déplacent et leur danse obsédante reporte le voyageur surpris à ces temps mythiques où les hommes et les dieux communiquaient.

CHARLES ARCHAMBAULT,

Membre de l'École française d'Extrême-Orient.

CHARLES ARCHAIMBAULT

LA FÊTE DU T'AT A LUONG P'RĀBANG¹

Selon l'hagiographie lao, quand le Bouddha fut décédé, le Mahākassapathera ou Açoka en personne transportèrent au Laos certaines de ses reliques et les déposèrent en des lieux déjà consacrés par une tradition antérieure. A Luong P'rābang, le T'at (*dhātu*) aurait été ainsi construit sur l'emplacement d'une forêt de citronniers hantée par un ogre ou la *yakṣiṇī* Nang Kang Hi. Lors de l'érection du sanctuaire, s'offrant en sacrifice, un bonze, dit-on, purifia ce lieu insalubre. Torche vivante, il accomplit autour du T'at une triple circumambulation affermissant ainsi les fondations. C'est de ce centre parfait du royaume que le rituel, chaque année, au 12^e mois, à l'entrée de la saison sèche, fait rayonner la vertu souveraine².

Le 9^e jour de la lune croissante du 12^e mois, à 6h. du matin, le P'āña S'ang ou chef des cornacs qui a fait rassembler, au village de Na Luong³, tous les éléphants du roi, donne l'ordre de parer les pachydermes. Les cornacs dessinent, à la craie, sur le front des animaux, un bandeau noir sur lequel se découpe une ligne rouge qui s'enroule en colimaçon de chaque côté des temporaux. A 8h. du matin, les huit éléphants du roi quittent le village guidés par le P'āña S'ang. Quand ils arrivent à la pagode de Wāt Māi⁴, le P'āña S'ang entre au palais où on lui remet les uniformes des cornacs — vestes rouges, bonnets rouges à bordure jaune — et les cloches qui seront suspendues au cou des éléphants. Aidé par deux ou trois serviteurs du palais, le P'āña S'ang entasse habits et cloches au pied du montoir (*lāk k'oi*) situé à l'angle de l'enceinte de la pagode. Quand les cornacs sont habillés et que les cloches ont été fixées au cou des pachydermes, le chef du quartier de Wāt Māi apporte un plateau contenant cinq cornets en feuille de bananier ou *s'uei* renfermant des fleurs, des cierges, des noix d'arec; une bouteille d'alcool, un verre et deux cierges. Le P'āña S'ang pose le plateau sous le montoir, allume les cierges qu'il fixe aux extrémités de la barre transversale inférieure du *lāk k'oi*, aligne les cinq *s'uei* sur ce montant, s'accroupit et mains jointes récite l'invocation suivante:

« Voici à nouveau la cérémonie du 12^e mois. Le seigneur change l'année, le mois⁵. Nous n'avons pas négligé les rites, nous n'avons pas laissé les coutumes à l'abandon. Nous tous, nous vous conduisons les éléphants et les chevaux et nous vous les confions, selon la tradition. Nous vous demandons, seigneur (Čău Nai), de leur donner des conseils pour qu'ils soient obéissants ».

Il se relève et verse de l'alcool sur les *s'uei*. L'un des cornacs fait avancer alors son éléphant de façon qu'il présente l'oreille droite. Le P'āña S'ang passant le bras droit entre les barres, saisit l'oreille et, approchant ses lèvres, murmure:

« Voici à nouveau la cérémonie du 12^e mois. Le seigneur change l'année, le mois. Nous n'avons pas négligé les rites, nous n'avons pas laissé les coutumes à l'abandon. Rappelle-toi ton maître, ton cornac. Si ton maître porte une veste terne, reconnais-le. S'il porte une veste

noire, reconnais-le. Quand il te commande, ne te montre pas rétif, quand il te donne un ordre, ne sois pas oublieux. Que cet ordre demeure au plus profond de tes entrailles et ne l'oublie pas dans ton sommeil. Tourne la tête vers ton maître, mais ne lui présente pas tes défenses. Que tu vives longtemps pendant 100.000 ans et que tu sois le soutien du pays! »

Le cornac, s'aidant de son crochet, fait tourner l'éléphant de façon qu'il présente l'oreille gauche. Le P'ăña S'àng saisit l'oreille et chuchote :

« La gauche se présente, la droite s'est présentée. Rappelle-toi ton maître, ton cornac. Si tu ne te souviens pas de ton maître, de ton cornac, j'irai te vendre au pays des Hô pour obtenir des tissus, j'irai te vendre à Mu'ang Lê pour acquérir des chevaux, j'irai te vendre aux aborigènes dont les oreilles sont largement trouées. Que tu vives longtemps, 100.000 ans et que tu sois le soutien du pays! »

Il accomplit ce rite pour chacun des pachydermes puis, lentement, le troupeau se dirige vers la pagode royale de S'ïeng T'ông⁸ qui possède également un montoir. Le chef du quartier offre au P'ăña S'àng un plateau de composition identique à celui présenté par le chef du quartier de Wăt Măi. Le chef des cornacs exécute les rites précédemment accomplis, puis il conduit les éléphants dans la cour du palais. Le roi paraît au balcon, le cornac s'incline et fait baisser la tête aux pachydermes. Après ce salut au souverain, les animaux regagnent Băn Na Luong.

Le lendemain, une procession identique a lieu, mais le P'ăña S'àng n'aligne aucune offrande sur le montant des *lăk k'o'i*. D'autre part, il ne présente pas les éléphants au roi.

Le 11^e jour de la lune croissante, après la récitation des formules aux montoirs de Wăt Măi et de Wăt S'ïeng T'ông, le P'ăña S'àng conduit les éléphants à Wăt Wis'un⁸, pagode royale devant l'enceinte de laquelle se dresse également un *lăk k'o'i*. Le P'ăña S'àng reçoit du chef de ce quartier des offrandes identiques à celles qui lui furent présentées le 9^e jour par les chefs de quartier de Wăt Măi et de Wăt S'ïeng T'ông. Il procède aux mêmes rites et chuchote les mêmes formules dans l'oreille droite et gauche de chaque éléphant⁹.

Selon la tradition, lors de la fondation des pagodes royales, des montoirs auraient été érigés pour permettre au souverain de venir, à dos d'éléphant, assister aux cérémonies ou visiter les bonzes. Quant à la procession actuelle, elle aurait pour but d'honorer les génies gardiens (*arăk mưang*) du territoire pour qu'ils protègent le royaume¹⁰. Selon le chef des cornacs, ces rites s'adresseraient non seulement aux *arăk mưang* mais au génie des éléphants, Čău Nai, et viseraient la protection des cornacs et du troupeau royal¹¹. Quant à la survivance du mot « cheval » dans une des formules, elle attesterait la participation, à une époque ancienne, des coursiers royaux au défilé. Cette tradition est fort intéressante, car elle nous permet de rapprocher cette procession de l'aspersion des éléphants et des chevaux royaux qui avait lieu autrefois au Siam, deux fois l'an.

Selon les *Cérémonies des douze mois*¹², au 5^e mois, durant trois jours, tous les équipages royaux, éléphants et chevaux, défilaient devant le souverain sur la grande esplanade de la capitale. Cornacs et cavaliers s'arrêtaient devant le pavillon royal et saluaient le roi, puis des brahmanes et des lettrés royaux, assis sur des montoirs, aspergeaient les animaux avec de l'eau consacrée. Ce rite, dit-on, avait pour but d'assurer la protection des équipages militaires et, d'autre part, de révéler, à tous les vassaux réunis à cette occasion, la puissance du monarque, étouffant ainsi toute velléité d'indépendance et toute humeur guerrière. Les rites lao et siamois présentent donc une certaine ressemblance qui n'est peut-être pas fortuite¹³.

Le 12^e jour de la lune croissante est consacré au grand serment. A 8h. du matin, le directeur des cultes et les fonctionnaires de son département disposent, au centre de la nef de Wāt Mǎi, deux marmites d'eau séparées par des écrins en argent contenant des verres et flanquées de deux plateaux sur chacun desquels reposent un fusil, une lance et un sabre. Devant le piédestal qui supporte la statue du P'rābang et qu'entoure une balustrade de fer, ils placent une grande coupe appelée *k'ai t'êng nām* ou « honoraires pour transpercer l'eau » contenant douze *s'uei*, douze cierges, un bol de riz blanc surmonté d'une boulette de riz, un paquet de sel — substance douée d'une vertu prophylactique — une brasse d'étoffe blanche (couleur consacrée au Bouddha) et rouge (couleur consacrée aux grands génies), dix feuilles de thé enroulées et insérées dans la fente de petites baguettes (*mieng*), du gingembre et de l'ail. Ce *k'ai* offert aux *devatā* constitue les honoraires des deux gardes royaux (*tāmruet*)¹⁴ qui plongeront les armes dans les marmites pour consacrer l'eau. Sa composition rappelle étrangement le *k'ai* des médiums. En effet, les *tāmruet* peuvent être considérés, toute proportion gardée, comme des inspirés en qui descendraient les *devatā*, lors de la métamorphose de l'eau ordinaire en eau douée de puissance. A l'extérieur de la balustrade, à gauche du *k'ai*, quatre plateaux de mets sucrés offerts aux *devatā* sont alignés. A côté, repose un bol à aumônes rempli de bâtons d'encens, de paquets de bougies, de cigarettes, d'allumettes et de *s'uei* dans lesquels sont insérés des fleurs blanches dont le nombre est proportionnel à celui des bonzes qui participent à la cérémonie. Derrière ce bol, sont disposés deux carafes d'eau, un panier contenant 10.000 cauries que l'on recouvre d'une étoffe blanche et rouge, deux coupes de noix d'arec et de feuilles de bétel. Toutes ces offrandes données par les fidèles du quartier sont destinées — à l'exception du bol à aumônes — aux *devatā*¹⁵.

A 9h. du matin, les dignitaires et les fonctionnaires, en uniforme de cérémonie, se réunissent à Wāt Mǎi et s'installent selon leur rang, soit sur des bancs dans la nef, à droite, soit sur le bas-côté ou à l'entrée. Les bonzes se groupent autour du chef de la pagode qui prend place dans une chaire, à gauche, tandis que l'orchestre royal s'installe sur le bas-côté, près du porche. A 9h.30, le frère du souverain représentant Sa Majesté et le secrétaire du palais arrivent et s'assoient en face du chef des bonzes.

Les bonzes récitent le *S'ayanto*, puis le directeur des cultes invite le chef des bonzes à réciter les préceptes. Après la récitation des préceptes, le directeur des cultes fixe, sur une coupe contenant cinq paires de cierges et cinq *s'uei*, un long cierge. Il pose la coupe devant lui, joint les mains et récite le *Kān s'wai*, invitation adressée à tous les *devatā* et génies protecteurs du royaume¹⁶. Il fixe ensuite un cierge allumé sur chacune des marmites, puis récite lentement le texte du serment.¹⁷ Le texte récité, deux gardes portant un uniforme et des bonnets verts à bordures jaunes, se prosternent trois fois devant le P'rābang. Leurs mains remontent lentement le long du corps jusqu'aux oreilles avant de se joindre; puis ils prennent chacun un sabre dans les coupes placées à côté des marmites, reculent jusqu'au porche d'entrée, se prosternent en touchant les sabres de leur front, se relèvent et, tenant le sabre à deux mains, se dirigent vers les coupes pleines d'eau. Ils se balancent d'avant en arrière, décrivant avec le corps un demi-arc de cercle et effleurent l'eau de la pointe de leurs armes. Ils exécutent ce rite du *t'êng nām* trois fois. Ils accomplissent ensuite un rite identique avec les lances puis avec les fusils. Pendant ce temps, les bonzes récitent le *Sakkatava*. Après le *t'êng nām*, des fonctionnaires du palais puisent l'eau dans des coupes et remplissent des verres qu'ils offrent aux dignitaires, notables et délégués.

Quand l'eau est distribuée, le directeur des cultes lit un abrégé de l'invocation aux *devatā* précédemment récitée. Les assistants répètent le texte en chœur, boivent l'eau du serment, puis le directeur des cultes récite le *K'alāwā*; les bonzes répondent par la prière *Ōnatta*. L'offrande aux religieux du bol à aumônes rempli de fleurs et de présents (*atha*) marque la fin de la cérémonie.

Le 13^e jour de la lune croissante, à 9h. du matin, les piroguiers royaux vêtus de vestes rouges et coiffés de bonnets rouges à bordure jaune extraient du hangar situé derrière le palais, une des pirogues royales. Ils la font glisser le long du raidillon qui conduit à l'embarcadère, puis fixent sur l'esquif un cadre de bambou au moyen duquel ils soulèvent la pirogue et la mettent à l'eau. Un des rameurs place, à la proue, un grand cône de bois doré qui imite un *mak bēng*¹⁸. Un délégué du palais apporte alors deux plateaux de mets. Le premier contient un poulet bouilli, un bol de sang de buffle, des fragments d'organes internes rôtis, des bananes cuites, du riz frit, une bouteille d'alcool, deux cornets en feuille de bananier renfermant chacun des feuilles de bétel, des noix d'arec. Le deuxième plateau contient, en plus de ces offrandes, un bol de soupe et deux bols de liserons d'eau. Ces deux plateaux sont placés à l'avant, ainsi qu'une grande coupe contenant une centaine de petits cornets en feuille de bananier remplis de noix d'arec et deux paquets de vingt paires de cierges chacun. Ces cornets et ces cierges ont été présentés au roi par les dignitaires pour qu'il prononce dessus une parole de vérité. Après avoir été dédiés aux génies ophidiens, ils seront allumés le soir sur le reliquaire, lors de l'illumination du *T'at*. Le chef des piroguiers à l'avant de la pirogue, plateaux et coupe devant lui, aligne sur la proue six boulettes de riz qu'il a trempées au préalable dans un bol de sang, des fragments de viande et des rondelles de bananes, puis il tape trois fois sous la coque de la pirogue pour stimuler les âmes endormies de l'esquif en disant :

« Maintenant, selon le rite annuel, la tradition, nous venons vous rassasier. Nous demandons le bonheur, la paix pour le pays, conformément à l'antique coutume ».

Il démembre l'un des poulets et dispose, à la proue, la tête, les ailes et le foie du volatile. Sur ces mets, il verse de l'alcool, puis il tape trois fois sur la coque en prononçant la formule précédente. Tous les rameurs en chœur répètent l'invocation. Le plateau contenant le poulet non démembré est tendu alors à un rameur (*sip'ai*) qui exécute à la poupe un rite identique. Les cornets en feuille de bananier des deux plateaux sont répartis entre l'avant et l'arrière de la pirogue, puis les plateaux sont rapportés au palais. Un serviteur remet alors aux rameurs deux plateaux de mets de même composition, ainsi que cinq longs cierges et cinq bouquets de fleurs violettes dans lesquels sont insérés des baguettes d'encens. La pirogue quitte l'embarcadère royal, gagne le courant et accoste à l'embarcadère du grand autel de S'ieng T'ông¹⁹. Les *sip'ai* auxquels ont été remis les deux plateaux de mets, débarquent et portent leurs offrandes à une vieille femme, Mê Thau Bun T'an, *čām*²⁰ de l'autel des « chefs piroguiers défunts ». Ces mânes possèdent en effet un petit autel (*bô*) fait d'une simple boîte en fer clouée sur un piquet dans la cour de la demeure de la *čām*. Le culte est héréditaire, Mê Thau Bun T'an comptant parmi ses ancêtres plusieurs chefs de piroguiers royaux ou *P'ia Suwānāwa*. Au pied du *bô*, la *čām* place une natte sur laquelle elle dépose les deux plateaux. Sur une racine à proximité, elle fixe deux cierges qu'elle allume, puis elle se prosterne trois fois et murmure :

« Sa Majesté respectant les douze rites, les quatorze traditions, la coutume anquelle qu'elle n'a point abandonnés, a fait préparer [ces mets] que l'on vient vous offrir. Veuillez, seigneurs,



la récitation des gatha dans l'oreille des éléphants au montoir
de Wát Mhi (photo Coutard)



Fig. 2. Grand serment : le rite du t'eng nân



Fig. 3. Offrande de mets et d'alcool à la pirogue royale.



Fig. 4. Offrande de bouquets de fleurs à l'Encreinte du Pied du Bouddha



Fig.5-Fête du nouvel An du millésime : la disposition des masques dans l'autel des devat juong



Fête du nouvel An du millésime : lors de la danse de nuit à Wát Wis'un.



Fête du nouvel An du millésime : les ancêtres vont piétiner l'emplacement de la Pagode de genne. Derrière les masques, on aperçoit le porteur de jarres au "niveau constant".



Fig.10-Fête du nouvel An du millésime : les ancêtres et le petit lion écoutent le sermon au pied du T'at de la Vérité.



Fig.7-Fête du nouvel An du millésime : sur l'esplanade de Wēt Wis'un, le petit lion prend place entre les ancêtres: seule l'aîeule figure sur la photo

(photo Coutard)



Fig. 11.-Les fusées sont déposées à Wât Mui avant d'être portées au T'at.



Fig. 12.-Le médium prend place dans le pavillon de réception (fête des fusées à Banak).



Fig. 13.-La fusée de Bân Soi (Trân Ninh)



Fig. 14.-Jeu de l' "oeuf de tortue" lors de la cérémonie en l'honneur du pilier de la ville à Luong P'rdong.



Fig.14.-Récitation de la gūthā sop nām à Bân Sot. A l'arrière-plan les fusées (photo Coutard)

prendre votre part; protégez le roi, écarter de lui la maladie, la fièvre. Que les plumes des poules, que les plumes des oiseaux ne tombent pas! » (c'est-à-dire écarter les épidémies).

Elle garde les mets et donne les plateaux vides aux deux *sip'ai* qui regagnent l'embarcadère. La pirogue atteint ensuite le confluent de la Nām K'an et aborde à un rocher qui se dresse à l'embouchure de l'affluent. Ce site est un des lieux particulièrement valorisés dans la topographie religieuse, car il est lié à la fondation du *mu'ang*. Selon la chronique de *Khūn Bulōm*, les deux ermites qui délimitèrent S'iang Dong S'iang T'ông, c'est-à-dire Luong P'rābang, prirent, comme point de repère, au nord, un arbre immense qui s'élevait au confluent du Mēkhong et de la Nām K'an. Près de cet arbre, ils posèrent un rocher dont la surface était lisse comme le siège d'Indra: le Kôn Kai F'à. A l'embouchure de l'affluent, non loin duquel reposaient déjà deux écueils, le Pha Su'a et le Pha Diu, ils jetèrent deux énormes roches, le Pha Kwang et le Pha Yiem pour bien marquer l'emplacement. La cité délimitée, ils s'assirent sur le Kôn Kai F'à à l'embouchure de la Nām K'an et convoquèrent les quinze génies ophidiens du territoire. Les *nāga* émergèrent et se métamorphosèrent en dignitaires. Les deux ermites leur indiquèrent alors qu'un palais s'élèverait par la suite en ce lieu et qu'en conséquence ils devraient surveiller le royaume, le fleuve, les ruisseaux, au nord et au sud. Dans leurs tournées d'inspection, les roches Pha Kwang, Pha Diu, Pha Yiem leur serviraient de halte. En contrepartie de cette protection, et en signe de reconnaissance, tous les rois de S'iang Dong S'iang T'ông seraient tenus de leur présenter des offrandes.

Si ces quinze *nāga*, protecteurs du royaume, sillonnent le fleuve et ses affluents en tous sens, ils possèdent cependant des grottes où ils aiment de temps à autre venir se reposer. Ces demeures aquatiques sont particulièrement abondantes à l'embouchure de la Nām K'an. Le texte du *Kôn s'wai* nous les énumère: le confluent même est la résidence préférée de T'au Tong Kwang, le Pha Diu sert de demeure à T'au Tong Čan, le Kôn Kai F'à est réservé à T'au Bun Nū'a; quant au roi *nāga*, T'au K'ām H'iu, chef de la marche nord, c'est le Pha Su'a qu'il a choisi pour pied-à-terre. Ce contexte folklorique permet de comprendre les rites propitiatoires aux génies ophidiens que vont accomplir les *sip'ai*. Dès que la pirogue royale accoste, deux rameurs portant chacun un des bouquets de fleurs offerts par le roi grimpent sur le rocher. Ils déposent les bouquets sur le sommet, insèrent dans chacun un cierge dont la longueur a été mesurée sur la coudée royale, allument ces cierges et mains jointes murmurent:

« Que le pays soit prospère, exempt de malheurs! Protégez le territoire, protégez les habitants, qu'ils vivent en paix! Voici le moment de l'année arrivé, protégez la population, qu'elle demeure en bonne santé! »

Ils embarquent, la pirogue vire. Quand elle passe au-dessus de l'endroit où la tradition fait reposer le Pha Su'a²¹, un autre bouquet de fleurs sur lequel brûle un cierge est jeté à l'eau, en offrande au *nāga*, chef de la marche nord. Les rameurs lèvent alors leurs pagaies de façon que les pales soient toutes alignées à l'horizontale et ils effleurent l'eau, à petits coups rapides, nettement détachés; cette façon curieuse de ramer ouvre la voie aux ophidiens. Quand la pirogue atteint le sud de la cité, elle aborde près d'un autre grand rocher qui se dresse sur la berge près de l'embouchure du ruisseau *Hop*, au pied de la colline où le Bouddha laissa l'empreinte de son pied. Le texte de *Čantaphinit* nous apprend en effet que l'Omniscient parcourant le Laos s'arrêta en ce lieu où vivait un *nāga*. Se prosternant devant lui, le *nāga* lui demanda de laisser, à cet endroit, l'empreinte de son pas.

Les deux *sip'ai* qui ont présenté les offrandes aux *nāga* de la Nām K'an déposent les deux derniers bouquets de fleurs sur le sommet du rocher en prononçant la même formule. La pirogue regagne ensuite l'embarcadère. Sans aucun rite, les rameurs la placent sous le hangar.

Le 15^e jour, à 9h. du matin, un cortège composé de dignitaires, de chefs de quartiers, de chefs de villages, quitte les bureaux du palais et gagne l'esplanade du T'at Luong, au sud de la ville, où un pavillon a été dressé. A 9h. 30, le représentant du roi prend place dans le pavillon. Les groupes sportifs se livrent alors à des exhibitions dans le pré qui jouxte la tribune: basket, courses, sauts; puis, devant une foule immense, des acteurs, sur une simple estrade, jouent des scènes du *Rāmāyana*²². A midi, les notables et les fonctionnaires regagnent leurs demeures. A 13h, les habitants de Wis'un et d'Aram apportent à Wāt Mãi deux fusées ou *băng f'ãi* fabriquées par les fidèles de ces quartiers. Ces fusées sont constituées par un gros bambou creux, long de 3 à 4 mètres, dont la tête est entourée d'une couronne de petits bambous de 15 cm. de long. Sous le corps de la fusée est inséré un tube de 25 cm. contenant la charge de poudre. Ces *băng f'ãi* ornés d'une crête en papier représentent des *nāga*. Ils sont placés sur deux supports de bambous reliés entre eux par un cadre. A 14h. 30, un cortège identique à celui du matin gagne l'esplanade du T'at. A 14h. 45, le représentant du roi prend place.

A 15h, les bonzes des différentes pagodes se réunissent à Wāt Mãi et en procession se dirigent vers le T'at. En tête du cortège marche le chef de quartier de Wāt Mãi et le délégué du chef des rameurs royaux, puis viennent les porteurs de fusées, deux fonctionnaires, quatre personnes portant des bouquets de fleurs (*pum dôk-mãi*) et un enfant tenant quatre grands cierges longs d'une coudée. Derrière, les bonzes encadrent le chef du clergé qui est porté en palanquin. Le peuple ferme la marche dans une ambiance de recueillement. Une fois au T'at, le cortège passe devant la tribune royale et gravit les marches qui accèdent au reliquaire. Les porteurs de fusées font la *pradaksinā* autour du stūpa et de la pagode qui jouxte le T'at, puis déposent les fusées près de l'enceinte, à côté de deux autres fusées offertes par le palais royal et qui ont été apportées là, sans aucun rite, dès midi. Pendant ce temps, les bonzes entrent directement dans la pagode. Les porteurs de *pum dôk-mãi* déposent leurs bouquets près de la chaire. Quand les fonctionnaires et les porteurs de fusées ont pris place, les bonzes récitent le *Wãi P'ã T'at* ou salutation du T'at, ensuite un religieux monte en chaire et récite un extrait du texte de la « grande naissance » relatif aux dix bénédictions divines formulées par Indra. Le sermon terminé, les quatre fusées sont descendues et alignées devant le représentant du roi. Quatre dignitaires se prosternent devant la tribune et l'un d'eux offre les *băng f'ãi* au souverain, en disant:

« Pardonnez-moi, Majesté. Plaçant ma tête sous la plante des pieds d'or de Votre Majesté, je me prosterne. Je viens informer Votre Majesté qui règne au-dessus de nos têtes. Si j'ai commis quelque erreur, que Votre Majesté veuille me pardonner. Le chef du quartier de Wāt Mãi a apporté les fusées royales pour qu'on les lance. C'est pourquoi je les ai portées ici pour qu'elles soient présentées à Votre Majesté souveraine. Si j'ai commis quelque erreur, que Votre Majesté me fasse la grâce de me pardonner ».

Les fusées sont ensuite portées derrière le pavillon occupé par les officiels. Après des scènes théâtrales (*Rāmāyana*), des exhibitions sportives (boxe, football), les deux fusées royales sont lancées. Elles sont placées ensemble sur une haute échelle faite de perches grossièrement assemblées et appuyées sur un gros arbre qui se dresse à l'extrémité de l'esplanade du T'at. Un cordon inflammable est relié aux tubes contenant la poudre.

A 18h. les notabilités quittent la tribune.

A 20h, As'im, le maître du rituel des Pu N̄o N̄a N̄o et le médium des *devatā luong*²³ vont à l'autel des grandes divinités en compagnie des membres du personnel sacré. L'autel des *devatā luong* est un petit pavillon constitué de panneaux en lattes tressées qui se dresse à côté de la bonzerie de Wāt Aram. Un escalier permet d'accéder à une véranda couverte sur laquelle s'ouvre une porte donnant sur le sanctuaire. Une longue planche fixée tout le long de la paroi constitue le reposoir qui se prolonge presque sur la véranda. A l'intérieur du pavillon, au fond, sont suspendus, au moyen de filins, deux énormes coffres contenant les masques et habits des aïeux N̄o et du petit lion Sing Kêu Sing K'âm. A l'entrée, sous le reposoir, est placé un plateau en bois rectangulaire, le *měng* ou lit des divinités. As'im place devant le *měng* deux plateaux ou *p'a wan* contenant chacun six bols de gâteaux et de mets sucrés. Il pose deux cornets en feuille de bananier sur le *měng*, fixe un cierge allumé sur le « lit » et sur chacun des plateaux, se prosterne trois fois et murmure :

« Salut, Seigneurs! Pardonnez-nous, voici le 12^e mois, la nouvelle année, nous venons demander les masques pour aller jouer devant le roi. Ne dites pas que vous n'êtes pas au courant. Nous vous avons apporté des plateaux de mets sucrés. Nous n'avons pas abandonné les rites, nous n'avons pas laissé la coutume tomber en désuétude ».

Les membres du personnel sacré mangent le contenu des plateaux, puis ouvrent les coffres, tirent du premier les masques et vêtements des aïeux N̄o, du second, la dépouille du petit lion et se rendent au T'at où ils prennent place dans la tribune. Quatre des membres revêtent alors les masques de carton, les costumes de toile couverts de ramie.

A 21h, tous les notables et fonctionnaires ont gagné les tribunes. Le T'at brille de tout l'éclat des milliers de cierges dont les fidèles, après avoir effectué la circumambulation rituelle, l'ont paré. L'esplanade elle-même est illuminée par des petites lampes à huile posées sur des supports de bambou reposant sur des piquets.

A 21h. 15, As'im étale devant la tribune une grande natte sur laquelle il s'assied. Le médium portant un petit tambour s'accroupit à ses côtés. L'un et l'autre tournent le dos au pavillon; devant eux s'installent les Pu N̄o N̄a N̄o qui encadrent le lion. Le médium, d'une seule baguette, détache, une à une, les notes de la batterie *sadēt*. L'énorme tête rouge des aïeux semble vaciller sur un cou trop frêle puis s'incline. Le petit lion dont l'or luit sous la lumière tremblotante des cierges enfouit son muffle dans la ramie. Au rythme du tambour qui déclenche en eux des hoquets hilares, les masques saluent trois fois le représentant du souverain. Le Pu N̄o à gauche semble rire à belles dents; brusquement une voix étrange s'élevant des profondeurs du monstre monte, s'enfle :

« Pardonnez-moi! Mon nom est T'âu Kũm S'ũm Tũm K'ũm. J'habite sous le ciel, sur la terre. Je n'ai qu'un os et qu'une peau [et cela] depuis que le ciel fut créé de la grandeur de l'opercule d'un coquillage, depuis que les monts et les collines furent créés de la grandeur d'une empreinte d'agouti. J'ai sept fils et autant de coupe-coupe, d'arbalètes et de lances que j'ai de fils. J'ai ordonné à l'un d'eux d'aller régner sur Mu'ang K'êp K'ê, là-bas ».

En prononçant ce dernier mot, il lève le bras droit pour indiquer la direction du territoire, tandis que l'aïeule lève le bras gauche en disant : « ici ». La répétition du mot « là-bas » déclenchera par la suite automatiquement ce geste chez les deux acteurs.

« J'ai ordonné à l'un d'eux d'aller régner à Mu'ang Lălă Kaļōng, là-bas . . . Demeurés seuls

à Mu'ang S'ua (Luong P'rābang), nous deux, vos vieux esclaves, nous sommes allés chasser dans la forêt de l'Himalaya pendant plusieurs jours. Nous avons alors capturé un petit animal mâle. Nous l'avons dompté pendant plusieurs années; enfin il est dompté... C'est un petit lion et je l'ai conduit pour qu'il joue devant Sa Majesté à l'occasion de la fête du 12^e mois... »²⁴.

Le médium attaque alors, avec les deux baguettes, la batterie « danse ». Le petit lion se redresse, il claqué des mâchoires — une poignée en fer fixée intérieurement permet à l'acteur qui porte la tête de manœuvrer la mâchoire supérieure — secoue la tête et détail. Son dos se bossue, car l'un des acteurs qui a manqué le rythme a suivi son partenaire avec un temps de retard et perdant l'équilibre s'est redressé. A l'hilarité générale des spectateurs, le lion se balance, ses « poils » de ramie balaient le sol, ses mâchoires claquent scandant le rythme de la batterie, ses yeux de verre, ses gros yeux naïfs accrochent çà et là la lueur d'un cierge ou d'une lampe et semblent pétiller de malice; il décrit trois cercles puis s'affale sur la natte. La batterie « danse » crépite à nouveau. Le lion s'ébroue puis repart, suivi cette fois par les Pu Ñō Ñā Ñō levant l'un, le bras droit, l'autre, le bras gauche au ciel. Les masques rouges des ancêtres, sous la lumière, virent au violet, leurs yeux immenses semblent interroger le ciel et un ricanement figé se dessine sur leurs lèvres. Ils courent puis, se plantant devant la tribune, dansent lourdement d'un pied sur l'autre comme s'ils piétinaient le sol. Derrière eux, le petit lion évolue. La batterie cesse, les masques reprennent leur position hiératique sur la natte. Lion et ancêtres dansent ainsi trois fois, chaque évolution étant marquée par un temps de repos.

A 21h. 45, ils rentrent sous la conduite du médium et du maître du rituel. Vêtements et masques sont remis dans les coffres, sans aucun rite²⁵. Pendant ce temps, sur l'esplanade du T'at, des distractions sont offertes au public: théâtre, cinéma, danses. A 23h. 15, on tire des feux d'artifice: *bāng f'āi dōk* et *bāng f'āi dōk mǎi*. Les *bāng f'āi dōk* sont constitués par des troncs de bambou de 1m 10 de hauteur qui sont enfoncés dans le sol jusqu'à une profondeur de 70 cm. A l'intérieur des tubes, des cônes de bois sont insérés et la cavité comprise entre le cône et la paroi est remplie de poudre et de limaille pilées de façon à constituer une couche compacte. Les cônes sont ensuite retirés et, dans l'espace ainsi laissé libre, un peu de poudre est versée de façon qu'elle recouvre le fond des tubes. Une mèche est alors insérée. Ce cordon enflamme la poudre et fait exploser le mélange. La limaille portée à incandescence et projetée violemment mouchette d'or les trouées d'ombre.

Sur le terrain, se dressent également les rangées de *bāng f'āi dōk mǎi* tels des plants dans une pépinière. Ces fusées-fleurs sont constituées par des bambous de 4 à 5 m. de haut piqués dans le sol. Elles portent trois ou quatre ombelles dont la partie inférieure est reliée au mât par des anneaux solidement fixés par des clavettes. L'extrémité de chaque pédoncule porte un petit sac de poudre. Une mèche circulaire réunit toutes ces charges qu'elle relie à un grand cordon qui traverse les tubes. Il suffit d'enflammer le cordon pour mettre le feu aux mèches, ce qui entraîne la déhiscence des gousses de poudre. Dans le dernier crépitements du feu d'artifice, notables et fonctionnaires quittent la tribune. Tard dans la nuit, pendant que les jeunes gens martellent le podium, les bonzes à Wāt T'at lisent, pour quelques fidèles, le texte d'Upagutta, le vainqueur de Māra²⁶.

Le 1^{er} jour de la lune décroissante, à 7h. 15, les officiels, précédés du représentant du roi, gravissent les escaliers menant au T'at et présentent des offrandes aux bonzes rangés en ligne le long de l'enceinte. Ensuite ils pénètrent dans la pagode et écoutent le sermon tiré du *Ves-*

santarajātaka. Le sermon terminé, vers 8h, notables et fonctionnaires descendent à la tribune. Quatre dignitaires avertissent alors le représentant du roi du lancement des deux dernières fusées. La formule d'avertissement est identique à celle récitée la veille; le récitant remplace seulement « fusées royales » par « fusées de Wāt Wis'un et de Wāt Aram » et « *tasēng* de Wāt Māi » par « *tasēng* de Wis'un ». Après le lancement des fusées, des acteurs jouent des scènes du Rāmāyana et des compétitions sportives (basket-ball, *ñat mak p'ai*²⁷) se disputent.

A 12h, un repas est offert aux bonzes par les habitants du quartier et les officiels quittent l'esplanade, mais c'est à 15h. seulement que les bonzes, dignitaires en tête, regagneront Wāt Māi.

La cérémonie du T'at a perdu, au cours des siècles, nombre d'éléments. Il y a une cinquantaine d'années, la fête du T'at commençait par une circumambulation rituelle au T'at de P'u Muet, au nord de la cité, au delà de la Nām K'an, « limes » relevant d'un génie chtonien nommé « maître du sol » et considéré comme l'ancien chef des Khà (autochtones)²⁸. Dès le premier jour de la lune croissante, les préposés à l'entretien des pagodes qui avaient quêté auprès des fidèles du quartier, organisaient des distractions: théâtres de marionnette, théâtre d'ombres, danses. Certaines de ces exhibitions étaient fort intéressantes, ainsi la danse de Nang Kêu qui retraçait la victoire de Vishnu sur Nantaka, génie malfaisant qui, de son doigt de diamant, foudroyait les *devatā*. Cette danse avait pour but de chasser toutes les divinités maléfiques qui auraient pu rôder aux alentours des pagodes. Des mannequins dansaient également. Ainsi le *Phi P'et* dont la tête effrayante était censée représenter celle d'un *Preta*. Il se précipitait sur la foule en faisant mine de vouloir dévorer les gens; le *rup su'a* ou tigre en bambou tressé, qui semait la frayeur parmi les assistants; le chevreuil dont la carcasse était recouverte d'un feuillage, et enfin le grand dragon, masque qui était aussi sacré, dit-on, que ceux des Pu Nōr Nā Nōr et qui reposait, en temps ordinaire, dans un pavillon près de Wāt Māi²⁹. Ces mannequins appartenaient à des pagodes différentes, chaque quartier possédant son animal symbolique. Le deuxième jour, les fidèles des pagodes promenaient ces masques en ville et allaient les présenter au roi. Les Khà descendus de la haute région se joignaient au cortège et agitaient des tubes de bambou qui faisaient un bruit de crécelle. Le 3^e jour de la lune croissante avait lieu le grand serment. Les cinq plus hauts dignitaires invitaient, en ce jour, le roi à sortir du palais. Le souverain, en palanquin, se rendait à la pagode³⁰. Il était précédé de musiciens, de porteurs d'oriflammes, de gardes et de volontaires, de pages et de gens du palais. Du 3^e au 13^e jour, le texte des *Quatorze traditions* sur lequel nous nous appuyons n'indique aucun rite particulier. Selon nos informateurs, durant ces jours, il n'existait que des divertissements de pagodes. Le 13^e jour, l'après-midi, des joutes nautiques se disputaient sur le Mêkhong devant le souverain, les reines, les dignitaires; chacun possédant son pavillon construit sur la berge ou sur des radeaux. Le moment venu, le P'ña Kwan T'êng apportait au souverain des coupes d'offrandes pour qu'il prononçât des paroles de vérité. Ces coupes étaient ensuite déposées dans les pirogues des rameurs (*sip'ai*). Ceux-ci allaient à l'embouchure de la Nām Dong, de la Nām K'an, au Kôn Kai F'ā, au Pha Diu et au Pha Su'a offrir ces coupes aux quinze puissants rois *nāga*. Si cette description tirée du texte des *Quatorze traditions* est exacte, les rites d'offrandes relatés sont fort anciens, car, selon S'iceng Ung K'ām qui devint chef des piroguiers dès 1895, aucun bouquet de fleurs n'était déposé à l'embouchure de la Nām Dong. Pendant ce temps tout le long de la berge, à côté des pavillons réservés aux dignitaires, les maîtres du rituel des principaux autels de Luong P'rābang érigeaient des reposoirs aux grands génies protecteurs et leur offraient des

mets: poulets bouillis et alcool³¹. Vers 2 ou 3 h. de l'après-midi avaient lieu les compétitions. Les pirogues partaient du confluent de la Nām K'an. Le point d'arrivée était fixé à proximité du pavillon royal, en face de l'embarcadere du palais. Le texte des *Quatorze traditions* nous indique que les pirogues royales ouvraient la course: la pirogue des *sip'ai* de droite concourait avec celle des *sip'ai* de gauche, ensuite la pirogue de la première reine était opposée à celle de la deuxième reine³², l'esquif du vice-roi rivalisait avec celui du *ras'awong* et l'embarcation du *ras'abut* avec celle du *ras'asamp'ant'awong*. Après ces compétitions des pirogues royales, avaient lieu les joutes des pirogues de pagodes:

Wāt T'at contre Wāt S'iang T'ong

Wāt Māi contre Wāt Čôm Si

Wāt Wis'un contre Wāt Aram

Wāt P'u Muet contre Wāt S'ang K'ong

Ensuite venaient les courses des dignitaires de second rang. La pirogue du Mu'ang Sên affrontait celle du Mu'ang Čan, celle du Mu'n Luk T'au concourait avec celle du Mu'ang Kang, etc. . . .

Mais le texte des *Quatorze traditions* ne donne qu'un tableau fort schématique, encore ce schéma ne s'applique-t-il qu'à une époque fort ancienne où les grands dignitaires possédaient des pirogues. Déjà sous le roi Sakarin, si l'on en croit S'iang Ung K'am, ni les reines, ni le vice-roi, ni les hauts fonctionnaires ne possédaient de pirogues particulières. C'étaient les pirogues des *sip'ai* de droite et de gauche qui, après la première course, faisaient fonction de pirogues de la première reine et de la seconde reine. De même, les fonctionnaires choisissaient telle ou telle pirogue de pagodes. La particularité de ces courses est qu'elles étaient réglées de façon à respecter les préséances hiérarchiques. Ainsi la pirogue des *sip'ai* de droite montée par le chef des piroguiers royaux l'emportait toujours sur la pirogue de gauche à l'avant de laquelle prenait place son adjoint. La pirogue de droite accumulait d'ailleurs les victoires puisque, lors de la deuxième course, elle portait, si l'on peut dire, les couleurs de la première reine, devant laquelle devait s'incliner la seconde. De même la pirogue de pagode choisie par le vice-roi devait l'emporter sur celle du *ras'awong*, celle du Mu'ang Sên sur celle du Mu'ang Čan, celle du dignitaire attaché au service de la première reine sur celle du serviteur de la reine de gauche. Sur ces compétitions d'où tout imprévu était exclu, les spectateurs ne devaient vraisemblablement jeter qu'un regard blasé, aussi des divertissements avaient-ils été prévus. Des acteurs jouaient des scènes du *Rāmāyana* et exécutaient la danse du sabre et des lances. Enfin, fait particulièrement important, on faisait danser des personnages masqués. Le texte fort concis atteste toutefois la présence du petit lion³³.

Le 15^e jour, les dignitaires invitaient le roi à quitter le palais pour participer aux rites d'offrandes sur l'esplanade du T'at Luong. Neuf cortèges accompagnaient le roi jusqu'au T'at. Le premier comprenait les trois plus hauts dignitaires du clergé, les bonzes et les novices, puis les fonctionnaires chargés de la présentation des offrandes. Des éléphants caparaçonnés, des acteurs masqués et parés, y compris les Pu Nō Nā Nō et le petit lion, constituaient le second cortège. Les chefs de départements, les notables, les ministres, les fonctionnaires revêtus de leurs insignes de dignité et montés à cheval avançaient deux par deux. Ils formaient le troisième cortège; puis venaient les enfants du roi en carrosse et les grands dignitaires: Mu'ang Sên Mu'ang Čan, Mu'ang Kang, Mu'ang S'ai, Mu'ang Khwa. Gardes, serviteurs du palais, pages

les escortaient. Dans le septième cortège, devant le palanquin royal, marchaient le P'ia S'xi Ūpākan qui portait une coupe spéciale contenant des cierges dont la longueur était égale au tour de tête du souverain et à la coudée royale, le P'ia Ča Mu'n tenant un nécessaire à chiquer . . . le P'ia Wičit et le P'ia Ras'āk'at qui jouaient de la flûte et de l'orgue à bouche. Le huitième cortège comprenait les reines et leurs suivants. Enfin venaient les fonctionnaires chargés des mets et des vêtements royaux. Les Khà agitant des claquettes de bambou fermaient la marche³⁴. Le texte des *Quatorze traditions* ne donne malheureusement aucune précision sur la catégorie, très importante au point de vue rituel, des acteurs masqués. Or, parmi ces derniers, la tradition orale assigne une place spéciale aux *Phi P'et* et à des individus porteurs de carapaces de tortues³⁵ qui se précipitaient sur la foule et faisaient mine de toucher les parties sexuelles des spectateurs³⁶. Il y avait également des pirogues sur roues qui étaient trainées le long de l'artère principale. Elles étaient montées par des piroguiers qui, faisant semblant d'écoper l'eau de leurs embarcations, jetaient sur la foule du paddy³⁷. Quand ils parvenaient au marché rituel installé près du palais, ils déployaient sur les vendeuses des éperviers déchirés dont les plombs étaient remplacés par des phallus en bois et ils faisaient le simulacre d'aborder devant les étalages, dont ils dérobaient les mets. Brandissant un trépied³⁸, ils disaient qu'ils cherchaient un refuge pour la nuit. Quand les différents cortèges atteignaient l'esplanade du T'at, ils formaient une haie entre laquelle passait le souverain; ce dernier prenait place dans le pavillon qui lui avait été érigé. Les reines une fois installées dans leurs pavillons, le P'ia Kwan T'eng offrait alors la coupe spéciale au roi qui prononçait dessus une parole de vérité. La coupe était ensuite offerte au T'at. Des divertissements étaient offerts à la foule des spectateurs: *Rāmāyana*, danses à la lance, aux sabres, courses de chevaux, jeu de mail (*ti k'i*). De l'argent caché dans des troncs de bananier était jeté à la populace par les dignitaires. Dans la soirée, le P'ia T'ākkhin et le P'ia P'ok'āwamat offraient des fusées au roi. Le texte des *Quatorze traditions* précise que ces « tubes de feu » ou *bāng f'āi* comprenaient: deux fusées royales, deux fusées de la reine de droite et de gauche, deux fusées du vice-roi et du *ras'āwong*, des fusées provenant de Wāt T'at et de Wāt S'ieung T'ōng, de Wāt Māi et de Wāt Čom Si, de Wāt Wis'un et de Wāt Aram, de Wāt P'u Muet et de Wāt S'ang Kōng; enfin des fusées *p'uon* de Mu'ang S'ui, ainsi que des petites fusées³⁹. Le soir, les Pu N'or N'a N'or et le petit lion dansaient; au *Rāmāyana* succédait le théâtre d'ombres et de marionnettes. Jeunes gens et jeunes filles participaient à des cours d'amour. Le P'ia Siat'ām, le P'ia Kang Mūngk'un et le P'ia Kwan Wāt répartissaient les textes entre les chefs de pagodes. Les bonzes de Wāt T'at commençaient la lecture d'Upagutta puis le P'ia Kang T'ien et le P'ia T'ākkhin procédaient à l'illumination du T'at et l'on tirait le feu d'artifice. Le souverain passait toute la nuit en méditation sur l'esplanade du T'at⁴⁰; la surveillance du palais était assurée par le Čau Kom P'āwāng et les chefs des gardes de droite et de gauche. Le lendemain matin, le souverain et les cinq grands dignitaires (*yām k'amôn*) montaient en cortège à la pagode du T'at. Ils saluaient le reliquaire et les statues du Bouddha puis présentaient des offrandes aux bonzes avant de regagner leurs pavillons où ils demeuraient jusqu'au milieu de l'après-midi. Les *sena amat* invitaient alors le roi à regagner son palais: « . . . Maintenant que l'aumône royale a pris fin, nous, princes, dignitaires, ministres, fonctionnaires, pages, rameurs, bonzes, Lao et Khà, nous prions Votre Majesté venue assister à la cérémonie de regagner la royale demeure en ce moment faste que nous avons choisi, après avoir consulté les savants. Nous prions Votre Majesté de retourner régner comme auparavant, d'accomplir

la fonction de monarque pour la seconde fois⁴¹, de protéger le peuple pour qu'il soit heureux, grâce à la puissance en mérites de Votre Majesté. Désormais que Votre Majesté ait une longue vie, qu'elle vive jusqu'à 5.000 ans!"⁴²

Le T'at pouvant être considéré, selon une conception devenue maintenant classique, comme un réservoir de Dharma érigé par un roi fondateur pour l'exercice de son autorité politique, la cérémonie du 12^e mois a pour fonction, au changement saisonnier, de régler à nouveau le royaume sur cet univers allégorique qu'est le stūpa. Méditant près de ce Dharma architectural, le souverain du Laos s'identifie, chaque année, par delà les premiers mandataires du Dharma, à Aṣoka. Il maîtrise les orientes et laisse fluer en lui l'ordre cosmique et moral qu'il répandra sur le royaume. Mais cette instauration abstraite se double d'une instauration concrète (fondation de la chefferie et de ses cadres administratifs) qui ne peut être actualisée qu'après la recreation du cosmos et du territoire. Derrière « l'histoire » se profile ainsi le mythe d'origine, derrière Khūn Lo et la chefferie de Luong P'rābang, les *devatā luong* qui donnent à la cérémonie tout son sens. Selon la légende cultuelle différente de la tradition écrite⁴³, les Pu Ño Ña Ño vivaient autrefois au ciel d'où ils furent exilés. Comme à cette époque la terre n'existait point encore et que l'eau « ténébreuse » s'étendait à perte de vue, le roi des *T'hén* avant qu'ils ne quittent les « cieux de lumière »⁴⁴ leur dit: « Partout où vous piétinerez, la terre apparaîtra » et il les chargea ainsi de créer le monde. Après la naissance des êtres humains, issus du sein de gigantesques courges, et l'aménagement du territoire, les ancêtres Ño partagèrent le monde entre leurs sept fils. Demeurés seuls, ils allèrent se promener dans les forêts de l'Himalaya où ils capturèrent un petit fauve qu'ils nommèrent « lion de cristal (ou plus exactement « lion précieux ») « lion d'or » dont ils firent leur « enfant adoptif ». Au retour, après avoir libéré la région de Luong P'rābang d'un redoutable monstre qui la ravageait⁴⁵, ils moururent. Mais, avant leur mort, ils recommandèrent aux habitants de faire des effigies les représentant, eux et leur fils adoptif. « Chaque année, précisèrent-ils, vous ferez danser ces masques aux deux extrémités de la ville, sans quoi les *yakṣa* détruiront le pays »⁴⁶. Une variante de cette légende⁴⁷ ajoute qu'ils demandèrent à être enterrés près de leur rizière à Na Khāu Cāu, lieu où plus tard, déclarèrent-ils, « quand le bouddhisme deviendrait la religion des Lao », une pagode somptueuse serait élevée. Il en fut fait selon leurs désirs. Devenus génies tutélaires du royaume, leur autel se dresse non loin de ce Wāt Wis'un dont ils avaient annoncé la fondation.

Ancêtres démiurges, pourfendeurs de monstres, dissipateurs des ténèbres, n'était-il point normal dès lors que les *devatā luong* participent à la fête du T'at, à cette cérémonie liée au bouddhisme — religion dont ils furent les annonciateurs — qui au nouvel An du livre d'heures vise à recréer cosmos et royaume? Mais les rites réactualisant le mythe d'origine, la recreation doit être précédée d'un retour aux ténèbres, à l'informe, ce qui n'est point sans danger. D'où cette procession rituelle par laquelle débutait jadis, à P'u Muet, en terre barbare, la cérémonie. En ce bastion avancé de la civilisation, cette circumambulation nocturne procédait à une délimitation idéale comparable, en un certain sens, à ce tracé des régions de l'espace auquel procéda, selon la tradition savante, Samanta Brahma, le futur Bouddha⁴⁸. La *pradakṣiṇā* brossait ainsi le cadre bouddhique dans lequel s'inscrivait, spatialement et temporellement, la cérémonie. Circonscrivant déjà l'espace cosmique, délimitant le cycle temporel, elle posait l'assise ferme qui permettait ensuite de replonger momentanément le monde dans le chaos pour le régénérer sans crainte de le voir sombrer définitivement dans l'anarchie. La *pradakṣiṇā* et les rites boud-

dhiques du 15^e jour de la lune croissante, parachevant cette circumambulation, subsumaient, emboîtaient ainsi toute une récréation dont il appartenait à l'acte archétypal — c'est-à-dire la danse des masques sacrés — et à ses adjuvants — complexes rituels archaïques liés aux fêtes du renouveau et échappant en partie au bouddhisme — de réactualiser le processus. Le cadre ainsi fixé, il ne restait plus qu'à réaliser le retour aux origines par une dissolution de l'ordre quotidien. C'est ce glissement vers le grand temps qu'amorçaient vraisemblablement autrefois, dès le premier jour de la lune croissante, aux orientes de la cité⁴⁹, ces exhibitions d'animaux symboliques qui, écartelant l'ordre vieilli, faisant éclater l'unité sclérosée du territoire, laissaient chatoyer toute la pluralité, toute la richesse des cultes de quartiers. Mais cette dissolution de l'unité préparait en fait l'établissement d'un nouvel ordre, ce que montre bien cette présentation des masques et mannequins au monarque. C'était tout un univers morcelé — chaque masque détenant l'essence d'une parcelle territoriale autonome — qui dans sa diversité se recomposait peu à peu sous les yeux de ce souverain qui, quelques jours plus tard, ramenant sur terre le Dharma, allait surimposer à toute cette multiplicité l'unité organisatrice.

Le 15^e jour, le défilé des pirogues montées sur roues, à bord desquelles prenaient place des « pêcheurs » cherchant un emplacement pour la nuit, précipitait le glissement vers le chaos en engloutissant le monde sous les eaux et en recréant les ténèbres primitives. D'où la présence dans le cortège de ces *preta* et de ces monstres liés à l'informe, aux eaux ténébreuses. Dans la nuit de ce jour, sur l'esplanade du reliquaire, dont l'axe pur, stable, servait de vecteur à la récréation, les ancêtres réactualisant l'acte cosmogonique amenaient alors lentement, à la surface, ce monde nouveau sur lequel les mille feux qui illuminaient le T'at projetaient leurs lumières. Mais sur cette terre surgie des eaux, acre par acre, des êtres d'un autre âge, *yakṣa*, *preta*, s'attardaient. D'où la fonction purificatrice dévolue également à l'acte créateur, la seule dont la tradition écrite, qui fait régner ogres et *phi* en maîtres après la disparition du Bouddha Kassapa, ait chargé les Pu Ño Ña Ño. Aussi, dansant avec Sing Keo Sing K'âm, le fauve apprivoisé devenu animal protecteur, dont la soumission attestait leur puissance tout en l'affermissant, les ancêtres Ño précipitaient-ils la défaite des monstres⁵⁰. Un même acte recréait ainsi le monde et l'assainissait. Or, en tant qu'elle recrée le monde en l'arrachant aux eaux, la danse archétypale avait autrefois un adjuvant dans la course de pirogues. Dans un article consacré à ce complexe culturel⁵¹, nous avons montré en effet, en nous basant sur les textes, les traditions, les points de départ et d'arrivée des pirogues, que les joutes nautiques du 12^e mois n'étaient qu'un rite complémentaire des courses du 9^e. Si, à la saison pluvieuse, ces régates avaient pour fonction de régler, comme par un système d'écluses, le passage des *nāga* du fleuve dans les affluents principaux, puis secondaires d'où les ophidiens gagnaient les points d'eau intérieurs, assurant ainsi la fertilité des rizières, à l'entrée de la saison sèche, par contre, les courses qui se déroulaient dans le Mêkhông, à partir de son confluent avec la Nām K'an, contribuaient à l'assèchement des terres en faisant passer à nouveau les *nāga* dans le fleuve. Les rites propitiatoires accomplis de nos jours ne servaient ainsi autrefois qu'à amorcer cette migration des *nāga* que les joutes de l'après-midi du 13^e jour réalisaient⁵².

Mais la danse archétypale, dans sa fonction de récréation et de purification, avait pour auxiliaire un autre rite: le lancement de fusées. Consacrées au reliquaire, ces fusées d'un type spécial qu'orne une crête d'ophidien représentent des *nāga*, mais elles ne suscitent plus aucun essaim de légendes ou de croyances, ce qui rendrait impossible toute tentative d'interprétation

s'il n'existait au Laos une cérémonie particulière (*bun bǎng f'ǎi* ou fête des fusées) qui, mettant l'accent sur les *nāga*, lie précisément ce même type de fusée aux génies ophidiens. A l'entrée de la saison pluvieuse (6^e-8^e mois) cette fête de la fécondité procède à l'abolition du temps vieilli, de l'ordre ancien par une rupture mimée des interdits sexuels. Cette transgression rituelle, donnant ouverture sur le grand temps d'où surgiront les forces vives, libère, *ipso facto*, *preta* et monstres⁵³ que des personnages masqués incarnent en tête du cortège des fusées. Or, ces *bǎng f'ǎi* sont dans le sud et moyen Laos considérés à la fois comme des phallus (dont la semence ignée attirera l'élément correspondant : l'eau) et comme des *nāga*. Fabriquées par des bonzes, c'est-à-dire par des gens qui réprimant en eux tout désir ont transmué en feu intérieur le pouvoir fécondant, ces *bǎng f'ǎi* n'en sont pas moins mis en relation, par les légendes, avec les *yakṣa*⁵⁴, ce qui surdétermine leur ambiguïté. Détentrices de ce fait d'une puissance dangereuse, car non contrôlée, les fusées sont présentées avant le lancement aux autels des Thên ou des génies gardiens et déposées, après une circumambulation rituelle, dans l'*ubosot* de la pagode. A Basāk, dans le sud Laos, la moitié des *bǎng f'ǎi*, dont la fabrication est rétribuée par le clan princier, est considérée comme la propriété des Thên. Dans la rizière du représentant de la chefferie — rizière primordiale — ces fusées des Thên sont obligatoirement lancées en premier, sous la surveillance du personnel sacré et des grandes divinités auxquelles un autel temporaire est réservé⁵⁵. Ce sont en effet les Thên ordonnateurs de la principauté qui vont, grâce à ces fusées, agir directement sur les forces de la nature et amorcer le processus de la régénération. A l'aide de ces phallus archétypaux dont ils subliment toute énergie libidinale, ils déclenchent à l'échelle cosmique — ou plus modestement à l'échelon du *mu'ang* — des « joutes de virilité ». Or ces joutes exemplaires libèrent une puissance pure qui, changeant l'ordre, est déjà ordonnée et qui, engendrant un cycle neuf⁵⁶, est déjà réglée. Le changement saisonnier marqué par la chute des pluies qui féconde les rizières et par la régénération de la végétation est ainsi assuré. Mais le *bun bǎng f'ǎi* ne livre point seulement des joutes phalliques; les fusées étant également considérées comme des *nāga*, ce sont ces génies de la fécondité qu'il projette directement dans les points d'eau intérieurs. Rien d'étonnant donc à ce que les *bǎng f'ǎi* ainsi survalorisés soient censés, aussi bien au Laos qu'en Isan, provoquer la pluie. Si dans le sud Laos le schème phallique tend à oblitérer celui de la fusée-*nāga*, dans la région de Wieng Čăn, les deux représentations ont la même vivacité. D'où ces marionnettes en tête du cortège des fusées qui miment les jeux érotiques, d'où ces têtes d'ophidiens en bois sculpté, ces crêtes de *nāga* qui surmontent l'extrémité des *bǎng f'ǎi* ou en ornent la hampe. Au Trănninh même où les *bǎng f'ǎi* tendent à devenir feu pur, le schème ophidien a subsisté. C'est ainsi qu'aux environs de Lat Bua, la veille de la cérémonie d'ordination⁵⁷ (4^e-6^e mois), un des maîtres du rituel barre, au moyen d'emblèmes d'interdits, l'accès aux sources, aux points d'eau intérieurs, car si une femme par hasard s'aventurait en ces lieux, les *ngu'o'k* — serviteurs des *nāga* — déclencheraient pense-t-on une averse qui compromettrait la cérémonie. Or si, dans cette région, les fusées sont censées, avant leur lancement, écarter la pluie, une fois tirées, elles doivent provoquer inévitablement, croit-on, des averses. Il en est de même des fusées employées à S'iang Khwang même, lors de la fête du T'at. La fonction primitive que nous avons décelée dans le sud et moyen Laos est donc toujours sous-jacente, mais cette fonction a été oblitérée par une troisième valorisation, celle du feu purificateur dont les *bǎng f'ǎi* du sud et moyen Laos sont également l'objet. En effet, littéralement, le *bǎng f'ǎi* est un tube de feu et c'est ce feu qui va permettre

de consumer les résidus de l'ordre ancien dissous, mettre en fuite les puissances maléfiques qu'a fait surgir la réalisation du grand temps et, plus concrètement, dissiper les épidémies et les épizooties qui marquent le début de la saison pluvieuse. Dans le sud Laos, toutes les pestilences liées au déferlement de la sexualité brute déclenchée dans le monde des apparences par les joutes exemplaires, pures, du monde divin, ont été fixées — peut-être par suite de facteurs historiques, culturels et psychologiques — sur le sexe féminin. Aussi dès que les fusées ont été lancées, « des docteurs en exorcismes » parcourent-ils la cité, selon l'axe nord-sud, pour traquer toutes les puissances malévolentes que recèlent les organes féminins de la génération. Introduisant entre les marches des escaliers (l'interstice symbolisant la vulve) des veuves, des divorcées et des dignitaires la fusée des *thên* qui s'est élevée à la plus haute altitude, ils miment le coït tout en captant, à l'aide d'une plume de paon, les mauvaises influences qu'ils dirigent sur la fusée⁵⁸. Par un même acte, ils exorcisent, excisent et soumettent sexuellement tous les dangereux *phi* femelles et puissances malévolentes nichées dans l'organe sexuel féminin⁵⁹.

Dans la région de Wieng Čăn, promenées à travers les villages, les fusées captent également sur elles, mais avant le lancement, toutes les pestilences dont un rite spécial les débarrasse avant qu'elles ne soient projetées⁶⁰. Au Trânninh, alourdies de sonnailles, surmontées d'une plume de paon, ornées d'un miroir, elles chassent les *phi* auteurs de troubles qui risquent d'inquiéter les postulants à l'ordination.

Intégrées par suite de cette fonction purificatrice dans de nombreuses cérémonies bouddhiques, les fusées tendent à se délester de la composante sexuelle liée au rite agraire. Instrument d'exorcisme si elles mettent en fuite les *phi*, elles ardent également vices et mauvaises tendances et servent ainsi d'adjuvant aux techniques d'ascèse⁶¹. A la limite, évoquant même la pure flamme qui consuma le corps de l'Omniscient, elles tendent à déboucher sur la vacuité du nirvâna. D'où deux niveaux entre lesquels oscille constamment l'imaginaire: feu pur lié à la transcendance, feu sexualisé plus ou moins sublimé lié à ce retour cyclique qu'opèrent les rites saisonniers.

A Luong P'răbang, le T'at servant d'axe à une cérémonie bouddhique qui est également une fête du nouvel An, les fusées dans leur pure ascension ne peuvent s'évader complètement du cycle temporel. Même si la présence du reliquaire a épuré la cérémonie des derniers vestiges d'un rituel propre aux fêtes de fécondité, dépouillant ainsi, peut-être, les *băng f'ăi* de ces valorisations sexuelles qui enrichissent encore les fusées du sud et moyen Laos, le lancement des *băng f'ăi* joue un rôle dans la recreation du monde et du royaume. Projetées près du T'at, les fusées recomposent en effet, en ce centre magique, l'espace et le temps. Tels, en un certain sens, ces *băng f'ăi* de Basăk qui, dans la rizière où s'élève le pavillon de réception des génies, reconstituent, grâce aux *thên* garants de la puissance du clan princier et ordonnateurs de la communauté, la carte du *mư'ang*, orient par orient, quartier par quartier, les *băng f'ăi* à Luong P'răbang recréent ou plutôt recréaient le cadre spatial — déjà esquissé par la *pradakṣiṇā* de P'u Muet — dans lequel s'inscrivait la fondation du royaume. Les fusées en effet procédaient à une quadripartition de l'espace, ainsi les *băng f'ăi* de Wăt T'at et de S'ïeng T'ong recomposaient le sud et le nord de la cité, celles de Wăt Măi, de Čôm Si, de Wis'un et d'Aram, l'ouest et l'est. Les fusées de P'u Muet et de S'ïeng K'ong faisaient surgir ensuite les marches de la cité, les fusées *P'uon*, par delà le royaume vassal de S'ïeng Khwang, tous les *mư'ang* des feudataires. Mais les fusées ne reconstituaient pas seulement les orientes, elles régénéraient le temps, rythmant

le changement saisonnier. D'où le rapport établi entre les *băng f'ãi* et les ophidiens, symbole par excellence du cycle temporel. Mais ce point reste à élucider. Si, au début de la saison pluvieuse, les fusées recréent l'ordre, assurent le changement saisonnier et provoquent la pluie en projetant dans les déversoirs intérieurs les génies de l'humide, une certaine comparaison peut être établie entre le *hưm băng f'ãi* et les courses de pirogues de la saison pluvieuse; le premier rite constituant un *incitamentum*, un premier appel destiné à réveiller les tropismes engourdis des ophidiens, appel que les joutes nautiques du 9^e mois (Luong P'răbang — Moyen Laos) réitéraient. Quelle pouvait être alors la fonction du lancement de fusées à Luong P'răbang, au 12^e mois, à l'entrée de la saison sèche, sinon de contribuer à l'évacuation des ophidiens opérée dès le 13^e jour par les joutes nautiques, soit que les *băng f'ãi* aient directement déversé les retardataires dans le fleuve, soit qu'ils aient par une brève crue — ce type de fusée provoquant même en saison sèche, comme nous l'avons vu, des averses — procédé à leur retrait en dégorgeant les déversoirs coupés des affluents⁶². Le lancement de fusées du 12^e mois, qui réglait la dernière phase du circuit des *nāga* et introduisait la saison sèche, marquée par la migration des ophidiens vers le fleuve, constituait ainsi, en tant qu'il asséchait les rizières, un adjuvant de la danse archétypale et de la course de pirogues. Mais les fusées étant non seulement feu créateur mais feu purificateur — l'importance de cette seconde fonction étant à Luong P'răbang surdéterminée par la consécration des *băng f'ãi* au reliquaire — ce rite devait doubler également l'acte archétypal dans sa fonction d'assainissement. Dissipant les ténèbres de la nuit originelle, il mettait en déroute les puissances malévolentes que les ancêtres expulsaient et consumait pestilences et déchets liés aux orientes. Mais, symbole de la pureté même, auxiliaire des techniques de purification intérieure, les fusées traçaient en même temps dans le ciel, pour chaque fidèle, la voie même de la libération. C'est qu'à Luong P'răbang, si la puissance des fusées était bien au service des *thên* dans leur œuvre de régénération du *mu'ang*⁶³, cette puissance toutefois n'était point puissance nue de créer à laquelle les *thên* seuls auraient imposé un ordre. Consacrées au T'at, si elles contribuaient à instaurer la loi des vieilles divinités régulatrices, elles explicitaient également, et cela dans le même temps, la nouvelle loi qui la parachevait: ce Dharma total qu'elles faisaient rayonner sur un monde neuf dont elles scandaient l'arrachement aux eaux et aux ténèbres.

Mais les masques sacrés ne se bornent pas à recréer le cosmos, ils répartissent les régions de l'espace, délimitent les futurs royaumes, le discours de l'aïeul faisant pendant à l'acte de partage du fils des dieux de la tradition écrite, Khũn Bulôm et les localisations « ici » « là-bas » que soulignent les gestes complémentaires — quoique opposés en apparence — des deux ancêtres assurant magiquement, pour chaque *mu'ang* verbalement créé, la prise de possession de toute l'étendue nue. Si les ancêtres Nô' sont ainsi les promoteurs de la fondation des chefferies, c'est que de Mu'ang Thên — où selon la tradition écrite ils touchèrent terre avant Khũn Bulôm — à Luong P'răbang, la personnalité des deux Thên s'est profondément modifiée. Devenus les créateurs du *Mu'ang*, ils ont accaparé non seulement une partie de la descendance de Khũn Bulôm mais ce héros lui-même qui est devenu, dans la généalogie des esprits, leur fils aîné adoptif⁶⁴, père lui-même de Khũn Bolo, alias Khũn Lo, le fondateur, selon la tradition savante, de la chefferie de Luong P'răbang. Par le biais de la généalogie nous retrouvons ainsi la tradition écrite qui, prolongeant la tradition orale désormais muette, va nous permettre d'élucider le rituel d'instauration de la chefferie de S'ïeng Dong S'ïeng T'ông. Selon les annales, lorsque

Khūn Lo descendit les eaux vertes de la Nām U pour prendre possession du territoire que son père lui avait assigné, il trouva l'endroit occupé par les Khà (aborigènes) et par les descendants de l'ogresse Nang Kang Hi. Il chassa les aborigènes, détruisit les ogres — représentants évidemment de vieux cultes locaux — mais reconnaissant implicitement le droit du premier occupant, il donna à son fils le nom même du chef khà qui avait fondé un *mu'ang* sur « ses terres » : Khūn S'ua. Par la suite, Mu'ang S'ua devint l'un des noms du royaume.

Mais c'est à F'à Ngum, descendant de Khūn Lo et créateur de l'unité lao, que devait revenir le soin, au 14^e siècle, d'explicitier nettement le droit rituel des aborigènes sur le sol. Après s'être fait couronner roi à S'iang Dong S'iang T'ong, non seulement il réinstalla dans le territoire 100.000 descendants de ces Khà qui, sous Khūn Lo, avaient fui jusqu'aux frontières du pays Lu', mais il chargea encore un aborigène élevé à la dignité de P'ya Pässac (ou Käss'ak) d'administrer tous les Khà du royaume. Or ce dignitaire considéré, selon les versions, comme le compagnon ou le parent nourricier de F'à Ngum⁶⁵ devait loger dans une maison située en contrebas du palais royal. Introduisant près du souverain ceux qui désiraient une audience, pénétrant avant le monarque dans le palais, prenant place avant lui sur le trône⁶⁶, ce P'ya Käss'ak avait, pour charge principale, le sacre des rois du Làn S'ang. Il y a une vingtaine d'années, tous les trois ans, au Nouvel An du millésime (5^e-6^e mois), le jour même où tous les dignitaires présentaient leurs hommages au roi, un descendant de ce P'ya Käss'ak venait, en grand cortège, offrir au souverain « les fruits de robustesse — les fruits de longévité », ainsi que de précieuses étoffes, des écorces à chiquer, des tubercules, du riz, aliments qui recélaient dit-on une puissance magique. Se prosternant devant le monarque, il présentait, par l'intermédiaire d'un dignitaire lao, au nom de tous les Khà, offrandes et vœux au souverain. Ce rite d'allégeance, que complétait la révélation des pronostics pour la nouvelle année, soulignait en fait que les aborigènes étaient les détenteurs de la prospérité du royaume et de la vie du souverain. Or, faire ratifier le droit du premier occupant par les conquérants lao, tout en assurant la reconnaissance par les aborigènes du droit nouveau, telle était peut-être la fonction dévolue autrefois au Ti K'i, ce jeu de mail rituel qui à S'iang Khwang opposait naguère, à l'occasion de la fête du T'at précisément, le clan des aborigènes et le clan des P'uon conquérants, jeu qui met encore de nos jours aux prises, à Wieng Čăn, les gardiens du reliquaire royal, substitués des aborigènes, et les représentants de l'administration⁶⁷. Attesté par le texte des Quatorze traditions qui le mentionne dans la liste des jeux diurnes du 15^e jour, le Ti K'i à Luong P'răbang comme à Wieng Čăn retraçait — du moins peut-on le supposer — toute l'évolution du droit. Soulignant la valeur des vieux titres de propriété détenus par les Khà, il rendait visible à tous l'état d'indistinction qui précéda l'établissement des cadres sociaux par Khūn Lo. Mais s'il laissait place à la brousse, aux autochtones et à leurs cultes locaux, c'était en vue du débroussaillage, de l'établissement d'un droit royal et divin reconnu par la population elle-même. Or, ce faisant, il opérait la réinstauration de la chefferie. Si à Wieng Čăn les esclaves du T'at, les gens de la brousse, après avoir remporté les deux premières parties aident le clan des « envahisseurs », des fonctionnaires, à gagner la dernière, reconnaissant ainsi une hiérarchie qu'ils contribuent à établir, cette hiérarchie est instituée et reconnue en bloc. A Luong P'răbang, à supposer que les règles du jeu aient été les mêmes, deux autres rites devaient servir d'adjuvants au Ti K'i dans cette phase d'établissement des cadres de la chefferie : la course de pirogues et le lancement des fusées qui précisaient l'ordre hiérarchique. Les compétitions nautiques étaient

en effet réglées de telle sorte qu'elles dessinaient, sur le fleuve, le plan même de la cour, chaque dignitaire se voyant attribuer, aux yeux de tous, la place qui lui revenait lors des audiences royales. Quant aux fusées, explicitant le Dharma, loi sociale autant que naturelle, elles avaient également une fonction d'instauration. Tous les auteurs siamois qui ont décrit — fort sommairement — les fêtes de fusées dans les régions où il subsiste des chefferies distinguent les fusées des dignitaires des fusées appartenant aux autres classes sociales. C'est ainsi qu'à Mu'ang Nan autrefois, lors du *bun băng f'ăi*, le représentant de la chefferie devait posséder en propre trois fusées au moins dont la longueur l'emportait sur celle des *băng f'ăi* du peuple. Il devait même allumer ses fusées en premier⁶⁸. Chez les Lu', où la fête des fusées est signalée lors du Nouvel An, les dignitaires: *lău mu'ang*, *Khum*, *T'at*, *P'ăña* ont leurs propres fusées⁶⁹. A Mu'ang Luong, dans les Sip Song Pănna, au Nouvel An également, lors du *bun băng f'ăi*, le *lău mu'ang*, le *t'at p'ăña*, le *lă* et le *sên* doivent avoir chacun deux fusées⁷⁰. Les autres fonctionnaires chargés de la surveillance des villages, les bonzes et les novices possèdent également leurs fusées distinctives. A Basăk, la chefferie ayant accaparé le sacré qui la fonde, les fusées des *thên* sont considérées par extension comme celles du clan princier par opposition aux fusées des fonctionnaires et des riches commerçants qui représentent le *mu'ang*. Or à Luong P'răbang le texte des *Quatorze traditions* distingue nettement les fusées royales, celles des reines, celles du vice-roi et du *ras'ăwong* des fusées de quartiers. Si les différentes classes sociales contribuaient ainsi à recréer l'ordre, l'ordre qui était instauré respectait fidèlement la hiérarchie.

Et au sommet de cette hiérarchie trônait le souverain auquel tous les dignitaires par le rite du grand serment — qui recréait lui aussi la hiérarchie! — s'étaient assujettis. « Protecteur des yeux de la ville », de « la tête de la cité », « protecteur des portes », « des enceintes »⁷¹ le monarque bénéficiaire de la magie des masques s'abîmait alors en méditation au pied du reliquaire. Durant une semaine — puis par la suite durant trois jours, un jour — il captait le Dharma qu'il répandait sur le royaume parachevant ainsi la recreation du monde, du *mu'ang*, la réinstauration de la chefferie.

Telle était l'architecture rituelle de cette fête du T'at, dont quelques vestiges permettent encore de déceler les grandes lignes, avant que les masques sacrés n'aient rejoint dans l'oubli l'effigie du grand dragon qui dansait naguère sur l'esplanade de Wăt Măi et que les ancêtres Nô' n'aient réintégré, définitivement cette fois-ci, le paradis des *thên*.

¹ Nous décrivons ici la cérémonie à laquelle nous avons assisté du 27 octobre au 3 novembre 1952.

² Ce reliquaire qui porte le nom de T'at Sit'ammaçoka aurait été construit en 1813 par le roi Mantha autour d'un *f'at* antérieur que la tradition locale met en rapport avec des missionnaires d'Açoka ou avec Açoka lui-même. Ce monument est situé au sud de la ville là où précisément sont localisées les origines religieuses bouddhiques de Luong P'răbang. Selon l'hagiographie, le Bouddha en effet aurait laissé l'empreinte de son pas près du confluent du ruisseau Hop qui marque la limite sud de la cité et que garde un des quinze *năga* protecteurs du royaume. C'est près de ce ruisseau que, selon les textes, deux ermites auraient planté un des piliers de fondation. Enfin au 14^e siècle, c'est dans ce secteur sud que s'établit la mission cambodgienne qui fonda, non loin de l'emplacement du *f'at*, les premières pagodes de Luong P'răbang.

³ Village des rizières royales, situé à 4 km. de Luong P'răbang, près de la route de S'eng Ngo'n. C'est dans cette localité que résident les cornacs royaux. Les rizières qu'ils cultivent sont mises à leur disposition par le palais dont ils sont les métayers. Jadis, dit-on, c'est dans ce village que le roi procédait au rite du premier labour.

⁴ Pagode royale construite en 1796 à l'emplacement de l'ancienne pagode de Si P'um. Elle est située légèrement au sud du palais royal érigé face à la colline « Si » qui divise la ville en deux. C'est dans cette pagode qu'est déposé, au Nouvel An, le P'răbang, palladium du royaume. Mais l'importance qu'a acquise cette pagode serait assez récente car, il y a cent ans dit-on, cette statue était aspergée à Wăt Wis'un, au sud-est de la colline

- Si. Or Wāt Wis'un n'avait fait que supplanter Wāt Mānorum, pagode édifée en 1372 par le roi Sam Sên T'ai. C'est le roi Wis'un qui aurait déplacé, au début du 16^e siècle, le P'rābang de Wāt Mānorum à Wāt Wis'un.
- ⁸ Cette expression qui figure également dans la formule que prononce le chef des cornacs lors des rites identiques accomplis au nouvel An du millésime (5-6^e mois) désigne le soleil ou le seigneur de l'année, divinité qui, selon la tradition populaire, monte au ciel chaque année pour rendre compte aux quatre régents des orientes des actes accomplis par les êtres humains. Selon Maha Ouan, cette divinité serait, en fait, en rapport avec la légende du brahmane T'au Kabin, le seigneur du Nouvel An. On sait que Kabin vaincu dans une joute d'énigmes se décapita. Avant la décollation, il pria ses sept filles, concubines d'Indra, de placer sa tête sur une coupe dans la grotte du Kailāsa, car si, par inadvertance, elle tombait à terre, elle incendierait le monde et si elle touchait la mer, elle assècherait les eaux. Tous les ans, à tour de rôle, les sept filles doivent porter la tête de leur père en faisant trois fois le tour du Mont Meru, puis la replacer dans la grotte. Selon une variante, T'au Kabin demanda à ses filles de tenir, à tour de rôle, la coupe. Chaque année, une des filles considérée comme la divinité du Nouvel An prend, des mains de la divinité de l'année écoulée, le plateau. Sur les légendes de T'au Kabin, au Siam et au Cambodge, cf. Sathien Koçet: *Prāp'eni kiau kap c'iwit khōng c'au t'ai tefakan songkram*, p. 16 sq., Bangkok 1953; Madame Porée-Maspéro: *Les cérémonies des douze mois*, p. 21.
- ⁹ Attribuée au légendaire Cāntaphinit, l'humble marchand de bétel qui devint roi à S'ieung T'ong, cette pagode fut construite en 1501 par S'ai Settha. Ce quartier nord est en rapport avec toutes les légendes de fondation, cf. Louis Finot, *Littérature laotienne*, pp. 158-159 in BEFEO 1917.
- ⁷ Il se contente de réciter les formules près de l'oreille des pachydermes.
- ⁸ Érigée en 1503 par le roi Wis'un. Selon les légendes, cette pagode occuperait l'emplacement de la rizière des ancêtres Nō'. En ce lieu, les deux ermites auraient planté un des piliers de fondation. Selon une autre tradition, les deux ermites auraient ordonné aux constructeurs de la pagode de lever les pilotis tel jour, à l'aurore. Puis les religieux partirent dans l'Himalaya à la recherche de pierres précieuses qu'ils désiraient introduire dans les fondations. Quand ils revinrent, alors qu'ils atteignaient Cōm S'ai, l'éclat des gemmes qu'ils rapportaient aveugla les constructeurs de Wis'un. Croyant que le moment était venu, ils levèrent les colonnes. Furieux, les deux ermites jetèrent les gemmes qui s'éparpillèrent en amont de Cōm P'et. Là où elles tombèrent, on construisit, par la suite, des pagodes. Selon une version rapportée par Pavie (*Mission*, tome 2, p. 57) une roche aurait été posée à l'emplacement de Wis'un par le Bouddha lui-même « afin qu'un pieux roi pût y faire des fêtes et un monument en son honneur ». C'est dans le quartier de Wis'un que le roi F'a Ngum accueillit les missionnaires cambodgiens qui devaient s'installer par la suite au sud de la cité.
- ⁹ Nous décrivons ici les rites tels que nous les avons observés. Or l'ordre de procession normal durant les trois jours serait: Wāt Wis'un, Wāt Māl et Wāt S'ieung T'ōng. Mais en 1952, deux des éléphants étaient blessés au pied et le chef de quartier de Wis'un était d'autre part absent, l'ordre rituel fut donc perturbé.
- ¹⁰ Le texte des *Quatorze traditions* indique bien qu'au 12^e mois, on devait faire des offrandes aux génies gardiens du territoire, mais ce texte lie les offrandes à la course de pirogues du 13^e jour. Selon la tradition populaire, qui ignore manifestement les rites accomplis par le chef des cornacs, les éléphants apporteraient des offrandes aux montoirs, sièges des *arāk mū'ang*. Portés par les pachydermes, les présents acquerraient une plus grande valeur. Que les rites soient en rapport avec les divinités du territoire, nul doute. La formule que récitait l'ex-chef des cornacs P'ia P'eng, après avoir aligné les *s'uei* sur le montoir, en fait foi: « Aujourd'hui est un jour faste, un jour fortuné, nous venons vous prévenir, seigneurs *arāk*, pilier de la ville. Que nous ne connaissions point la pénurie, le manque! Protégez ces éléphants, qu'ils ne cassent point leurs anneaux, qu'ils n'esquivent point le garrot! ». Quand il versait de l'alcool sur les *s'uei*, il prononçait, à la différence de l'actuel chef des cornacs, une seconde invocation: « Gardez bien ceci présent à la mémoire, nous venons vous avertir, seigneurs du lieu, de l'emplacement, seigneurs *arāk*, pilier de la ville. Que nous ne connaissions point... » Les autres formules étaient absolument identiques à celle récitée de nos jours.

Selon P'ia P'eng, les rites avaient pour but de propitier toutes les divinités gardiennes pour qu'elles assurent la docilité des pachydermes, qu'elles écartent d'eux les maladies et qu'elles protègent la cité. D'après cet informateur, les *arāk* seraient sous les ordres des quatre régents des orientes. D'autre part, les montoirs seraient en rapport avec les piliers de fondation que les textes placent à l'est, au centre, au sud et au nord de la cité. Comme actuellement il n'existe que trois montoirs à l'intérieur de la cité, si ces croyances qui opèrent un curieux syncrétisme entre les différentes traditions ont quelque fondement, un quatrième montoir aurait dû autrefois exister au sud. C'est ce qu'affirme Čāu K'ām Mān qui fait remonter l'origine des montoirs au roi S'ai Čakkap'āt Ph'en Ph'eu, possesseur d'un fameux éléphant blanc que devaient lui disputer les Vietnamiens. Par la suite, les souverains de Luong P'rābang auraient fait ériger des montoirs devant Wāt Mānorum, au sud, Wāt Sāngk'ālok (au sud, *extra muros*), Wāt Wis'un, etc... Quoi qu'il en soit de cet hypothétique montoir, la tradition qui met la procession des pachydermes en rapport avec les orientes n'est point à négliger. Si en effet la circumambulation actuelle — trois quarts de tour par la droite autour de la colline Si, le Meru local — peut être considérée, par certains, comme la réduction d'une circumambulation totale, cette croyance ne reposerait-elle pas sur le fait que l'on attribue, avec juste raison, plus ou moins implicitement à la procession, le soin de délimiter la cité, de l'enfermer dans une enceinte magique, les invocations récitées aux différents montoirs contribuant à écarter toute influence maléfique aux divers orientes?

¹¹ En rendant les pachydermes dociles et en écartant d'eux les maladies. Notons que le chef des cornacs fait également fonction de maître du rituel de l'autel des éléphants. Lors du rite de fixation des âmes qui clôtüre l'offrande du porc à Čau Nai, l'ačan qui fixe les bracelets de coton aux poignets du chef des cornacs déclare : « Parlez aux éléphants, ils deviendront obéissants ». Quand le maître du rituel avertit le génie des éléphants, avant l'offrande du porc, il demande à Čau Nai de protéger les éléphants et les chevaux et de les rendre obéissants. Il ajoute : « Que les *Phi Pop* ne traversent point le village, que les *Phi* des épidémies ne viennent point nous déranger ! ». Čau Nai comme les génies *arak* expulse donc les *Phi* maléficients. Que l'on mette l'accent sur le génie des éléphants ou sur les génies gardiens, la procession des pachydermes tend donc à constituer une barrière magique contre les puissances malévolentes.

¹² *P'rārac'a p'itth'i sip sōng du'an*, par le roi Chulalongkorn, éd. 1951, Bangkok, p. 272 sq.

¹³ Durant cette même période, une cérémonie fort curieuse était célébrée dans le « *Hô c'u'o'k* », le pavillon qui abritait les cordes dont on se servait pour capturer les éléphants. Seuls les cornacs et les fonctionnaires qui, au cours de la revue, montaient à dos d'éléphant, pouvaient assister aux rites. Les musiciens eux-mêmes, cachés par des tentures, ne pouvaient jouir du spectacle. L'intérieur du pavillon était orné de statues de Čiva, de Viṣṇu, de Gaṇeṣa. Des cordes à capture à extrémité d'or et d'argent, ainsi qu'un crochet pour diriger les éléphants, reposaient sur des tables devant lesquelles on disposait des coupes d'offrandes, des plateaux de mets. Les divinités étaient invitées à prendre place. Après la récitation des *gāthā*, le maître de cérémonie et le chef du département des éléphants déroulaient les cordes puis on mimait une scène de capture. Ces rites du « *l'ôl c'u'o'k* » ou déroulement des lassos étaient accomplis dans la nuit du 3^e jour de la lune décroissante. Le matin du 4^e jour, des rites identiques étaient exécutés mais ils se terminaient par l'enroulement des lassos — « *dam c'u'o'k* » — qui étaient remis à leur place sur les tables. Cf. *P'rārac'a p'itth'i sip sōng du'an*, p. 283 sq., et *P'itth'i l'avat'oçamat kbōng kām* (Les fêtes anciennes des douze mois) par Maha Ammat T'o P'rāyaçith'ammath'irat, Bangkok 1921, p. 48-49. Selon le roi Chulalongkorn, cette cérémonie aurait eu, à l'origine, pour but de vérifier l'état des lassos, par la suite, la signification primitive étant oubliée, l'on pensa que le « *l'ôl c'u'o'k-dam c'u'o'k* » devait assurer la protection des éléphants. Que cette cérémonie ait été liée à la grande revue est assez significatif : elle devait originellement viser la multiplication des captures, l'accroissement des équipages royaux. L'hommage des cornacs et de leurs montures, lors du défilé, renforçait ce rite en assurant la soumission de tous les pachydermes du territoire. Derrière les pavillons à éléphants que possédait le souverain se profilaient ainsi les kraals futurs.

Or, à Luong P'rābang, s'il n'existe aucun autel des lassos — les éléphants étant capturés autrefois dans la région de Sayaburi — la cérémonie en l'honneur de Čau Nai a lieu au douzième mois, le 4^e jour de la lune décroissante, quelques jours après la fête du T'at. A cette occasion, des offrandes sont présentées aux assistants de Čau Nai ou Phi Pākām (le titre de *Pākām* est décerné normalement aux assistants de droite et de gauche du chef des chasseurs d'éléphants). Si la tradition du nord n'attribue plus à ces auxiliaires aucune fonction déterminée, celle du sud — à Don Talat, par exemple, village des chasseurs d'éléphants du Prince de Čāmpasāk — leur réserve la garde des lassos entreposés dans un modeste Hô C'u'o'k. Derrière la procession du 12^e mois, se profile ainsi tout un arrière-plan rituel relevant d'un autre substrat T'ai-Lao.

¹⁴ Autrefois ces gardes étaient de race Lîr'.

¹⁵ La coupe d'« honoraires pour transpercer l'eau » est offerte par le palais.

¹⁶ Vu le nombre de pages fort limité dont nous disposons, nous ne pouvons donner la traduction de ce texte (quatre pages) qui nécessiterait un très long commentaire toponymique fort fastidieux. Disons simplement qu'après avoir invoqué Indra, Brahma, le roi des enfers, Nang Mek'ala, Nang T'orani, le *kām s'wai* invite toutes les divinités des étages célestes, des forêts de l'Himalaya, des monts, des falaises, les *garuḍa*, les *nāga* à venir écouter le serment. La majeure partie du texte ne mentionne pas le nom des *devatā*, mais simplement les lieux que protègent les génies gardiens du royaume. Seuls sont expressément nommés Khūn Lu et Nang Ua, héros d'une légende toponymique du nord Laos, Nang Kang Hi et son époux, les quinze *nāga* protecteurs, « les divinités qui depuis l'époque du roi Khūn Bulōm gardent la liane des gourdes, la liane Khāu Kat » c'est-à-dire les *devatā luong*. La frontière sud du royaume s'étendant jusqu'à Li Phi, toutes les divinités, en majeure partie anonymes, de Čāmpasāk, d'Atopo', de T'at P'ānom et de Wieng Čān sont également conviées.

¹⁷ Par ce texte presque identique à celui qui figure dans *Siamese State Ceremonies* de Quaritch Wales, p. 194-195, chaque fonctionnaire s'engage à demeurer fidèle au souverain. S'il se révolte ou s'il cèle au roi quelque complot dont il a appris l'existence, s'il sème le trouble, que les génies gardiens causent sa perte ! Qu'il soit rompu, brisé, frappé par la foudre, les éclairs ! Qu'il périsse par le venin et tombe aux pouvoirs des animaux terrestres et aquatiques ! Après sa mort, qu'il tombe en enfer et que dans une nouvelle renaissance, il ne connaisse même pas une minute de bonheur ! Qu'il soit tenu à l'écart du Bouddha, de sa loi et de sa communauté ! S'il est fidèle, sincère, s'il respecte la loi, que les quatre gardiens du monde et tous les génies protecteurs du royaume lui assurent leur protection ! Qu'il obtienne bonheur, santé, fortune, longévité dans cette vie et les félicités célestes dans l'au-delà ! Que dans une autre existence il rencontre le Bouddha, observe sa loi, fasse partie de sa communauté et obtienne le nirvāṇa !

¹⁸ Grand cornet en feuille de bananier que l'on dispose dans le plateau des âmes lors du rite de la « fixation des âmes ».

¹⁹ Cet autel, un des plus importants de Luong P'rābang, est situé dans la vicinity de la pagode royale de S'ieug T'ông. Il est consacré à trois groupes de génies :

- 1) Le roi *Suvānna K'āmpong* : grand-père du roi F'a Ngum. Il a pour fils adoptif Soi S'ai K'ām (le fils du *nāga* T'ong Kwang et l'époux de Nang K'ampui, une des filles de l'ogresse Nang Kang Hi) et pour ordonnance Putanangk'ām.
- 2) *Ai hut sam pau* ou *P'ābat wang nong* : père de Sisunton. Ce dernier est l'époux de Nang K'āmla, une des filles de Nang Kang Hi.
- 3) *Kwan Khing* : père de Kwan H'ang ou K'an H'ang, « le dardreux » (génie de Pak U) et grand-père de S'aya Somp'u et de Čau K'ām Deng (le génie de la grotte Pha U'n à Pak U) Kwan H'ang a pour fils adoptif P'et Phi Dip (ou Ong Hai) époux de Nang Mali, fille aînée de Nang Kang Hi.

On notera les liens de parenté qui ont été forgés entre des génies relevant d'un substrat différent (monarques-Thên, ophidien, *yakṣa*), la cohabitation de génies autochtones et de génies émigrés (Kwan Khing, Kwan H'ang) considérés comme relevant du groupe de Pak U, le rapprochement que crée entre tous ces génies leur alliance avec la descendance de la *yakṣhiṇī* Nang Kang Hi, divinité appartenant à un substrat mon-khmer qui est l'objet d'un culte particulier.

Tous les ans, du 12^e jour de la lune croissante du 7^e mois au premier jour de la lune décroissante du 8^e mois, une cérémonie — à laquelle participe activement la médium de Nang Kang Hi — est célébrée dans l'autel de S'ieug T'ông en l'honneur de ces trois groupes de génies. Une année sur trois, de la viande de buffle leur est offerte. La seconde année, on leur offre un porc et la troisième des poissons (*pa s'uei*). Nous décrirons ultérieurement cette cérémonie dans un article consacré aux danses médiumniques du 7^e mois à Luong P'rābang.

²⁰ C'est-à-dire maître du rituel.

²¹ Un peu en amont du confluent.

²² Avant que le rideau ne se lève, le chef de la troupe dispose dans la coulisse, devant le masque du roi des *yakṣa*, un plateau contenant deux bols d'alcool, cent piastres et douze *s'uei* dans lesquels sont insérés des bâtons d'encens et des fleurs rouges. Il fixe deux cierges allumés sur le plateau, se prosterne, lève les mains jointes et murmure : « Nos respects, maître, nous vous offrons la coupe d'honoraires pour que vous nous protégiez contre la maladie, la fièvre. Que nous ne soyons pas touchés, frappés par le malheur ! Que nous demeurions en bonne santé ! » Il prend ensuite deux *s'uei*, les trempe dans l'alcool, asperge le masque du *yakṣa* et des autres personnages en disant : « Buvez, maître ! ». Pendant ce temps, devant le masque de Rāma, un des acteurs accomplit le même rite.

Les masques de Rāma et du roi des *yakṣa* placés à gauche et à droite, dans la coulisse, se font face. Une cérémonie spéciale en l'honneur du génie-maître des acteurs est célébrée au septième mois.

²³ Ce médium nommé P'a Kāmpān incarne les Pu Nō' Nā Nō', leurs descendants et les ogres du P'u Si, lors du sacrifice du porc à l'autel des *devatā luong* au 6^e mois. Dans sa demeure, il possède un reposoir consacré aux *devatā luong* sur lequel, chaque jour, il dépose des fleurs en demandant aux grandes divinités de protéger le pays. Depuis 1939 il exerce, en outre, les fonctions de sonneur du P'u Si. Quoique ces deux fonctions ne soient point liées obligatoirement, le P'u Si recelant des *yakṣa* dangereux qui menacent la sécurité de la ville (cf. la légende citée dans notre article sur « Luong P'rābang, capitale royale » in *Les grandes capitales du monde entier*, éd. Rombaldi), il est préférable, pense-t-on, que le médium des divinités qui ont réduit ces *yakṣa* en esclavage assure également les fonctions de sonneur. Cette fonction est fort pénible car elle oblige le médium à monter neuf fois par jour au sommet de la colline pour frapper divers instruments déposés dans un pavillon attenant à la pagode du P'u Si ou Wāt Čom Si. A 15h, il doit frapper trente-trois coups de tambour, à 19h, il doit frapper tambour, cloche, gong, cymbale neuf fois en laissant un intervalle tous les trois coups. A 21h, il frappe trente-trois coups de tambour et neuf coups de cloche en marquant un temps d'arrêt tous les trois coups. A minuit, il frappe neuf coups de tambour en laissant un intervalle tous les trois coups. A 3h du matin, il frappe trente-trois coups de tambour. A 4h, neuf coups de tambour, gong, cymbale, cloche en marquant trois intervalles. A 6h, neuf coups de tambour en trois intervalles. A 9h, trois coups de tambour ; à midi, neuf coups de tambour en respectant les intervalles. Aucune légende ne rend compte du détail et des modes de percussion. Si le sonneur manquait à ses obligations les *yakṣa*, dit-on, pensant que la loi du Bouddha a cessé d'être observée dans le royaume, envahiraient la cité.

²⁴ La traduction intégrale du discours du Pu Nō' figure in *Artibus Asiae*, vol. XXIV 3/4, p. 197, note 8. Cette traduction attire deux remarques. Le nom du Pu Nō', Thāu Kūm S'ūm Tūm K'ūm, est un sobriquet dont le sens échappe au personnel sacré lui-même. Selon As'im, cette expression serait une déformation de *Thāu Kām S'um Tūm K'ām* (littéralement : vieux, protéger le groupe, protéger) c'est-à-dire « vieux protecteur de la communauté ». Le Pu Nō' porte également le surnom de Nu Nu'a. Ce nom qui désignait également un des masques sacrés qui dansait naguère à S'ieug Khwang, lors de la fête du T'at, n'évoque plus rien au Trānninh. Selon As'im, cette expression désignerait une chose souple comme un élastique. Mais Nu Nu'a signifie également ravissant et démarche gracieuse (ce qui n'est point sans évoquer l'un des « animaux » qui participait jadis en Chine aux cérémonies d'expulsion et dont le nom signifiait, démarche souple et aisée). D'où les éclats de rire peut-être qui secouent l'acteur jouant le rôle du *devatā* grotesque quand il prononce ce nom. Selon

a tradition, les porteurs du masque du Pu Ño' doivent obligatoirement rire en prononçant Nu Nu'a, quoiqu'ils en ignorent actuellement la signification.

Dans son article sur « L'année laotienne » (BSEI, n° Sp 18 (1943), n° 1-2, pp. 107-117), Méridat prétend que le petit lion prend la parole et se vante de ses bonnes fortunes!!

Le début du discours du Pu Ño' est particulièrement intéressant car il fait allusion à une genèse très différente de la cosmogonie des annales et de celle rapportée par la légende culturelle mais fort proche par contre de la genèse des T'ai Noirs de Nghia Lo ou de celle des T'ai des Hua P'an. C'est ce même fragment de cosmogonie que nous avons retrouvé à S'iang Khwang ou dans les *gāthā* des pêcheurs de Luong P'rābang. Signalons que le culte des masques dont nous avons décelé la trace à Bàn Na Hu, au Trānninh, existerait encore actuellement près de Bàn Bàn à Hô Kang. Selon M. Thong Dam, deuxième secrétaire à l'ambassade du Laos à Bangkok et originaire de Hô Kang, la pagode de ce village détiendrait un masque appelé *Phi Kbon*: « génie masqué » absolument identique au masque du Pu Ño' et que l'on sortirait au 4^e mois lors de la fête des fusées.

²⁵ Au moment de remettre les masques dans les coffres, As'im allume seulement deux cierges sur le *měng* et prononce: « Maintenant la cérémonie du 12^e mois est terminée. Nous vous invitons, *devatā luong*, à entrer dans les coffres. Protégez le pays, le *mū'ang* afin que les habitants demeurent en paix! »

²⁶ Il s'agit de la version classique relatant la lutte d'Upagutta et de Māra. Açoka qui avait élevé un grand stūpa voulait à cette occasion célébrer de grandes cérémonies, mais Māra vint troubler les festivités. Finalement Upagutta lui suspendit au cou un chien crevé et l'attacha à une montagne pour la durée des fêtes. Dans le sud Laos, à Basāk, ce texte n'est récité que le soir du 15^e jour de la lune croissante du 11^e mois, avant le lancement des radeaux enflammés. Selon la tradition orale du sud, Upagutta serait le fils du Bouddha et de la déesse des poissons Nang Matsa qui goba par hasard la semence que le Bouddha avait jetée à l'eau pour confondre ses disciples qui doutaient de sa virilité.

Le 14^e jour de la lune croissante du 12^e mois, lors de la fête du T'at de Basāk, le préposé à l'entretien du reliquaire érige, au nord-est de la cour de la pagode, un petit pavillon dans lequel il dépose une natte, un crachoir, une carafe, un nécessaire à chiquer. L'un des notables se dirige alors vers le Měkhong pour quérir Upagutta. D'une main, il tient un parapluie ouvert — insigne de dignité — de l'autre, un bol à aumônes (*bat*) que recouvre une assiette contenant un cierge, des chiques et des cigarettes. Il est suivi d'un enfant qui frappe à coups redoublés sur un gong. Une fois à l'embarcadère de la pagode, le notable pose son parapluie, découvre le bol à aumônes, fixe dessus un cierge allumé et jette à l'eau chiques et cigarettes en invitant Upagutta à venir assister à la cérémonie pour assurer la protection du *mū'ang*. Il jette alors trois pierres dans le fleuve à un endroit peu profond, les ramasse avec soin et les place dans le bol. Ces trois pierres symbolisent Upagutta. L'enfant frappe trois coups sur le gong et le notable, bol d'une main, parapluie de l'autre, regagne la pagode et place le bol dans le petit autel qu'il orne du parapluie. Après la cérémonie, le notable rejette les pierres dans le fleuve. La réception d'Upagutta a lieu également lors de la fête de la « grande naissance ». A cette occasion, les bonzes de Wāt T'ong (Basāk) placent dans une coupe, en plus des trois pierres, trois statuettes du Bouddha. L'une est censée représenter Upagutta, les deux autres Gautama et Maitreya. Upagutta commandant au vent, à la pluie, aux flots, est convié également lors de la fête des fusées à Wāt Luong Kau Paksé, au 6^e mois et sa coupe est placée dans un petit pavillon près de la pagode.

A Bàn Ko'n, dans le moyen Laos, lors de la fête de la grande naissance, la coupe d'Upagutta contenant trois pierres est posée dans la pagode même près d'une paire de sandales, d'un bâton et d'une robe jaune (équipement de bonze d'Upagutta) à proximité de la « coupe d'invitation » du génie du village qu'apporte le maître du rituel, lance en main. A Si K'ai, près de Wieng Cān, on invite également Upagutta au 8^e mois, à l'occasion de la fête des fusées mais il faut se garder de prendre les pierres dans le fleuve, car il pleuvrait immédiatement. Le notable qui va inviter Upagutta ne peut également, pour la même raison, se baigner avant la fin de la cérémonie.

L'auteur siamois Bun C'uei signale que lors de la fête de la Grande Naissance les Lù' disposent, dans un pavillon, des offrandes et des pierres représentant Upagutta ou les Upagutta car les Lù' croient qu'il existe quatre ou huit Upagutta. A la fin de la cérémonie, un esquif dont la proue est ornée d'une tête de *nāga* est abandonné au fil de l'eau. C'est le renvoi d'Upagutta. Cf. *Lū'k'ou l'āi nāi prāt'et tīn*, Bangkok, 1954, p. 333-337.

²⁷ Deux camps se disputent une noix de coco huilée et tentent de marquer des buts en déposant la noix à la limite du camp adverse.

²⁸ Ce génie nommé Cāu Din est secondé par Thu Luong, Ai Lai (esprit dangereux qui fait fonction de garde du corps; il est apparenté au roi Suwānnā K'āmpong de l'autel de S'iang T'ōng), Nai Pātu ou gardien des portes, Mu'ang S'ang ou gardien des éléphants, Mu'ang Sun, le chef des pages. Cāu Din rôde, parfois, dans ce quartier sous l'apparence d'un tigre. Tous les trois ans, autrefois, on lui sacrifiait un chien roux que l'on surnommait « cerf d'or ». Par la suite, de la viande de porc achetée au marché (deux têtes, huit pattes, quatre queues et les organes internes) fut seulement offerte au génie. La cérémonie commençait le 12^e jour de la lune croissante ou décroissante du 7^e mois. Depuis 1945 cette cérémonie est tombée en désuétude. La médium est morte et l'autel n'existe plus. Toutefois, à la date prescrite, le chef de quartier est tenu d'offrir à Cāu Din quelques mets dans un petit autel temporaire.

³⁰ S'agissait-il d'un monstre qui avait été soumis ou mis à mort par les Pu Nô' Nă Nô'? Toutes nos recherches sur ce point sont demeurées vaines. Les desservants de ce culte étant décédés, l'autel et le masque détruits, la tradition concernant cette effigie a complètement disparu. Selon Châu K'âm Măn, ce dragon bénéfique pouvait devenir extrêmement dangereux si on négligeait son rituel. C'est la tête de ce monstre qui figurerait sur l'une des deux gouttières avec lesquelles la population asperge le P'răbang à Wăt Măi lors du nouvel An. Quoique le maître du rituel des *devatā luong* nie toute relation entre cette effigie et les Pu Nô' Nă Nô', il est possible, toutefois, qu'il ait existé entre ces masques quelque rapport. En effet, selon une légende rapportée par Servoise, les *devatā luong*, après avoir tué un lion nommé Sing Kalo, auraient affronté une sirène du nom de Sang Mangkon (*Légende historique de Luang Prabang*, R.I. 1908, pp. 966-967). Or, si le mot « sang » évoque un génie ou un fauve ou le gigantesque mollusque (« sâng ») qui vivait dans un cours d'eau près du village de Săngk'ălok, Măngkon désigne un dragon. Selon J. Cuisenier d'ailleurs, les deux aïeux auraient péri en tuant un dragon (*Revue des Arts Asiatiques*, VII, p. 12).

Sur les autres masques qui ne sont point sans rappeler les « animaux » des anciennes fêtes chinoises, nous ne possédons malheureusement aucune légende.

Selon le P'ia Mu'ang Sên, le dragon dansait à Wăt Măi et « dans la rue », les autres effigies dansaient dans leur quartier respectif. Quand ils allaient saluer le souverain, tous ces masques dansaient le long du parcours mais sans se livrer à des exhibitions dans d'autres quartiers.

³¹ Le texte des *Quatorze traditions* n'indique malheureusement point le nom de la pagode, ce qui permettrait de dater très approximativement le manuscrit.

³² Selon S'ieng Ung K'âm, les pirogues étaient mises à l'eau dès le 10^e jour. Le 12^e jour les rameurs s'exerçaient; les offrandes étaient présentées le 13^e jour. Selon As'im, dont nous rapportons le témoignage avec les réserves de rigueur, le maître du rituel des *devatā luong* construisait, dès le 12^e jour au soir, un petit autel temporaire, entre les pavillons du vice-roi et du *ras'ăwong*, près du confluent. Le 13^e jour au matin, il montait dans l'autel des grandes divinités et invitait les *devatā luong* à assister à la course de pirogues. Il se rendait alors au bord du fleuve, fixait un parasol sur le petit pavillon et déposait, sur cet autel, deux plateaux contenant chacun des cierges, de l'alcool, des mets ordinaires (légumes, organes internes de buffle) et un poulet bouilli. Il fixait un cierge allumé sur chaque plateau, débouchait une bouteille d'alcool et invitait les *devatā luong* à manger et à « piétiner la proue des embarcations, la tête des radeaux » afin d'écarter tout danger. La cérémonie terminée, il invitait les divinités à réintégrer leur demeure. Cette présentation d'offrandes aux autels temporaires érigés sur la rive du fleuve, durant les courses de pirogues, a subsisté dans le sud Laos (Basăk).

³³ Selon S'ieng Ung K'âm, la compétition opposant les deux reines était dédiée à l'ogresse Nang Kang Hi et aux *Năgi*: Nang Dăm du gouffre T'on et Nang Dôn du gouffre H'u'a.

³⁴ *Fôn sing khon tam B'it pu nō' nă nō'*: danse du masque du lion conformément au rituel des Pu Nô' Nă Nô' (texte des *Quatorze traditions*, cahier I, p. 86). Doit-on en conclure qu'à une époque fort ancienne — nos informateurs ignorent tout de ce rite — le « lion précieux » dansait seul? Nous ne le croyons pas pour une raison fort simple: les danses du 15^e jour de la lune croissante et du nouvel An du millésime figurent dans le même texte sous la simple désignation « danse du masque du lion ». L'auteur du traité a donc désigné uniquement le masque le plus caractéristique et les deux autres masques participaient vraisemblablement, jadis, aux danses du 15^e jour comme à celles du 15^e jour.

La course de pirogues ayant, comme nous le verrons, pour but d'assécher les terres intérieures, il est normal qu'elle ait été liée chronologiquement à une danse qui avait pour fonction de faire surgir la terre des eaux. La reduplication de la danse le 15^e jour ne faisait que doubler l'efficacité du rituel.

³⁵ Texte des *Quatorze traditions*, p. 87 sq.

³⁶ Ces masques participaient également aux danses de quartiers. Selon le P'ia Mu'ang Sên, on exécutait aussi, sur l'esplanade du T'at, la danse du serpent. Un enfant caché dans un panier rempli de feuillage manœuvrait une tête de serpent en bois. Les femmes qui s'approchaient du panier étaient piquées par le reptile et tombaient en catalepsie. Un acteur jouant le rôle de médicastre les ramenait à la vie en leur insérant sous les jupes toutes une gamme de phallus en bois (sur ce jeu rituel, cf. Janselme, *Un vestige du culte phallique: la danse du serpent à Luang Prabang*, B.S.F.H.M. 4, 1905, pp. 195-198).

³⁷ La tortue symbolise au Laos l'organe sexuel féminin. Si dans le sud Laos, la tradition puritaine qui fait de la femme une suspecte *a priori* — l'examen de la cosmogonie, des légendes, des formules récitées lors de la fête des fustées est à cet égard particulièrement révélateur — l'empêche de jouer un rôle majeur dans les rites de fertilité, à Luong P'răbang, par contre, le rituel de fécondité libère l'agressivité féminine et entraîne la soumission, voire la reddition sexuelle de l'élément mâle. Ainsi, au nouvel An du millésime (5^e-6^e mois), les jeunes filles aspergent — rite de purification et de fertilité — les hommes et les attaquent violemment, leur déchirant — du moins en 1952 car depuis ces rites ont été supprimés — chemises et vêtements. Elles les ligotaient même contre rançon alors que les hommes avaient juste le droit d'enduire de noir de fumée — rite prophylactique — le visage de leurs adversaires. A la même époque, à Basăk, des luttes à la corde opposaient jadis, au jour intermédiaire, le clan des hommes au clan des femmes. Les femmes gagnaient, esquissant ainsi la première phase de la recreation du *mu'ang* liée, dans la cosmogonie du sud, à la faute d'une fille des dieux, mais le len-

demain, jour de la nouvelle année, c'étaient les hommes qui, traquant les filles du nord au sud les aspergeaient avec violence et leur barbouillaient de force le visage de suie. Il appartenait donc aux hommes seuls de parachever la restauration du *mu'ang*.

A Luong P'rābang les aspersions du Nouvel An introduisent les rites de pluie du 7^e mois (luttés à la corde) qui clôturent les cérémonies en l'honneur des grands génies de l'autel de S'iang T'ong, Nang Kang Hi, Lāk Man, Čău K'ām Deng et qui opposent le clan des femmes au clan des hommes, le premier gagnant par deux parties à une. Or la cérémonie au pilier de la ville (*lāk man*) comporte un second jeu rituel connu sous le nom « d'oeuf de tortue » qui précipite la défaite du clan mâle, sur un plan purement sexuel (dévirilisation symbolique), ce que prouve un simple examen du rite. Sur l'esplanade du pilier sacré, un représentant du clan mâle jouant le rôle de la tortue place sous lui deux ou trois pierres ramassées près du pilier et considérées comme « ses oeufs ». Pendant qu'un des membres du personnel sacré le frappe sur le dos avec une poignée d'herbe à paillote tout en récitant une formule pour balayer les influences maléfiques, une fidèle s'empare subrepticement d'un des oeufs qu'elle donne en cachette à une autre fidèle. La pierre circule ainsi sous les jupes des femmes qui sont massées les unes contre les autres dans le prolongement du pilier. La « tortue » devenant menaçante, la coupable effrayée se lève laissant tomber « l'oeuf » qu'elle tenait serré entre ses cuisses. La « tortue » poussant des cris: « *su' su'* » s'empare de l'oeuf et, s'en servant comme d'un phallus, tente de l'introduire sous les jupes de la voleuse. Le clan des femmes se précipite alors sur la « tortue » qu'elles font tomber et roulent dans la boue. L'une d'elles s'emparant de « l'oeuf-phallus » poursuit la « tortue » en faisant le simulacre de la sodomiser.

Ce jeu qui réalise, en présence du génie chthonien, la défaite du clan mâle tend à provoquer le changement saisonnier, la chute des pluies par un brusque renversement de l'ordre naturel seul capable de faire surgir le « grand temps » d'où découle à nouveau tout ordre.

³⁷ Rite de fertilité.

³⁸ Indiquant par là qu'ils désiraient accoster pour faire cuire leur dîner.

³⁹ *Bāng f'āi lek nòi*. Aucun de nos informateurs n'a pu nous donner le moindre renseignement au sujet de ce dernier type de fusées. Toutefois comme elles sont citées juste après les fusées de Mu'ang S'ui (Trānninh) on peut supposer qu'il s'agissait de ces « fusées rayées » qui sont placées sur les supports au dessous des grands *bāng f'āi p'uo*. Mais ces fusées miniatures que l'on fabrique au Trānninh avec le reste de poudre ne sont point lancées. Elles servent d'ornement. Il est possible d'ailleurs que ces fusées réduites soient une survivance de ces fusées minuscules que l'on tire parfois dans le sud et moyen Laos (Wāt Luong Kau, Bān T'at Luong) devant l'autel des génies ou les *t'at* pour consacrer les grandes fusées aux divinités ou aux Trois Joyaux.

Selon Čău K'ām Mān, on lançait, peu après leur présentation au souverain, les fusées royales, celles des reines, du vice-roi et du *ras'āwong*. Les autres fusées étaient lancées le lendemain. Mais d'après le P'ia Mu'ang Sēn, c'étaient les fusées des pagodes qui étaient lancées en premier. Les fusées des rois, des reines et des dignitaires n'étaient lancées que le jour suivant(?).

⁴⁰ Jadis le souverain devait demeurer sept jours sur l'esplanade du *t'at*, par la suite, il n'y demeura plus que trois jours, ainsi qu'en fait foi le texte des *Quatorze traditions*. Durant tout ce temps, les divertissements se poursuivaient au pied du reliquaire. Finalement le roi ne passa plus qu'un jour et qu'une nuit près du *t'at*. En 1952, il n'assistait déjà plus à la cérémonie; il se faisait représenter par un parent.

⁴¹ Ce qui prouve que la cérémonie avait pour fonction de réinstaurer la chefferie, de rétablir le droit royal.

⁴² Texte des *Quatorze traditions*, cahier I, p. 21.

⁴³ Selon le texte des *Nit'an*, quand les deux ermites eurent délimité la cité future de S'iang Dong S'iang T'ong, c'est-à-dire Luong P'rābang, l'un d'eux, grâce à ses pouvoirs magiques, gagna le ciel d'Indra et demanda au dieu de désigner un roi vertueux capable de gouverner le *mu'ang*. Les mérites des enfants des *thén* ayant été examinés, le choix tomba sur Khūn Bulōm, fils du roi des *thén*. Au moment du départ, il reçut l'ordre de s'installer à Mu'ang Thén; plus tard, lui fut-il révélé, il aurait sept fils, dont l'aîné deviendrait roi de S'iang Dong S'iang T'ong. En tête du cortège marchaient les Pu Nō' Nā Nō' qui étaient armés d'une hache. Immédiatement derrière suivait un autre couple qui portait un coupe-coupe, une pioche et une bêche. Ces quatre *thén* avaient pour fonction d'empêcher les *preta*, les *yaksa* et tous les esprits dangereux de pénétrer dans le *mu'ang* avant Khūn Bulōm. Par la suite les aïeux Nō' et les deux autres *thén* coupèrent une liane et un banian maléfique qui obscurcissait le ciel. A leur mort, ils devinrent les génies gardiens du territoire, cf. *Mission Pavie*, tome 2, p. 6 sq.; L. Finot, *op. cit.*, p. 158 sq.

⁴⁴ Les termes entre guillemets ne figurent pas dans le texte. On trouvera la traduction intégrale de cette légende dans notre article « La naissance du monde selon les traditions lao », éd. du Seuil, p. 401 sq.

⁴⁵ Un fauve et non un dragon.

⁴⁶ Cette recommandation des Pu Nō' Nā Nō' qui serait ainsi à l'origine du culte des masques met l'accent sur la fonction purificatrice de la danse liée à l'aménagement du territoire, au détriment de la fonction créatrice explicitée cependant par la légende. Il semble qu'il y ait eu ici contamination entre la tradition écrite, qui assigne pour tâche principale aux Pu Nō' Nā Nō' de protéger le royaume contre les puissances malévolentes, et la tradition orale, qui dote, secondairement, les ancêtres démiurges du pouvoir magique de soumettre les monstres. Si, au nouvel An du livre d'heures, le caractère créateur de la danse est nettement souligné, au nouvel

An du millésime (5^e-6^e mois), la fonction purificatrice tend à masquer la fonction créatrice ainsi que le prouve l'étude des rites dont nous allons examiner le détail.

Le matin du dernier jour de l'an ou *sāṅkhan pai*, à 10h, As'im dispose dans l'autel des *devatā luong*, sous le reposoir, à côté du lit des divinités ou *mēng* deux plateaux de mets sucrés. Il enlève les *s'uei* placés sur le lit lors des cérémonies précédentes et balaie l'autel. Il dépose alors les *s'uei* des deux plateaux (dans lesquels sont insérés des cierges et des noix d'arc enfilées) sur le *mēng*, fixe deux cierges allumés sur le reposoir, un cierge sur chaque plateau, puis se prosterne et murmure : « A l'occasion du Nouvel An, de la nouvelle année, nous venons vous inviter grand-père Nō', grand-mère Nō', et vous lion précieux-lion d'or, à sortir, à aller piétiner la tête et la queue du *mū'ang* ». Deux assistants sortent alors les masques et les posent sur les couvercles des boîtes à côté du *mēng* de sorte que le petit lion regarde en direction de ses parents adoptifs. Au bout d'un quart d'heure — temps d'un repas humain — As'im éteint les cierges puis partage les offrandes entre les membres du personnel sacré.

Le jour intercalaire ou *mū' nāu*, à 11h. du matin, As'im porte les masques dans la pagode Aram. Il place les Pu Nō' Nā Nō' le long du mur, à gauche, pour qu'ils surveillent leur fils adoptif (ce rite n'est pas obligatoire) et frappe sur un tambour (le médium peut le remplacer). A tour de rôle, deux par deux, les serviteurs de l'autel des *devatā luong* revêtent le masque et la peau du lion posés au centre de la pagode et s'exercent, au rythme de la batterie « danse », à évoluer en cadence. Ces danses qui rappelaient peut-être à l'origine le domptage du fauve sont considérées comme de simples exercices qui permettront de choisir les acteurs les plus habiles qui auront l'honneur de danser devant le souverain. A 15h, les masques sont rapportés, dans l'autel, sans aucun rite et placés sur les couvercles. A 15h. 30, deux serviteurs revêtent les masques des ancêtres Nō' — contrairement à ce que l'invocation d'As'im suggérerait, le petit lion ne va point danser au nord ni au sud — s'inclinent devant le *l'at* Pak Yam ou *l'at* de la Vérité qui jouxte Wāt Aram pour que les paroles de l'aïeul acquièrent, dit-on, de l'efficacité, puis ils prennent place dans le cortège des bonzes qui, partant de Aram, se dirige vers S'ieṅ T'ong au nord. Quand le cortège arrive en face de Wāt Kili, un peu avant S'ieṅ T'ong, As'im dépose sur le mur d'enceinte de la pagode, à l'extérieur, deux cornets en feuille de bananier. Il place la main droite des aïeux Nō' sur ces offrandes en disant : « Nous sommes venus piétiner la tête du village, la tête de la cité. Maintenant [*yakjini*] n'allez pas errer, n'allez pas vous promener ! Que tous les gens viennent se distraire avec nous à Wāt S'ieṅ T'ong ». Les deux ancêtres piétinent alors le sol pour fixer l'ogresse surnommée la veuve qui demeurerait, autrefois, dans un banyan ou sur une colline, à l'emplacement où s'élève maintenant la pagode. Une fois à S'ieṅ T'ong, pendant que les religieux du cortège vont asperger les bouddhas de la pagode, le médium des *devatā luong* offre aux masques que les acteurs ont déposés dans l'édicule renfermant le tambour de la pagode, deux plateaux contenant chacun un poulet bouilli, cinq bols de dessert et des *s'uei*. Il fixe deux cierges allumés sur chacun des plateaux et invite les *devatā luong*, Khūn Bulōm et Khūn Bulong (le fils de Khūn Bulōm) à manger les mets. Il oint ensuite, avec deux *s'uei* trempés dans de l'alcool, les lèvres des deux masques. Les deux danseurs se masquent pendant qu'As'im verse le contenu des plateaux dans une jarre. Maître du rituel, médium et masques prennent place sur l'esplanade du wāt. Le médium exécute sur un petit tambour la batterie *sadēt*. Les masques saluent puis le Pu Nō' accroupi à droite de l'aïeul récite la même formule que lors de la fête du *l'at*. Il supprime seulement le passage concernant le lion (si nous en croyons du moins As'im, car les deux années au cours desquelles nous avons étudié cette cérémonie, les acteurs qui jouaient le rôle du Pu Nō' susurraient littéralement le discours). Dès que la batterie « danse » retentit, les ancêtres courent puis piétinent tout autour de l'esplanade en poursuivant les enfants qui arrachent les fibres de leurs défroques. Ces fibres provenant du costume des grotesques qui semèrent jadis la panique parmi les enfants des *thên* serviront à cheville les âmes des nouveaux-nés dans les cas de convulsions. Les ancêtres dansent trois fois comme au 12^e mois, chaque danse étant suivie d'une pose de cinq minutes. Le cortège ensuite se reforme. Au retour, en passant devant Wāt Kili, les masques piétinent le sol et crient : « Eh, la veuve, ne va pas errer, ne va pas te promener ! » Une fois à Aram, un serviteur va chercher le masque du lion. Les aïeux et leur fils adoptif dansent alors à Wāt Wis'un après avoir salué le *l'at* de Vérité (le lion claque les mâchoires en signe de salut) mais il s'agit d'une simple répétition, aussi le Pu Nō' ne récite-t-il aucune formule. Les danseurs saluent ensuite le *l'at* et regagnent l'autel. Ils posent les masques sur les couvercles tandis qu'As'im verse les mets présentés antérieurement aux ancêtres, à côté du lit. Il aligne les *s'uei* qui ornaient les plateaux sur le *mēng*, fixe deux cierges allumés sur le lit et indique que les aïeux sont allés piétiner les *yakja* de S'ieṅ T'ong (selon la mère d'As'im, ce seraient deux *yakjini* qui hanteraient l'emplacement de cette pagode) pour qu'ils n'errent point. Les assistants se répartissent ensuite les mets.

Le matin du 1^{er} jour de l'année nouvelle ou *sāṅkhan khū'n*, jour du « *basi* » royal, à 10h, les habitants des quartiers de Wis'un et d'Aram apportent des plateaux de mets sucrés aux *devatā luong*. Le maître du rituel est tenu de présenter un plateau spécial contenant un poulet bouilli, une noix de coco, des desserts. Il groupe toutes les offrandes devant les masques, fixe un cierge allumé sur chaque plateau et invite les *devatā luong* « qui ont escorté le seigneur du Nouvel An », Khūn Bulōm et Khūn Bulong à se restaurer. Il frappe trois coups de tambour, puis un quart d'heure après, retire les mets qui sont partagés entre les fidèles. Les villageois ne cessant d'affluer, d'autres plateaux prennent la place des premiers. As'im à chaque service, exécute les mêmes rites.

Les masques sont ensuite portés à Wât Aram où le petit lion, comme la veille, répète son numéro chorégraphique. L'après-midi de ce jour, en cortège, les Pu Nô' Na Nô' se dirigent au sud de la ville vers un monticule où se dressait jadis dit-on la pagode de gemme fondée sous F'a Ngum. Ils placent deux *s'uei* au pied du tertre en murmurant : « Voici le Nouvel An, nous venons piétiner le nord et le sud du *mu'ang*. Que le pays vive dans le bonheur et la tranquillité ! » Ils piétinent alors le sol — deux *yakša* hantant cet emplacement — pendant que quatre bonzes de Wis'un et d'Aram déposent des cierges et des *s'uei* au flanc du monticule. Les *devatā luong* regagnent Wât T'at qui, par suite de la disparition de la pagode de gemme, marque, au Nouvel An, la limite sud de la cité. Pendant que les religieux aspergent les bouddhas de la pagode, les masques reçoivent un repas identique à celui qui leur a été offert à Wât S'ieung T'ong, puis ils dansent sur l'esplanade que hantent un *yakša* et le *phi* de l'architecte mis à mort, dit-on, par le roi fondateur. Ces rites sont en tous points identiques à ceux qui ont été accomplis à Wât S'ieung T'ong, la veille. De retour à Aram, un serviteur va chercher le masque du petit lion. Les ancêtres et le fauve saluent le *t'at* de Vérité et dansent à Wât Wis'un (il s'agit comme la veille d'une simple répétition et le Pu Nô' ne prononce aucune formule). Après la danse les masques saluent le *t'at* et regagnent l'autel (les rites sont identiques à ceux de la veille).

Le lendemain, *jour de la procession de l'eau royale*, à 8h, As'im offre, dans sa demeure, sous le reposoir dédié aux *devatā luong*, deux plateaux contenant chacun un poulet bouilli, du dessert etc. . . et il invite les grandes divinités dont les masques sont restés dans l'autel à aller danser à Wât Wis'un, à l'est donc de la cité. A 16h, lorsque le souverain a aspergé les bouddhas de Wis'un, les Pu Nô' Na Nô' et le lion dansent sur l'esplanade de la pagode que fréquentent deux *yakṣiṇī*. Les rites sont en tous points identiques à ceux du 12^e mois. Aucun repas n'est offert aux masques avant les danses. L'exhibition chorégraphique terminée, les masques sont rapportés dans l'autel sans aucun rite. Le soir, à 21h, les Pu Nô' Na Nô' et le petit lion écoutent le sermon à l'intérieur de Wis'un et dansent dans la pagode même en l'honneur du grand bouddha de bronze : le P'rācāu Ong Luong. As'im incite le chef des bonzes à réciter les préceptes puis le sermon *Un h'asāwis'ai* ou le *Salong sap'p'ai'an* qui porte sur les mérites que l'on acquiert en faisant des présents aux bonzes. Durant la récitation, les acteurs revêtus des masques demeurent tête baissée dans une attitude de parfait recueillement. Après le sermon, les masques se prosternent, As'im récite le *K'alāwā*, les bonzes répondent par le *Natta*, les masques se prosternent trois fois et récitent « l'offrande de vœux ». Le médium fait retentir alors la batterie « *sadēt* ». Les masques saluent. Dès que les battements précipités de la batterie « danse » retentissent, le lion s'élance en faisant claquer ses mâchoires. Il exécute trois circonvolutions, puis les ancêtres le rejoignent. Après la première pause, As'im fixe, sur le nez des ancêtres et du lion, un cierge allumé pour les consacrer à l'Omnicient. Tandis que le petit lion évolue à l'intérieur de la pagode, les ancêtres, balançant leur tête grotesque dont l'ombre fantasmagorique se projette sur les murs, se précipitent sur les femmes qui essaient de les faire choir en arrière; les masques oscillent, les cierges tombent enflammant parfois l'étoûpe; des grappes humaines se suspendent aux monstres inertes; des mains fourragent dans les costumes de ramie et ravissent les précieuses fibres, panacée contre les convulsions. L'air piteux, les ancêtres se relèvent et en titubant regagnent la natte où leur fils adoptif les attend. Après la deuxième pause, As'im place, devant les acteurs masqués, quatre plateaux contenant chacun des bols de dessert, de l'alcool, deux *s'uei*, deux cierges. Les quatre acteurs soulevant les masques mangent les mets, puis As'im oint avec un *s'uei* trempé dans l'alcool les lèvres des Pu Nô' Na Nô' en disant : « Vous venez danser en l'honneur de P'rācāu Ong Luong ». Il offre ensuite un verre d'alcool aux acteurs et fixe de nouveaux cierges sur le nez des masques. Après la troisième danse, les masques saluent trois fois la statue du Bouddha et regagnent l'autel. Comme les jours précédents, As'im aligne les *s'uei* des plateaux précédemment offerts sur le *mēng*, il dispose les mets près du lit que surmontent deux cierges allumés et indique que les ancêtres ont dansé en l'honneur du Bouddha de Wis'un.

Trois jours plus tard, quand le souverain qui a roboré les lieux saints extra-muros situés au sud et au nord va asperger le palladium du royaume déposé, à cette occasion, à Wât Māi, les Pu Nô' Na Nô' conduits par As'im se rendent à la pagode royale. Ils posent un *s'uei* devant la statue du P'rābang, fixent un cierge allumé sur le porte-cierge, puis aspergent le palladium avec de l'eau parfumée préparée par le maître du rituel. Ils regagnent ensuite leur natte où les attend le petit lion. Après le discours du Pu Nô' et les deux premières danses, As'im pose devant les acteurs quatre plateaux de mets sucrés (on ne leur offre point de poulets bouillis car les deux *yakṣiṇī* de Wât Māi sont, dit-on, inoffensives). Après la troisième danse, le souverain asperge le P'rābang, statue dotée d'un pouvoir miraculeux qui peut provoquer, croit-on, la pluie, même en période de sécheresse exceptionnelle, écarter les épidémies, arrêter les invasions. Les masques regagnent ensuite Wât Aram. Au pied du T'at de la Vérité, le gardien de la pagode dispose une natte sur laquelle les acteurs — qui ont posé les masques devant eux — As'im et le médium prennent place. Le chef de Wât Aram s'assied en face des masques des ancêtres et récite les préceptes que les acteurs et le personnel sacré répètent en chœur. Le chef des religieux récite ensuite le *P'āṇa parami*. Le gardien de la pagode prononce le *K'alāwā*, le bonze, le *Natta*. Les acteurs revêtent les masques. Les deux ancêtres, une carafe à la main, vont asperger le *t'at* de Vérité et regagnent leur place. Le Pu Nô' récite « l'offrande de vœux », puis le lion danse, bientôt suivi de ses parents adoptifs. Après trois danses coupées de pauses, les ancêtres saluent le chef des bonzes trois fois (le lion claque des mâchoires). Après le salut au *t'at*, les masques réintègrent l'autel. As'im dépose les *s'uei* qui ornaient les plateaux offerts

à Wāt Māi sur le lit . . . (rite identique en tous points à ceux exécutés après le retour de S'ieŋ T'ong et de Wāt T'at). Il invite les *devatā luong* qui ont rendu hommage au P'rābang à manger les mets, et leur demande de protéger la contrée en écartant les *phi* dangereux. Les masques sont ensuite déposés, sans aucun rite, dans les coffres.

Si au nouvel An du livre d'heures, les masques dansant sur l'esplanade du *l'at*, centre parfait du royaume d'où rayonne la vertu souveraine, le caractère créateur de l'acte cosmogonique éclipse — du moins de nos jours où les cortèges de *preta* et de monstres ont disparu — la fonction purificatrice, au nouvel An solaire par contre, avant l'entrée dans la saison des pluies marquée par les épidémies, les ogres et ogresses surgissant de toutes parts, boursofflant le sol à l'emplacement même des pagodes les plus révérees, la fonction purificatrice de l'acte archétypal l'emporte. Dompteurs de fauves, pourfendeurs de *yakṣa*, maîtres des ogres qui veillent dans les flancs du P'u Si, les ancêtres démiurges doivent dès lors aménager le monde en soumettant, non seulement du nord au sud — axe que respecte de Luong P'rābang à Čāmpasāk toutes les cérémonies et rites de purification — mais aux autres orientes, ces divinités autochtones que le bouddhisme avait cru assagir. Les ancêtres Nō' devenus ainsi les zélés protecteurs de la religion royale — ce que soulignent leur place dans les cortèges, entre les dignitaires de Wis'un et d'Aram, et ces deux ajouts rituels: la danse de nuit à Wis'un et l'exhibition chorégraphique devant le *l'at* de la Vérité que précèdent récitation des préceptes et sermon destinés à renforcer l'emprise du bouddhisme sur le culte des *devatā luong* — en dansant aux quatre secteurs roborant et verrouillant les bastions spirituels de la cité. Mais le caractère créateur de la danse est sous-jacent. Les monstres ne surgissent qu'aux périodes critiques où s'amorce le retour aux origines, ils ne règnent que sur les terres en friche. Les ancêtres démiurges arrachent donc à l'emprise des monstres un *mu'ang* qu'ils recréent. Mais la récréation à laquelle ils procèdent ne part plus d'un centre parfait, le centre a éclaté à la périphérie, la récréation est devenue synthétique. Or, au nouvel An du millésime, l'acte cosmogonique autour duquel gravite toute cette cérémonie subsume d'autres rites qui lui servent d'adjuvants et qui possèdent la même valorisation ambivalente. Les lustrations constituent le premier de ces rites. On peut distinguer les lustrations avec « l'eau au niveau constant », les lustrations des religieux et des fidèles, celles auxquelles procèdent les Pu Nō' Nā Nō' et les lustrations royales.

L'après-midi du dernier jour de l'an, le chef du quartier de Wis'un va, en cortège, puiser à la Nām K'an, à l'endroit que protège le *nāga* T'au K'ām Lā, l'eau constante. Selon le texte des *Nit'an* quand les deux ermites eurent planté les piliers de fondation du futur *mu'ang*, ils arrosèrent les bornes avec de l'eau céleste dont ils déposèrent le reste dans une grotte portant le nom de Nang Ān. Cette eau devait servir par la suite au sacre des rois de Luong P'rābang. Le texte des *Quatorze traditions* précise qu'autrefois on allait puiser cette eau non seulement à Nang Ān, dans la circonscription de S'ieŋ Mên, mais également dans la grotte Nok Ēn, dans le *mu'ang* de Nan, province de T'a Du'a (cahier 2, p. 24). Avec cette eau, le souverain allait, précise le texte, arroser les bouddhas de toutes les pagodes royales. De nos jours, les deux jarres contenant l'eau au niveau constant sont posées sur les autels de Wāt Wis'un et de Wāt Aram. Le jour intercalaire, quand les masques vont danser à S'ieŋ T'ong, deux enfants portent, en tête du cortège, ces jarres et un religieux de Wis'un arrose, avec une partie de leur eau, les bouddhas de S'ieŋ T'ong. Le premier jour de l'année nouvelle, quand les masques vont piétiner l'emplacement de la pagode de gemme, les porteurs de jarres les précèdent également. Autrefois, dit-on, le restant de cette eau sacrée était répandu sur le monticule. Actuellement il ne sert à arroser que les bouddhas de Wāt T'at. Cette lustration avec une eau qui contient l'essence même du territoire ne purifie pas seulement le nord et le sud, elle réactualise la fondation même de la cité. Mais ce rite de purification, de fondation et de fertilité sert d'introduction à des « lustrations croisées » auxquelles procèdent les religieux appartenant aux pagodes des quatre orientes. Le jour intercalaire, les bonzes de Wis'un, d'Aram, de Wāt Māi, de Čôm Si, de Wāt T'at accompagnent en effet les Pu Nō' Nā Nō' à S'ieŋ T'ong et ondoient avec de l'eau parfumée les bouddhas de la pagode nord. Le lendemain, une délégation des religieux de S'ieŋ T'ong, Wāt Māi etc. . . asperge les bouddhas de Wis'un puis se rend en cortège avec les Pu Nō' Nā Nō' à Wāt T'at où elle ondoie les statues de la pagode sud. Toutes ces lustrations sont précédées d'un ondolement des religieux et sont suivies d'offrandes de fleurs. Les résidents de Wāt T'at, parent de guirlandes les statues de S'ieŋ T'ong, ceux de S'ieŋ T'ong les bouddhas de Wāt T'at.

Le jour de la procession de l'eau royale, c'est le souverain en personne qui, après ondolement, asperge les bouddhas de Wis'un puis de S'ieŋ T'ong. Le monarque asperge, les jours suivants, les bouddhas de la marche sud (Sāngk'ālok) et de la marche nord (Pak U) de la cité. Trois jours après la procession de l'eau royale, les Pu Nō' Nā Nō' aspergent le P'rābang puis le *l'at* de Vérité. Le souverain ondoie également le palladium du royaume puis procède, le dernier jour de la cérémonie, à l'ultime lustration des religieux des différents quartiers, dans la cour même du palais, au centre de la cité, scellant ainsi l'unité religieuse du territoire.

Jadis ces échanges croisés qui procèdent à la régénération des points du compas et du temps s'accompagnaient de combats orientés. Le jour intercalaire, les jeunes gens de Wāt T'at (sud) et de Wis'un (est) attaquaient les jeunes gens de Wāt S'ieŋ T'ong (nord). Le premier jour de l'année nouvelle, c'était au tour des jeunes gens de S'ieŋ T'ong et de Wis'un d'attaquer ceux de Wāt T'at. Ces luttes souvent sanglantes qui se déroulaient dans l'enceinte des pagodes et qui avaient, dit-on, pour but de prouver l'efficacité des *mantra* de leurs pos-

sesseurs, libéraient en fait une force purificatrice et créatrice, ce qui rappelle évidemment ces joutes réglées de la Chine ancienne qui écartelaient les vertus nocives et projetaient aux orientes les vertus régulatrices. Mettant face à face des éléments liés à des espaces différents, ces luttes à Luong P'rābang contribuaient à reconstituer cet espace total, cosmique délimité par la danse des ancêtres, dans son circuit aux orientes (identique d'ailleurs à celui d'une des danses analysées par Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, tome I, p. 114). Or selon nos informateurs, au 11^e mois, à la sortie du carême bouddhique — date à laquelle est célébrée dans le sud Laos la course de pirogues chargée de réinstaurer la chefferie de Cāmpasāk — des combats rituels moins dangereux opposaient les jeunes gens de Luong P'rābang divisés en trois camps: Wāt Wis'un et Wāt T'at attaquaient, à l'aide de fusées, Wāt S'ieng T'ong; Wāt S'ieng T'ong et Wāt T'at attaquaient Wāt Wis'un (le nord et le sud recomposaient ainsi l'est); Wāt Wis'un et S'ieng T'ong attaquaient Wāt T'at. On peut donc se demander si, au 12^e mois, un schème dynamique ne sous-tendait pas également la cérémonie du T'at, si les danses animalières que nos informateurs figent sur place, à un point cardinal fixe, n'étaient point entraînées en des échanges croisés qui auraient écartelé réellement aux orientes l'ordre vieilli et y auraient fait rayonner la vertu nouvelle.

⁴⁷ Selon cette variante rapportée par la mère d'As'im, les *thên* ne remirent point les graines de courges aux ancêtres Nō', ils les laissèrent tomber sur le sol. Par la suite, les *thên* envoyèrent — il n'est point précisé de quelle façon — des instruments agraires: racloirs, coupe-coupe pour les Khà, charrues, herses pour les Lao. Les ancêtres Nō' ordonnèrent aux aborigènes de cultiver le riz sur les montagnes, puis ils émigrèrent de Mu'ang Thên à Na Khāu Cāu... Cette version ne précise point s'ils furent blessés par le fauve qu'ils avaient capturé à Sāng-k'ālok. La mention de Mu'ang Thên révèle évidemment une contamination entre la version orale et la version écrite.

⁴⁸ Cf. L. Finot, op. cit., p. 158; *Prāc'um p'ongavadan*, partie 70, p. 73.

⁴⁹ Chaque danse animalière était liée à un quartier orienté. Selon nos informateurs, il n'y avait point, la présentation au souverain mise à part, de déplacement des effigies en rapport avec les points du compas.

⁵⁰ Sous le rituel lao apparaît le schéma des danses chinoises dégagé par Granet. C'est à l'aide de danses que l'on dompte les bêtes féroces et le monde est « aménagé dès que les bêtes sont domptées et qu'elles dansent », cf. op. cit., p. 269. Sur le lion protecteur des villes. cf. Notton, *Annales du Siam*, I, pp. 41, 46.

⁵¹ Cf. *Un complexe rituel: la course de pirogues au Laos*, in Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, september 1-9, 1956, p. 384 sq. Nous examinerons prochainement, en détail, les courses de pirogues de Luong P'rābang, Wieng Cān, Basāk et Khong dans un article rédigé originellement pour ce volume, mais qui n'a pu être inséré, par suite de son nombre de pages.

⁵² Ou plus exactement étaient censées réaliser, car les ophidiens, ou du moins une partie d'entre eux, passent dans le fleuve dès la fin de la saison des pluies marquée officiellement par la sortie du carême bouddhique (11^e mois), d'où cette cérémonie du T'at Cōm Si qui réunissait, autrefois, tous les *nāga* à l'intérieur des terres, avant leur départ, et ce flottage des luminaires qui attestait, si nous en croyons du moins le texte des *Quatorze traditions*, leur passage dans le fleuve, passage qu'une course de pirogues aurait dû normalement réaliser si les facteurs géographiques ne s'y étaient point opposés. La course de pirogues confirmait donc plus officiellement une évacuation déjà effectuée ou en partie effectuée qu'elle ne la réalisait. On peut faire à cette hypothèse sur la migration des *nāga* deux objections:

1) l'existence de courses de pirogues, jusqu'en 1939 environ, lors du nouvel An du millésime. Or selon S'ieng Ung K'ām, il s'agissait de simples régates sans aucune valeur rituelle. Le fait que le texte des *Quatorze traditions* ne mentionne que deux courses en l'honneur des quinze *nāga* du royaume, celles du 9^e mois et du 12^e mois, semble confirmer cette allégation de l'ex-chef des rameurs royaux.

2) lors de la fête du Nouvel An, le 1^{er} jour de la nouvelle année, à 20h, en présence de personnalités étrangères invitées au palais pour assister aux danses classiques, un grand *nāga* en papier qu'éclairaient intérieurement des ampoules électriques est porté en procession, du sommet de la colline sacrée jusqu'à un bassin creusé dans la cour royale. Selon les membres du palais, il s'agirait du *nāga* Sisātanāga qui rendrait visite à une *nāgi* demeurant dans le bassin royal. Admettons — contrairement à ce qu'affirment Ung K'ām et nos informateurs du commun — que cette procession ne soit pas un simple ajout esthétique récent mais un rite ancien, organique, notre hypothèse s'en trouverait-elle infirmée? Nullement, car comparable en quelque sorte au lancement des fusées, le dépôt, dans le bassin, du *nāga* illuminé n'est qu'un *incitamentum*. Schème idéal — en tant que préfiguration de la migration à réaliser — et dynamique, il déclenche seulement le mécanisme. Il ne reste plus aux courses de pirogues qu'à réitérer l'appel à la date limite. Reprenant le circuit *ab origine*, elles drainent alors, au 9^e mois, les ophidiens jusqu'au dernier.

Les lecteurs pourront s'étonner que lors de la fête du T'at, l'assèchement du territoire précédait la phase du déluge que retraçait le 15^e jour le défilé des piroguiers. Rappelons ici ce que nous écrivions en 1956 à ce sujet: « Les cérémonies qui actualisent un mythe n'observent jamais fidèlement l'ordre chronologique du récit. A supposer même qu'à l'origine elles l'aient observé, au cours des siècles tous les tableaux ont été interchangés... La chronologie développée par le rite est donc indépendante de l'ordre chronologique du rite dans la cérémonie. Il ne peut d'ailleurs en être autrement, vu que les rites étant pluri-fonctionnels évoquent des temps

différents et précipitent le déroulement du scénario en télescopant les périodes » (*Contribution à l'étude du jeu du Ti K'i*, BEFEO, vol. XLVIII, fasc. I, p. 230.)

- ⁸⁵ En Isan, lors de la fête des fusées qui a lieu à partir du 7^e jour de la lune décroissante du 6^e mois, figurent également des *yakṣa* (cf. *Prāmuen prāp'eni mongk'on t'āi isan*, par Somṣak Čan P'ot'ičri, Bangkok, 1957, p. 165).

Dans son ouvrage sur le Laos, de Reinach, citant Gosselin, prétend que c'est au 12^e mois qu'a lieu dans tous les centres ou milieux agricoles du Laos, la fête des fusées, *op. cit.*, p. 154. Cette généralisation est évidemment erronée.

- ⁸⁶ Selon une légende de Basāk rapportée par Čan Kun Non, le prince K'att'ānam, après avoir mis à mort le *yakṣa* qui menaçait la fille du roi de Čāmpasāk, épousa cette dernière. A l'occasion de ce mariage, tous les *yakṣa* du royaume firent leur soumission et célébrèrent, en l'honneur des époux, la fête des fusées. Notons que Nang Sita, l'épouse de K'att'ānam, avait pour mère la fille du roi de Wieng Čān; cette dernière, on ne sait pour quelle faute, fut jetée par son père au fleuve sur un radeau. Le roi de Čāmpasāk, P'āña Kāmmāt'a, le fondateur légendaire de Wāt P'u, la repêcha et l'épousa. Nang Sita, fruit de cette union, est devenue à Tomo, site d'un ancien sanctuaire khmer, une *yakṣiṇī* à laquelle on offre, au 6^e mois, en guise de mets, une venimeuse mygale. Selon une légende rapportée par Plunian, la fille du roi de Mu'ang S'ua qui avait épousé un sauvage fut expulsée avec son époux à bord d'un radeau. Nous avons montré dans un article consacré au cycle de Nang Ua que l'exposition sur un radeau ou sur une pirogue était un châtiment réservé aux princesses qui avaient fauté en particulier avec des aborigènes représentants de la sexualité à l'état pur assimilés à des *yakṣa*. Il est donc possible que la princesse de Wieng Čān ait commis une telle faute. Cette contamination expliquerait l'inquiétante personnalité de Nang Sita.

Le roman *T'au K'att'ānam* explique de la façon suivante l'origine des fusées: un ermite pria K'att'ānam, considéré comme un Bodhisattva, de monter sur le trône. Puis faisant appel par la pensée à une pierre magique, il chargea cette gemme de convoquer les *garuḍa*, les *nāga*, les *gandharva*, le roi des *yakṣa*, Čiva et tous les génies pour qu'ils rendent hommage à K'att'ānam et célèbrent une fête en son honneur. Toutes ces divinités accoururent immédiatement avec leurs innombrables sujets et, pendant sept jours et sept nuits, danses et concerts se succédèrent dans la forêt de l'Himalaya. Les génies se réunirent ensuite pour fabriquer les fusées. Ils remplirent des bambous de poudre bien tassée et firent des fusées de différentes tailles et de différents poids. Puis ils bouchèrent les *bāng f'āi* avec un mélange de riz cuit, de riz cru et de feuilles parfumées. Ensuite les divinités fabriquèrent les mèches, les tubes que l'on fixe autour du corps central des fusées, les queues des *bāng f'āi*. Ils ornèrent les fusées de pierres de sept couleurs, de feuilles d'or et d'argent, de papier doré et argenté. Les *garuḍa*, les *nāga*, les *gandharva*, le roi des *yakṣa* et tous les *phī* offrirent ces fusées à K'att'ānam et les allumèrent sur le mont K'its'akut. Toutes ces fusées, au nombre de un million, s'élancèrent vers le ciel sans retomber. Elles montèrent pendant deux ou trois jours jusqu'à l'étage des *thén*. En voyant ces fusées, les habitants de cet étage céleste crurent à une attaque des hommes. Ils allèrent aussitôt avertir le roi des *thén* qui déclenchait contre les *bāng f'āi* la pluie et un « vent coupant comme un rasoir ». Le vent brisa les fusées dont il disloqua les queues, les pierres et les ornements. En retombant, les pierres, les papiers dorés et argentés s'accrochèrent aux branchages ou se répandirent sur le sol et se transformèrent en feuillage, en fleurs, en fruits... D'autres pierres ainsi que les feuilles d'or et d'argent s'éparpillèrent dans les rivières, les torrents, les ruisseaux, les étangs, les marais et donnèrent naissance à des mines de gemme, d'or et d'argent. Quant aux fusées, en retombant dans les forêts, les plaines, les montagnes, elles se métamorphosèrent en arbres fruitiers de toutes sortes; d'autres changèrent l'eau des puits en délicieux breuvage... d'autres enfin creusèrent des puits, forèrent des sources... Depuis cette époque, les hommes imitant les *phī* fabriquèrent toutes sortes de fusées; les fusées qui tournent, les fusées-fleurs, les fusées qui éclatent en gerbes multicolores (manuscrit n° 473 du Wāt P'rākēu, *phuk* 6, feuillets 15-18. Nous insérons ici la traduction qu'a bien voulu nous faire parvenir M. H. Joubert, magistrat à Vientiane).

- ⁸⁷ A Basāk, la fête des fusées n'est célébrée que tous les trois ans, généralement lors de la lune décroissante du 7^e mois. Les *bāng f'āi* sont fabriqués dans la localité même par des religieux appartenant à l'un des villages de la circonscription. Un roulement est opéré tous les trois ans. Les fusées au nombre de quatorze sont déposées sur deux supports à Wāt T'ong, pagode princière, dans le pavillon réservé aux sermons. Le jour fixé par le centre administratif, les villageois transportent les fusées sur leurs supports et les déposent devant le bureau du *mu'ang*. Le chef du *mu'ang* recouvre les fusées du premier support réservé aux *thén* d'une étoffe écarlate — couleur des grands génies — offerte par la famille princière. Puis précédé des porteurs de fusées, il se rend en cortège aux autels de la principauté pour présenter les *bāng f'āi* aux génies. Les deux supports sont placés face à « l'autel d'or », résidence des divinités. Les jeunes gens de différents quartiers dansent devant les fusées, tout en frappant sur des boîtes en fer blanc. Les uns portent des parapluies hors d'usage pour indiquer que la cérémonie a pour but de provoquer la pluie, d'autres des paniers percés bourrés de verts rameaux symbolisant le réveil de la nature. Vêtus de haillons, le visage enduit de noir de fumée, ils portent aux doigts de volumineuses bagues de forme phallique et, en sautoir, des phallus en bois enfilés sur une cordelette qu'ornent aux extrémités, en guise de médaillons, des vulves sur lesquelles des crins ont été collés. Certains même portent, à la braguette, de grands phallus colorés qu'ils manœuvrent à l'aide d'une ficelle fixée au mollet ou à l'un

des orteils. Le maître du rituel monte dans l'autel dit des « préparatifs » qui contient les reposoirs des génies — c'est dans cet autel ouvert au public qu'ont lieu les cérémonies — et il avertit les *thên*. Il redescend, verse de l'alcool sur le support des fusées des *thên* et invite les grands génies à accompagner jusqu'à Wăt T'ong la procession des *băng f'ái*. Le médium qui n'incarne aucun génie s'assied en tailleur sur la claie fixée à l'avant du support. En main, il tient la coupe d'offrandes qui a servi à avertir les *thên*. Précédé de deux porteurs d'étendards ou « cerfs-volants » fait d'une peau d'écureuil volant (animal de la sécheresse) tendue sur un cadre et de quatre tambourinaires qui ploient sous le poids de deux volumineux tambours de concours (*kong sêng*) ficelés sur des perches, le médium porté par six hommes accomplit la *pradakṣiṇā* autour des deux autels. Derrière, suivent le maître du rituel, ses adjoints, le chef du *mu'ang*, les porteurs du deuxième support — dont les fusées payées par les fonctionnaires et les riches commerçants représentent le *mu'ang stricto sensu* — et les représentants des villages voisins portant sur l'épaule fusées et tambours. La procession gagne la pagode. Des autels à Wăt T'ong, sur 4 km, les villageois, sur le pas de leur demeure, offrent au médium par l'entremise du maître du rituel, cierges, fleurs et alcool. Le *tâm* verse un peu de cet alcool à terre en invitant les génies à se désaltérer, puis il offre le reste au médium et à ses assistants. La *pradakṣiṇā* autour de la pagode une fois effectuée, les supports sont placés en face du t'at du grand-père du prince de Cāmpasāk. La coupe d'offrandes est déposée dans un pavillon temporaire dit de « réception » élevé par la famille princière dans la rizière seigneuriale. Le *tâm* invite les génies à reposer dans ce pavillon. Dans la cour de la pagode, il fait délier ensuite les tambours de concours de Basāk. Sur la peau de l'un d'eux, il place un plateau offert par la famille princière contenant une jupe, une écharpe, une tresse de cheveux, un miroir, un peigne, un bracelet, des boucles d'oreilles. Ce plateau est dédié aux *phi* des tambours, génies féminins qui perturberaient, pense-t-on, la cérémonie s'ils n'étaient point propitiés au préalable. Il verse un peu d'alcool sur les tambours, puis oint la peau avec des œufs frais. Pendant ce temps, les maîtres du rituel des villages environnants exécutent les mêmes rites sur leurs *kong sêng*. Si ces rites étaient omis, si la peau des tambours demeurerait dure et craquelée, non seulement la fête dégènerait en bataille, mais fait plus grave, la sécheresse torréfierait les jeunes plants de riz. Les « jeunes filles-tambours » rassasiées, les jeunes gens se groupent autour des *kong sêng* qu'ils martèlent de baguettes à extrémité de plomb de façon à faire frémir le feuillage tel dit-on « le souffle du vent précurseur de l'orage » et à attirer dans les rizières les pluies bénéfiques. Après ce concert, fusées et tambours sont déposés dans l'ubosot. Le soir de ce jour, le personnel sacré est invité à dîner chez le prince. Cette consommation de biens doit assurer la multiplication des semences dans la rizière seigneuriale, rizière primordiale, source de fécondité pour le reste du *mu'ang*. Sous le père du prince, le personnel sacré devait même passer la nuit dans le pavillon de réception.

Le lendemain matin, à sept ou huit heures, le maître du rituel et ses adjoints sortent, dans la cour de la pagode, les supports de fusées, puis déposent, dans le pavillon de réception, une théière, un crachoir en argent, un nécessaire à chiquer, un petit oreiller — couche des génies — et une coupe de « demande de pardon » contenant écheveau de coton, cierges, cire, barres d'argent; toutes ces offrandes qui ont été remises par la famille princière, soulignent les liens qui unissent la chefferie aux *thên*. Le maître du rituel retire la coupe d'offrandes déposée la veille dans le pavillon, fixe deux cierges allumés sur cette coupe qu'il place sur le support des fusées des *thên* et verse de l'alcool le long d'un des montants en invitant les génies à accompagner la procession. Le médium qui n'incarne aucun génie s'assied, comme la veille, sur le support puis le cortège s'ébranle. En tête marchent deux jeunes gens dont le chef est orné d'un curieux chapeau tressé que surmonte une plume de paon destinée, dit-on, à attirer les maléfices. Le premier porte le nom de « protecteur », le second celui de « docteur en balayage ». Ils sont chargés d'expulser les influences malignes. A côté d'eux cheminent des *presa* masqués et un vieillard portant en bandoulière des lamelles de bambou sur lesquelles est gravée la parodie pornographique d'un sermon qui sera lu à la fin de la cérémonie. Derrière, viennent les porteurs de tambours, le personnel sacré qui encadre le médium assis sur le support, le chef du *mu'ang*, le second groupe de fusées et tous les villageois. Le cortège exécute la *pradakṣiṇā* autour de Wăt T'ong puis coupant à travers les rizières inondées — il est formellement interdit de suivre le sentier sous peine de provoquer la sécheresse — gagne l'autel de réception. Le médium descend du support, et tenant la coupe s'assied dans le pavillon. Les tambours sont détachés et martelés violemment. Après ce concours, deux jeunes gens dont la braguette s'orne d'un volumineux phallus grimpent sur la rampe de lancement érigée au nord-ouest de l'autel de réception. Les fusées — celles des *thên* en premier — sont retirées de leurs supports et liées au montant de la rampe au moyen d'un anneau de bambou qui enserme la fusée et l'extrémité du montant. Une mèche est fixée à l'extrémité inférieure de chaque fusée. Dès qu'une fusée est lancée, une autre est immédiatement fixée à la rampe. Au cas où une fusée consacrée aux *thên* ferait long feu, il faudrait asperger, selon Cān Kua Non, les bonzes artificiers pour éviter la sécheresse. Quant aux fusées du second groupe, si l'une d'entre elles ne part pas, son « propriétaire » doit offrir à boire à la ronde ou se laisser asperger. Quand toutes les fusées de Basāk ont été tirées, les paysans des environs posent leurs fusées dans les buissons et mettent le feu aux mèches. Après le lancement des fusées, le « protecteur » recueille parmi les *băng f'ái* des *thên* celui qui a atteint la plus haute altitude et suivi de son acolyte et du porteur de manuscrit, il se dirige vers la demeure princière. Là, la fusée sur l'épaule droite, il danse au pied de l'escalier, puis saisissant le *băng f'ái* par la hampe, il en pose l'extrémité sur la marche supé-

rieure en criant : « Baisez ! ». Les jeunes gens du cortège qui sont munis de phallus se pressent autour du protecteur et répondent : « Non, ça ne va pas ! » Le protecteur introduit alors la tête de la fusée entre les deux premières marches, cet interstice symbolisant une vulve et répète à nouveau : « Baisez ! » Les suivants répondent alors : « Ça va ». Une plume de paon à la main, le « docteur » fait alors le simulacre de balayer de l'intérieur de la demeure vers la tête de la fusée, tout en psalmodiant le *pât bāng f'āi* ou « balayage de la fusée » : « *Ôm p'ik p'ik p'ai p'ai* (parodie d'un début d'une *gātā*) eh, roi des esprits aux neuf reposoirs, moi je suis le fils du chef de village, du *mu'n det* (titre de dignité) chargé du trésor. Les jeunes filles me détestent à tel point qu'elles ne peuvent me regarder. Je suis de la lignée du *mu'n han* (titre de dignité), le neveu du *mu'n det*. Je suis fils d'un royaume dont le souverain a la verge effilée. Si ton époux est parti, laisse-moi donc faire l'amour avec toi. Quand j'aurai fait l'amour, qu'il ne surgisse aucun événement néfaste. Le vieux sortier royal d'antan, c'est moi, le grand chasseur et le grand cornac, c'est moi. Celui qui peut soulever (comme un levier) et faire pression sur le cou des *phi*, c'est moi. Celui qui baise les *Phi P'ong* en leur exposant la vulve au soleil, c'est moi. Celui qui baise les dangereuses *Phi Pop* en leur mettant le clitoris sur les souches, c'est moi. Si leur clitoris dresse le cou, ma verge l'oblige à rentrer. Cette fusée, O jeunes filles, apporte du ciel des « paniers de divorces et de veuvages ». Les savants me disent d'expulser les mauvaises influences. Si je ne les expulse point, elles seront dangereuses pour la parenté. Si je ne les expulse pas, elles seront dangereuses pour les bœufs et buffles qui demeurent sous les pilotis des maisons. Si je ne les expulse pas, elles infesteront le creux où l'on flanque la hampe de la lance (c'est-à-dire la vulve), le trou de chair où l'on introduit la verge. Les jeunes filles me détestent à cause de ma peau repliée. Les verges qui s'ouvrent et se ferment telles des boutons de lotus naissent dans l'année où la peau des phallus coûte cher. Cette jeune fille qui porte des marques noires et rouges aux fesses est plus chaude que les autres. Le roi des esprits m'a dit de venir naître en ce monde. Une fois né, je vais surprendre les jeunes filles endormies ; une fois né, je surprends la femme d'autrui. Il y a plus de trois ans et sept mois que le phallus s'est éloigné des lieux fréquentés. Il fait l'amour avec la maîtresse de maison. La maîtresse de maison louche du côté des invités. Ne clignez donc pas des yeux. *Ôm sāba*, enfilez ! »

Cette formule récitée, le protecteur retire la fusée, la pose sur la seconde marche et s'écrit à nouveau : « Baisez ! » Mais les participants vocifèrent : « Non, ça ne va pas ! » Le protecteur retire alors le *bāng f'āi* et le place dans l'interstice de la deuxième et troisième marches. Dès que la réponse : « Ça va » s'est fait entendre, le « docteur en balayage » récite à nouveau le *pāt*, tout en faisant le simulacre de balayer. Rites et formules sont ainsi répétés de marche en marche. Le *pāt* accompli, le protecteur et ses acolytes montent dans la demeure et s'assoient sur la véranda. La maîtresse de maison est tenue de leur offrir à boire. Tous les assistants se groupent en cercle autour d'eux. Encadré par les deux protecteurs, le vieux au manuscrit, tel un bonze en chaire lit le sermon gravé sur lamelles de bambou :

« Voici le passage où le père de P'avet montre sa sollicitude envers sa fille unique. Quand elle était petite, il l'aimait comme la prune de ses yeux. Il lui donnait des grains de riz, des gros poissons, des poulets bien gavés, des mets succulents, car il espérait qu'elle serait sa joie et son bâton de vieillesse. Il ne la laissait pas piquer par les fourmis noires ; il ne laissait pas les fourmis rouges grimper sur elle ; il ne la laissait pas piquer par les petites fourmis venimeuses. Il la prenait dans ses bras, l'embrassait, la contemplait, flairait sa vulve, baisait ses joues. Sa bouche alors se plissait ; il souriait.

« Ses deux mains cherchaient la tête de l'enfant qu'elles faisaient dodeliner à droite, à gauche. Plaçant l'enfant entre ses jambes, il la pétrissait en disant : « O toi au visage éveillé, toi ma petite maigre, seulette, à la vulve poilue comme ta mère, à la vulve noire comme ta tante maternelle, à la vulve charnue comme ta tante paternelle, toi mon enfant unique, tu seras l'héritière de mes biens. Si tu acquiers des mérites, près de toi, nous chercherons secours ta mère et moi. Ton clitoris se dresse sans cesse comme le manche de l'écuelle. Les deux lèvres de ta vulve s'ouvrent largement. L'orifice ouvert largement laisse passer le pilon. Les garçons du sud viennent s'appuyer sur toi, les garçons du nord accourent vers toi. Que tous les garçons se réunissent ! Tu parais déjà quinze ans, tu es pubère, ton visage est blanc, tes cils sont longs, tes sourcils sont recourbés, ta beauté délicate peut déjà être introduite, percée ! Les verges au cou rouge, à la face inclinée et lisse, les verges glissantes font la roue, se dilatent aussi grosses que le manche du long couteau et cherchent à faire l'amour. Tantôt les jeunes gens parlent bruyamment, tantôt ils chuchotent doucement, en se rapprochant ; ils caressent les mollets, les jambes, puis apercevant le « corbeau caché » (la vulve), ils font immédiatement l'amour, plongeant la verge jusqu'à la gaine avec un air hagard et une grande volupté. L'anus est humide et comme enduit de boue, les deux jambes sont soulevées, l'anus s'ouvre largement. La jeune fille étourdie délire : « Que c'est délicieux ! Si je patronne une prise de froc, je demande en récompense de mes mérites à jouir de ce plaisir-là durant la nuit, à jouir de ce plaisir-là le soir. Cette jeune fille-là est si ardente en amour qu'elle en perd toute pudeur. Elle fait trop l'amour, elle en oublie de dormir. N'éprouvant aucune crainte, elle ne réfléchit pas, elle ne pense pas (aux conséquences). Faisant trop l'amour, elle ne sait pas que la verge cause du mal. Cela te rendra honteuse, O jeune fille ! Trois mois se sont écoulés. Le teint de la jeune fille s'est terni, son visage est fané et pâle ; ses seins sont pendants. Elle n'a plus de forme, elle est affaissée comme un *phi p'ai* ; elle est négligée comme un tigre qui sort du vieux *raï*, elle est blanche et ronde comme un *phi p'et* ; elle excite la pitié, elle est pâle comme le fruit du carambole, jaune comme la banane mûre. Son ventre est enflé comme par la

crue. Son père pense qu'elle est malade. Il croit à tort qu'elle a une tumeur. Il prend des racines de *k'an t'ong* et lui oint le ventre pour qu'il désenfle, mais il ne diminue pas de volume. Alors il lui oint le ventre avec des racines de *mak p'et*, puis il lui donne à boire une décoction de *p'ang k'i* mais le ventre ne désenfle point. Entre le 8^e et le 9^e mois, elle s'écrie qu'elle souffre un peu des yeux puis que le mal s'aggrave. Même si elle est assise à ne rien faire, elle se plaint d'être courbaturée, qu'elle ne peut remuer ni à droite ni à gauche. Son ventre est si enflé qu'il touche le cou. Avec douleur, le père enfin a compris : « Il semble que ce soit le phallus qui ait mis à mal ma fille, le phallus au cou rouge l'aura percée. Que les chiens baisent ma mère! Cela me cause bien des tourments. Le ventre de ma fille va éclater dans quelques jours!

« Il y a quelques instants, couchée à plat ventre, elle se plaignait de démangeaisons, elle se coucha sur le dos et se plaignit de douleurs abdominales. Quand elle est accroupie, elle a mal à la tête, aux yeux, aux sourcils. Elle a l'air égaré; sa vulve est contractée, c'est lamentable de la voir ainsi affaissée ». Il invite alors ses parents à venir masser les jambes, les mollets de la parturiente. Il les invite à venir l'ausculter. Les parents du nord et du sud accourent pour la soigner. Tous sont présents, la jeune fille ne peut demeurer en place; son ventre est sur le point d'éclater. Elle ne peut pas s'asseoir; ses mains essaient de s'accrocher aux cloisons, à la corde (à la laquelle se suspendent les parturientes au Laos). Ses mains errent et s'accrochent à la perche qui soutient les habits. De sa main gauche, elle essuie ses larmes, de sa main droite, elle caresse son ventre. Parfois elle pousse des cris de douleur : « *Oï! Oï!* Autrefois j'étais bien portante, aujourd'hui par contre je crains de mourir. Mon ventre va éclater, peut-être à cause de ce malheureux « gibier des esprits » (la verge) qui m'a percée, à cause de ce malheureux au cou rouge qui m'a trouée. Jadis quand je faisais l'amour, j'étais très heureuse; peut-être me suis-je trop réjouie, c'est pour cette raison que j'ai mal ». Pendant ce temps, ses parents la consolent en lui citant l'exemple des autres : « Vous êtes comme une telle, une telle est comme vous! »

Elle ne peut s'adosser aux oreillers, ni s'asseoir complètement, car elle a mal aux fesses. Peu de temps après, les eaux surgissent, la vessie éclate avec bruit : *lak, lok, tek! pu!* ses intestins sortent, longs, longs; l'eau bleue suinte mêlée aux sécrétions qui excitent à l'amour, épaisse comme l'eau des vermicelles frais. Elle pète, défaque, urine. Propre comme je suis, je ne peux m'approcher, car elle empest et cette puanteur se répand jusqu'au ciel des *thên*. Auditeurs! »

Le sermon récité, la maîtresse de maison tend une coupe d'eau au récitant qui en verse quelques gouttes à terre, parodiant ainsi le geste du bonze qui accomplit la transmission des mérites. Les protecteurs et leur acolyte reçoivent ensuite de l'alcool, une certaine somme d'argent et, accompagnés de tout un cortège vont exécuter le même rite chez tous les notables, ainsi que chez les veuves et les divorcées du quartier nord jusqu'à P'äpin. L'après-midi, les protecteurs et le récitant précédés du prince et de ses frères se rendent à Wät T'at au sud. Tout le long du chemin, tandis que les exorcistes exécutent chez les notables, veuves, etc... le *pât b'ang f'äi*, les jeunes gens du cortège pénétrant à l'intérieur des demeures recueillent, sur les marmites, de la suie dont ils enduisent le visage des jeunes filles, pour chasser les mauvaises influences. Au retour, en passant le profond arroyo qui sépare le quartier de Basäk de Wät T'at, les protecteurs font chavirer la barque dans laquelle le prince a pris place, de façon à provoquer la pluie.

⁵⁶ La fête des fusées commande un même cycle triennal à Wät P'u — lieu saint par excellence de l'ex-royaume de Čämpasäk — que protège Čäu N'oi, le beau-père du chef des *thên* de Basäk et à Dôn Talat, village de la famille maternelle du prince de Čämpasäk que surveille Čäu Fä Sadu'ang, délégué par les *thên* de Basäk pour assurer la protection de la parenté princière. Comme ces localités, vu le lien qui unit leurs génies à ceux de Basäk, ont pour médium celui des autels de Čämpasäk, le personnel sacré de Basäk préside à la fête des fusées dont le rituel est dans ses grandes lignes identique à celui de Čämpasäk. A Wät P'u, le *bun b'ang f'äi* a lieu le 10^e jour de la lune croissante du 6^e mois, immédiatement après l'offrande de poulets bouillis aux génies de la localité. A Dôn Talat, à l'occasion de cette cérémonie, Čäu Fä Sadu'ang s'incarne dans le médium qui prend place sur le support des fusées consacrées aux *thên*. A Wät P'u, Čäu N'oi s'étant déjà incarné dans le médium, au 6^e mois, lors du sacrifice du buffle (offert par les filles-mères de la marche aborigène de Sukhuma, et faisant pendant au sacrifice du buffle du 12^e mois offert par les filles-mères du *mu'ang* lao de Basäk) point n'est besoin de l'inviter à nouveau « à chevaucher sa terrestre monture ».

Si la fête des fusées règle le changement saisonnier, comment expliquer qu'elle n'ait lieu que tous les trois ans et non point tous les ans comme dans le moyen Laos? Selon nos informateurs, la raison en serait que l'entrée dans la saison pluvieuse est assurée annuellement au 6^e mois par le sacrifice du buffle à Wät P'u où se réunissent alors tous les génies de l'ex-royaume de Čämpasäk. Mais ce cycle annuel doit être lui-même réglé par le cycle triennal du *bun b'ang f'äi* qui le subsume, tel un rouage d'horlogerie qui commanderait un second engrenage. Omettrait-on de célébrer le *bun b'ang f'äi*, le cycle annuel serait dérégulé et cela pendant trois ans.

⁵⁷ A Bàn Soi, près de Lat Bua, l'avant-veille de la cérémonie d'ordination et d'élévation au grade supérieur (*bun kong h'ot*) qui a lieu entre le 4^e et le 6^e mois, les habitants construisent, au centre d'une rizière jouxtant la pagode, un vaste hangar où *bô n'ok* au milieu duquel se dresse une chaire. Autour du hangar sont érigés de petits abris destinés aux jeunes filles de la contrée qui participeront aux cours d'amour. Des emblèmes d'interdits délimitent l'enceinte sacrée aux quatre orientes de la rizière. La veille, on élève, à la lisière nord-est,

des reposoirs consacrés aux génies protecteurs des *mu'ang* de la province et aux monarques *thén* de S'ien Khwang, *mu'ang* fondamental. L'organisation rituelle au Trầnninh ayant été calquée sur celle de Luong P'ràbang, ces reposoirs sont au nombre de douze et représentent les autels — tombés pour la plupart aujourd'hui en ruine — des centres des principaux *mu'ang*. Pendant ce temps, les bonzes confectionnent, dans la pagode, la fusée du village. Ce *băng f'ái* qui atteint de 8 à 10 m de long est bouché, à l'extrémité supérieure, par un couvercle en bois au centre duquel est incrusté un petit miroir. Sous ce couvercle ou *vo* (littéralement: s'ouvrir en s'épanouissant) sont fixées des fibres ou « barbe de la fusée ». Une bande d'étoffe rouge à rayures noires garnie de franges de papier et portant le nom de « filet à oiseaux » (*khai*) flotte sous le ventre de la fusée. De petits drapeaux de papier constituent la crête du *băng f'ái*. Une tête de *nāga* en bois assimile définitivement la fusée à un ophidien. Près de la tête de la fusée, à 1 m. environ, sur une hampe, est fixée une queue de paon ornée, à la base, d'un miroir chargé selon certains de projeter les rayons du soleil dans l'oeil des filles ou selon d'autres de capter les mauvaises influences que la fusée expulsera. À la base de la hampe flotte un drapeau blanc. En arrière, s'ouvre une ombrelle blanche, marque de dignité. La fusée est liée à un gigantesque support (*kha kbia*) garni de sonnailles et disposé en face des autels temporaires. Dans le hangar, les fidèles construisent, devant la chaire, un reposoir pour les génies dont l'habitat est situé dans les limites mêmes du village. À l'intérieur de la chaire, ils disposent un paquet de sel, des ligatures de noix d'arc, des pousses de canne à sucre. Des lits garnis de moustiquaire destinés aux religieux qui vont accéder aux grades supérieurs sont placés autour de la chaire, en croix. La cérémonie commence par un avertissement aux génies. À 17h, Càn Ton, un des maîtres du rituel, accompagné des enfants du village qui portent la fusée, des gongs, des parasols à sept étages, se dirige vers un bosquet qui couronne une colline, au nord du hangar. Il se prosterne en direction d'un grand arbre qui sert de demeure à deux génies gardiens, depuis la destruction de l'autel. Il lève, à hauteur des yeux, un plateau contenant des offrandes présentées par les bonzes soit: un oreiller, deux *s'wei*, un morceau de cire, une barre d'argent, et il invite les *devatā* à venir assurer la protection des fidèles durant la cérémonie. Après avoir demandé: « Que la pureté règne, qu'il ne se produise aucun accident, qu'aucun orage n'éclate », il gagne le hangar et dépose le plateau sur le reposoir devant la chaire. Un second maître du rituel porteur d'un plateau identique et suivi du même cortège se dirige vers une source, demeure de génies ophidiens. Il convie ces génies à la cérémonie, puis dépose le plateau, sur le reposoir, à l'intérieur du hangar. Pendant ce temps, S'ien Son, maître du rituel des *devatā luong* — ces divinités n'ont aucun rapport avec les Pu Nô' Nā Nô' — dont les ruines de l'autel se dressent à deux kilomètres au nord, en dehors des limites du village, gravit la colline et se prosterne en direction de l'autel. Point n'est besoin en effet d'adresser l'avertissement à l'autel même. Il suffit que le rite soit accompli juste en dehors de l'orée du village. Il lève un plateau de composition identique à celle des plateaux présentés précédemment aux génies de l'agglomération, mais qui a été offert par les habitants du village et non point par les bonzes. Il convie les génies à la cérémonie puis dépose, au retour, le plateau dans un des autels temporaires, à l'extérieur du hangar, en invitant les *devatā luong* à demeurer dans ce pavillon. L'un après l'autre les maîtres du rituel des différents centres, invités à la cérémonie arrivent à Bàn Soi. Autrefois, dit-on, chaque centre devait fournir une fusée, mais en 1954, seules les délégations de Bàn Bàn et de P'ong Sawan — dont le génie « *devatā* de la race yuen » avait été adopté comme génie protecteur personnel par le prince de S'ien Khwang, Cẩu K'ăm Ngom — avaient apporté leurs fusées. Les habitants du village remettent à chacun des maîtres du rituel, un plateau vide sur lequel les *lăm* ou « *mô* » (docteurs) déposent les offrandes: cire, monnaie ancienne contenues dans leur besace. Ils se prosternent face au reposoir affecté à leurs génies, lèvent les plateaux en direction de leur village, puis prononcent une courte formule d'invitation avant de placer les offrandes à l'intérieur des reposoirs sur lesquels les fusées, du haut des supports, semblent veiller. Le soir tombe, les habitants de Bàn Soi, en cortège, vont accueillir les bonzes des villages voisins qui attendent patiemment sur la colline. Les dignitaires sont hissés sur des chaises à porteurs, les bonzes non gradés portés à dos d'homme par les jeunes gens, jusqu'à la pagode. De-ci de-là, on remarque des adolescents qui portent un sampot, un chapeau européen voilé d'une écharpe rose et des lunettes de soleil. Ils courent après les jeunes filles qu'ils essaient d'embrasser ou s'arrêtent aux éventaires des marchands pour boire l'alcool qu'on leur offre. Ce sont les postulants à l'ordination. Ils enterrent leur vie de laïque avant la prise de froc qui fera d'eux des novices.

Les jeunes filles les plus hardies s'accouplissent dans les abris érigés autour du Hô Nôk; les jeunes gens debout, bouchant l'entrée de l'abri, les avant-bras appuyés sur le toit de la hutte, entament une cour d'amour fort étrange puisqu'ils ne peuvent en aucun cas se baisser pour jeter le moindre regard sur l'objet de leur flamme. Vers 22h, les villageois vont chercher les religieux à la bonzerie. En tête du cortège marchent les porteurs de fusées. Ils secouent les supports, agitant les sonnailles, faisant trembloter la flamme des cierges qui luisent là-haut sur le manche des ombrelles fixées aux supports. Cette « danse des fusées » a pour but, pense-t-on, d'écarter les mauvais génies qui menacent, en cette période de transition, les postulants à l'ordination. Tremblants de peur ou simulant l'effroi, ceux-ci sont portés à dos d'homme. Précédés des porteurs de fusées, du chef des bonzes — assis dans une chaise à porteurs couverte d'étoffe jaune — et des bonzes postulants à un grade supérieur — assis dans des chaises à porteurs couvertes d'étoffe rouge — le cortège effectue la *pradakṣiṇā* autour du hangar où les religieux, à tour de rôle, vont lire, en chaire, le *Rapsai*, le *Maṅgala*

sutra, le *Sut bu'k* avant de regagner la bonzerie, abandonnant à la garde des fusées le Hô Ñok converti rapidement en dortoir et en fumerie d'opium. Le lendemain matin, à l'aurore, les bonzes, le bol à aumônes en mains, défilent autour du Hô Ñok et recueillent les offrandes des fidèles. Dans la matinée, vers 10h, les maîtres du rituel des différents villages invités déposent, dans les autels temporaires, des plateaux de riz sucré en invitant les *devatā* à se restaurer. Pendant ce temps, dans la pagode, se déroule la cérémonie d'ordination des novices. À 11h, les fidèles, un cierge allumé à la main, se groupent en cortège pour inviter les religieux à conférer les grades supérieurs aux postulants. Le chef des bonzes s'installe sur une chaise à porteurs couverte d'étoffe jaune, les postulants sur des *salieng* couverts d'étoffe rouge; quant aux novices ils sont portés à dos d'homme. Le cortège, précédé des porteurs de fusées, effectue la *pradakṣiṇā* autour du Hô Ñok, puis s'arrête en face de deux « gouttières » ou *lin song* (*l'ang lin* dans le nord et moyen Laos). Le chef des bonzes et un ordinateur remettent, à chacun des assistants, un verre d'eau parfumée, puis se plaçant chacun près d'un *lin song*, ils récitent, les lèvres contre le bord d'une coupe d'eau parfumée sur laquelle sont fixés deux cierges torsadés, la *gāthā* « *sop nām* » (souffler sur l'eau). Les postulants prennent alors les coupes et récitent, lèvres au-dessus de l'eau, la *gāthā* « *lot yam* » (échapper au moment), puis ils boivent une gorgée d'eau parfumée. Le chef des bonzes et l'ordinateur, coiffés d'une mitre (*s'o't*) prennent les deux coupes et les versent dans le *lin song*, tandis que les postulants, à tour de rôle, se placent à l'autre extrémité des gouttières, dans une cabine tendue de toile qui les abrite des regards indiscrets. Chacun des fidèles verse alors le contenu de son verre dans les *lin song*. Les postulants revêtent de nouvelles robes jaunes. L'ordinateur leur fixe, à la taille, une bourse de toile contenant des talismans (dent de cerf, corne de pachyderme, petits bouddhas en cuivre) qui les protégeront contre les mauvais génies. Ils leur posent, sur les épaules, une couverture de laine rouge qui rappelle, à l'historien du moins, cet habit rouge que portaient, au Trânninh, les religieux avant la réforme de 1789, sous le roi Som P'u. Ils les coiffent d'une mitre. (La remise de la mitre peut être différée jusqu'à l'entrée dans le Hô Ñok.) Le chef des bonzes et l'ordinateur prennent chacun une coupe d'eau parfumée sur laquelle ils récitent une *gāthā*, puis tendent les coupes aux postulants qui boivent une gorgée. L'ordinateur remet ensuite à chacun des postulants un gong. Les postulants frappent alors chacun un coup en récitant la *gāthā* « *pau lok* » (avertissement au monde): « *sibānaṭ'āṅ nāt'āntētē pālisasūwisālā'a p'ommātākāṅ pawātētilokē* » (selon le R. P. Denis, cette formule corruption de « *sībanādāṃ nadantete parīsā rīsārādā dhammacakkam pavattentā loka* » se traduirait ainsi: « Cette assemblée de gens sages (bien instruits), en faisant tourner la Roue de la Loi dans le monde, pousse un rugissement de lion », allusion à la comparaison célèbre du Bouddha dont l'enseignement de la Loi dans le monde est comparé au rugissement du lion). Ils frappent ensuite deux coups, puis trois coups sur les gongs et répètent deux et trois fois la *gāthā* « *pau lok* ». Le chef des bonzes et l'ordinateur (ou l'un ou l'autre) prennent chacun des bonzes par un bras et les guident vers le hangar. Sur leur passage, les femmes accroupies tendent leurs écharpes qu'ils foulent aux pieds, tandis que les hommes s'allongent à plat ventre, constituant un pont humain imitant ainsi cet ermite dont un *jātaka*, le « *susāwannācāk* », selon nos informateurs, narrerait les mérites. Voyant le Bouddha hésiter devant une flaque d'eau, ce religieux se jeta dans la boue, faisant à l'Omnicient un pont de son corps. (Selon S. Karpelès, ce serait le Bouddha, alors ṛṣi Sumedha qui aurait offert au Bouddha Dipaṅkara de passer sur son corps, cf. BEFEO, tome XXXIII, fasc. 2, pp. 1143 sq.). Pour les fidèles qui ignorent tout de ce *jātaka*, ce rite aurait uniquement pour but de guérir les rhumatismes! Les bonzes se placent à l'entrée nord et sud du Hô Ñok, au pied des lits que leur destinent les fidèles. Ils récitent la *gāthā* « *p'ap man* » (la défaite de Māra) qui constitue la deuxième partie de la *gāthā sop nām*. Par cette récitation, ils deviendront semblables au Bouddha vainqueur de Māra et obtiendront quiétude et bonheur. Les fidèles offrent ensuite les lits, des arbres de cire. Les titulaires du nouveau grade récitent le « *ñatta* », s'assoient sur les lits et écoutent la lecture du texte « *pak nam* ». Les parents des religieux qui ont financé l'organisation de la cérémonie remettent aux titulaires les plaquettes d'or et d'argent (*lap*) sur lesquelles sont gravés leurs nouveaux noms en religion ainsi que la date de la cérémonie. Avant la remise des plaquettes, le texte de l'inscription est lu trois fois. Les titulaires se placent ensuite sous un abri élevé pour les notables. Un « plateau des âmes » contenant des gâteaux, un bol de paddy, un *s'uei* renfermant une ancienne pièce de monnaie est placé devant eux. L'ordinateur ou un *atan* récite alors la formule du maintien des âmes, invoquant tout à tour la protection d'Indra, de Brahma, des *nāga*, de Viṣṇu et des *devatā*. Que grâce à leur soutien les nouveaux titulaires vivent conformément aux règles bouddhiques et suivent le sentier menant au nirvāṇa! Il lie ensuite le poignet des bonzes pour maintenir leurs âmes. Bonzes et ordinateur rejoignent ensuite la bonzerie. Dans l'après-midi, vers 16h, les participants descendent les fusées de leurs supports et les dépouillent de leurs ornements. Elles sont portées devant les autels temporaires où les maîtres du rituel les présentent aux génies en disant: « Nous tous, gens du village et de l'extérieur, nous avons fabriqué ces fusées pour les offrir aux Trois joyaux. Nous venons les offrir aux Trois joyaux. Qu'elles montent très haut! » Les maîtres du rituel reprennent les pièces dans leurs besaces. Les participants emportent les fusées qu'ils fixent à une rampe de lancement érigée à cent mètres du Hô Ñok à l'ouest (pour que les maléfices disparaissent au couchant?). L'un des nouveaux titulaires allume les mèches. La cérémonie est terminée. L'un après l'autre les maîtres du rituel invitent, devant les autels temporaires, les génies à regagner leurs demeures.

⁵⁸ Rite de purification, le « balayage de la fusée » est également un rite de fécondité, ce qu'indique le « *pāt* » exécuté à Wāt Luong Kau, à 6 km au sud de Basāk. L'acolyte du « docteur en balayage » dénommé « éléphant domestique » (*s'àng to*) place l'extrémité de la fusée sur la marche inférieure de la demeure, tandis que le « docteur » balaie la marche supérieure avec un rameau feuillu, de l'intérieur vers l'extérieur en disant : « Que les influences maléfiques soient balayées ! ». Puis il balaie de l'extérieur vers l'intérieur en s'écriant : « Que les influences bénéfiques entrent ! ». Il frappe ensuite avec le rameau la fusée qui repose sur la marche inférieure en s'écriant : « Si tu es en travers, tu n'as qu'à faire du mal aux éléphants sauvages là-bas ! Je purifie, je balaie ! ». L'« éléphant domestique », qui a pour mission de neutraliser les influences maléfiques en les canalisant sur les éléphants sauvages, déplace alors la fusée dont il introduit l'extrémité entre la première et la deuxième marche et il hurle avec les participants : « Baisez ! ». Il place alors la fusée sur la seconde marche. Le « docteur » tape sur la fusée en disant : « Si tu veux causer la mort, cause la mort des bœufs aux cornes tordues là-bas, je purifie, je balaie ! ». Le *s'àng to* introduit la fusée entre la seconde et la troisième marche et s'écrie : « Baisez ! ». Puis il place la fusée sur la troisième marche. Le docteur tape sur la fusée en prononçant : « Si tu veux pousser, pousse dans l'orifice du vagin ! Je purifie, je balaie ». La formule varie pour chaque marche. Ainsi pour la quatrième il dit : « Des deux pieds, j'appuie sur la fourche de l'anus ! » ; pour la cinquième : « Je vais foncer pour que les *phi* s'enfuient » ; pour la sixième : « Si les *phi* ne s'enfuient pas, je vais les baiser avec mon phallus vigoureux ! ». Finalement la fusée est placée sur le plancher de la demeure et le *nô pāt* balaie de l'intérieur vers l'extérieur et de l'extérieur vers l'intérieur en demandant que tous les malheurs disparaissent et que le bonheur pénètre dans cette maison.

⁵⁹ La formule récitée à Wāt Luong Kau-Paksé, ex-capitale de Čāmpasāk, est à cet égard particulièrement révélatrice :

« *Om bāng bāng māha bāng bāng!* (bāng = masquer, interposer un écran). Même si 10.000 buffles s'apprentent à donner des coups de corne, je vais interposer un écran. Même si les *ngu'ok* (génies ophidiens) s'apprentent à mordre 10.000 pirogues, je vais interposer un écran. Même si les tigres s'apprentent à dévorer 10.000 chevaux, je vais interposer un écran. Même si la foudre va frapper avec des milliers de haches, je vais interposer un écran. Si le chevreuil (animal de la sécheresse) croque les fruits *mak kok*, je vais interposer un écran. Si l'écureuil croque les pousses de bambou, je vais interposer un écran. Si le vagin croque le phallus dilaté, je vais interposer un écran. *Om bāng bāng māha bāng bāng! Om p'uk p'uk om p'ai p'ai!* Si les poils de la vulve sont tachetés (comme ceux des *yaksjīn*), arrachez-les ! S'ils sont fournis (comme ceux des *yaksjīn*) coupez-les ! ... *Om p'uk p'uk p'ai p'ai!* Ta vulve est tachetée comme le gecko (telle la vulve des *yaksjīn*), je la purifie, je la balaie. Ta vulve est noire comme le bleu indigo, je la purifie, je la balaie. Ta vulve avec ses grandes lèvres ressemble au cou du crapaud buffle, je la purifie, je la balaie ! Ta vulve est dilatée comme le manche de la hache, je la purifie, je la balaie. Ta vulve est pendante comme le manche du balai, je la purifie, je la balaie. Moi je me nomme le « singe ». Mon père me nomme « crocodile » et ma fusée porte le nom de « qui se trompe de trou ». Mon maître Sin S'ai au phallus vigoureux divisé en quatre, en cinq parties m'a donné l'ordre de pénétrer dans les vulves ... Si je n'agis pas ainsi, cela portera nuisance aux canards, aux poulets, aux vagins, aux clitoris ... Les mauvais esprits qui émanent des vagins en chaleur vont poser des tubercules aux gaines noires, je les expulse. Les esprits posent les *mantra* qui rendent amoureux, je les expulse ... Si les *phi* ne partent pas, je vais les percer avec le rameau épineux, si les *phi* ne partent pas, je vais les enfiler avec mon phallus vigoureux. Si vous ne partez pas, je vais vous dire, vous expliquer, esprits : « C'est moi le chef des magiciens de la cour, c'est moi qui suis le plus vieux des chefs, c'est moi le « grimpeur des palmiers à sucre », « l'essaimeur » (ces expressions désignent les génies aborigènes, serviteurs des *phi* l'ai, ce qui laisse supposer qu'autrefois les docteurs en exorcismes chargés du *pāt* étaient des aborigènes). C'est moi qui fais l'amour avec les dangereuses *phi pop* en leur exposant le clitoris sur les charpentes. C'est moi qui fais l'amour avec les *phi pong* en leur exposant le clitoris sur les haies. C'est moi qui fais l'amour avec les dangereuses *phi pop* en leur mettant le clitoris sur les souches. Si le vagin se contracte, mon phallus l'oblige à se détendre ... »

Après chaque *pāt* on procède à la récitation du sermon. Ce texte qui n'est qu'un résumé de celui de Basāk contient trois phrases qui éclairent le sens de la cérémonie des fusées : « faire l'amour dans les *rai* donne de l'eau dans les champs. Faire l'amour dans les champs donne des poissons aux barrages. Faire l'amour sur les lianes rend l'endroit en friche (les lianes poussant en abondance) ». Durant le sermon, l'acolyte du récitant fait le simulacre de peser des racines médicamenteuses — dont le nom figure dans le texte — dans une curieuse balance faite d'une demi noix de coco évidée et suspendue par deux fils à un tube de bambou. Sous le poids des médicaments, deux phallus de bois articulés sur le tube se dressent. Autour du « vendeur » de médicaments se presse une foule d'acheteurs qui, moyennant une modique somme d'argent et de l'alcool, se procure les plantes qui chasseront les maléfices.

Les facteurs historiques et culturels que nous avons analysés en détail dans notre article sur l'histoire de Čāmpasāk (cf. J.A., 1961, pp. 519 sq.) et dans notre étude sur les cosmogonies lao (*op. cit.*) permettraient évidemment de rendre compte de cette suspicion dont le sexe féminin est l'objet ainsi que de ces fantasmes érotiques qui trahissent l'effroi des caractéristiques sexuelles féminines, fantasmes en lesquels un psychanalyste verrait l'indice d'une virilité peu sûre d'elle-même cherchant à masquer, par des rites ostensatoires survalorisant l'organe mâle — en fait « le malheureux gibier des esprits » du sermon de Basāk — sa propre faiblesse.

Cette référence à un complexe culturel spécifique appelle toutefois des réserves. A Si K'ai en effet, près de Wieng Cãn, lors de la fête des fusées, le maître du rituel scande un fragment de *pât* où nous retrouvons mot pour mot un passage de la formule récitée à Mu'ang Kau-Paksé: « Ton vagin est tacheté comme le gecko, je le purifie, je le balaie. Ton vagin est noir comme le bleu indigo, je le purifie, je le balaie. Ton vagin avec ses grandes lèvres ressemble au cou du crapaud buffle, je le purifie, je le balaie ». Certes ces formules du *pât* ont voyagé, mais comme nous ignorons tout des fêtes de fusées célébrées entre Mu'ang Kau et Wieng Cãn, le mieux est de réserver ce problème de diffusion. D'ailleurs, même si cette diffusion était par la suite prouvée, le fait que la formule a été adoptée sans altération et que la suite du *pât* souligne, avec jactance, la puissance du membre viril semblent bien révéler un complexe psychologique moins marqué peut-être mais du même ordre que celui que nous pouvons déceler dans le sud. Nous laissons aux psychologues le soin de résoudre ce problème, sur le terrain évidemment.

- 60 Ce rite qui porte le nom de *bu'k* ou renvoi des *phi* est exécuté le second jour de la cérémonie. A Si K'ai, près de Wieng Cãn, après l'offrande de mets à Upagutta, au génie du village T'au Kãm La — dont les autels temporaires ont été érigés près de la *sala* de la pagode — et à la pirogue de courses, les fusées sont exposées dans la cour du *wát*. Un assistant du *lãm* prépare douze récipients en tronc de bananier ou *kát'ong* qu'il emplit de riz colorié, de chiques, de fleurs et de cierges. Il aligne ces *kát'ong* sur la berge du fleuve à l'exception d'un seul qu'il remet à Sau Dam, la médium de Kãm La, dans la cour de la pagode. Celle-ci prend deux sabres. Elle introduit la lame de l'un d'eux dans l'anse du *kát'ong* et tout en faisant virevolter l'autre sabre, de la main gauche, elle fait évoluer le *kát'ong* (et non tous les *kát'ong*, ainsi que nous l'avons écrit par erreur dans notre article sur la fête du T'at à S'iang Khwang, *op. cit.*, p. 197, note 3) devant la tête des fusées pour attirer toutes les pestilences et influences maléfiques que les *báng'f'ái* ont agglutinées sur eux, la veille, lors de leur procession à travers le village. La médium laisse ensuite tomber le *kát'ong* à terre, devant le *lãm* qui l'asperge d'alcool, puis le dispose sur la berge du fleuve devant les onze autres récipients. Sau Dam et les médiums secondaires (celle de Cäu Kam Lai et celle de Cäu Nôi) qui ont suivi le *lãm* dansent, sabres en mains, devant les *kát'ong*, fixent des cierges allumés sur les récipients en tronc de bananier et lampent des gorgées d'alcool qu'elles crachent sur les *kát'ong*. Le *lãm* prend ensuite un sabre et de la pointe il projette les *kát'ong* dans l'eau puis il trace avec l'arme, un demi-cercle sur la berge, pour fermer ainsi la porte du *mu'ang* aux mauvais génies. Ce rite d'expulsion accompli, les médiums dansent autour du support des fusées qu'elles aspergent d'alcool, puis Sau Dam verse de l'alcool sur la proue de la pirogue, tandis que les villageois posent les fusées devant l'esquif sacré (on notera ici le rapport entre la pirogue *naga* et les fusées ophidioformes). Les fusées demeurent là jusqu'à 15h, puis sont portées jusqu'à la rampe de lancement.

Ce rite du *bu'k* est intégré sous des formes plus ou moins particulières dans de nombreuses cérémonies du moyen Laos. Une des plus curieuses est certainement celle du *bu'k* qui clôture le sacrifice du buffle au village du T'at Luong, cérémonie qui a lieu tous les trois ans au 6^e mois. Après le sacrifice, à 14h. 30, le maître du rituel, aidé des « préparatrices », répartit devant la pavillon de danse, en quatre groupes orientés, des *kát'ong* contenant de la viande, du poisson, de la soupe, du riz colorié, des petits fagots faits de brindilles ficelées, des petits paniers à eau (représentés par des fruits verts dans lesquels on a inséré une minuscule anse) et des figurines en bambou, mâles et femelles que ceint une mince étoffe. Ces *kát'ong* qui ont été apportés dès 11h. par les habitants du village — chaque famille devant fournir le sien — ont été au préalable suspendus dans les buissons, aux alentours de l'autel, de façon à capter tous les *phi* attirés par l'odeur des chairs, ainsi que toutes les influences malignes qui rôdent autour du village. La répartition effectuée, un cierge allumé est fixé sur chacun des *kát'ong*. Les médiums portant chacun deux sabres sur lesquels sont fixés des cierges allumés sortent alors du pavillon de danse et suivies d'un joueur d'orgue à bouche (*kén*), elles dansent, sautent autour des *kát'ong*, tout en faisant virevolter leurs armes. Après avoir tourné trois fois autour des récipients, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, elles se placent en ligne près de l'autel. Le *lãm* remet à chacune d'elles un œuf sur lequel elles soufflent, tout en prononçant intérieurement une formule magique qui doit provoquer l'expulsion des mauvais génies. Elles jettent alors les œufs en direction des *kát'ong* (ce rite est comparable à celui effectué dans le sud Laos pour le choix de l'emplacement d'un bûcher). Si un des œufs ne se casse point, il doit être lancé à nouveau car, pense-t-on, les influences malignes que l'œuf doit expulser se sont introduites sous la coquille. Quand tous les œufs ont été brisés, on considère que l'expulsion est accomplie. Désormais les habitants du village seront à l'abri de tout danger.

Le *bu'k* peut constituer à lui seul toute une cérémonie. Ainsi ce *bu'k bàn* ou renvoi des mauvais génies du village que l'on accomplit au Hô Kang, en bordure du Mèkhong, à Wieng Cãn, le 7^e jour de la lune décroissante du 7^e mois et qui groupe les médiums des principaux centres culturels: Cäu F'á Ngum, Cäu Ras'áwong, Cäu Suwat Siwanak'ut, Cäu K'ám Lot, Kam Lai, Cäu Anu, Cäu Hô Nia, Cäu Hô Kang, Cäu Kalat'a. Après les danses qui se déroulent toute la matinée, dans un pavillon spécial érigé près de l'autel, vers midi, on dépose sur une table, devant le pavillon, un plateau contenant une tête de porc bouillie. Sous la table sont placés deux plateaux de mets sucrés. Les médiums dansent à nouveau et aspergent la tête de porc avec de l'alcool. Les femmes des principaux fonctionnaires de la cité apportent chacune un *kát'ong* contenant mets, fleurs et figurines qu'elles placent près de la berge. Les médiums dansent avec des sabres et passent la pointe des armes

au-dessus de la tête des assistantes, puis elles font le simulacre de frotter le corps des fidèles avec des boulettes de riz qu'elles déposent ensuite dans le *kāt'ong*. Tous les récipients sont ensuite placés sur un radeau qui est abandonné sur le banc de sable, face au pavillon, à 10 m. en contrebas, tandis que la tête de porc et les mets sucrés sont déposés sur un second radeau qui est abandonné au fil de l'eau. Les médiums dansent autour du poteau central du pavillon qui relie le ciel à la terre et jettent chacune un œuf sur la berge. Si l'un des œufs ne se casse point, la médium qui l'a jeté doit danser à nouveau et relancer l'œuf. Quand tous les œufs ont été brisés, on estime que les mauvais génies ont quitté la place.

⁶¹ Idem en Isan où le feu des fusées est censé consumer les trois impuretés : la sensualité, la colère, la passion, cf. *P'rāmū'an p'rāp'eni mongk'on l'āi isan*, p. 162.

⁶² C'est le même problème que pose à Basāk le sacrifice du buffle - rite d'obtention de la pluie - intégré, au 11^e mois, dans une cérémonie qui vise le retrait des eaux. Nous avons montré dans notre article sur la course de pirogues que les pêcheurs riverains ne peuvent dans la région de Cāmpasāk élever des barrages avant la fin des courses sous peine de perturber la migration des *nāga*. Les ophidiens qui demeurent dans les mares plus ou moins coupées des affluents sont censés, par la brève averse déclenchée par le sacrifice, regagner les arroyos et le fleuve.

Quand nous disons que le lancement des fusées contribuait, avec la course de pirogues, à l'évacuation des *nāga*, il s'agit évidemment d'une évacuation rituelle qui ratifiait solennellement une évacuation déjà effectuée ou en partie effectuée dès le 11^e mois.

⁶³ Selon le P'ia Mu'ang Sen, les dignitaires qui présentaient jadis les fusées au roi indiquaient, aux deux fois, que les *bāng f'āi* avaient été apportés par le chef de quartier de Wis'un, ce qui souligne la valeur accordée à ce quartier qui abrite l'autel des *devatā luong*. Selon As'im toutefois, les fusées n'auraient jamais été consacrées aux deux ancêtres.

⁶⁴ Et non leur fils, comme nous l'avons écrit, *Naissance du monde*, p. 404, en nous basant sur la cérémonie du sacrifice du porc aux *devatā luong* à laquelle nous avons assisté du 11 au 13 mai 1954. Revenant sur la déclaration qu'il avait faite au moment de l'incarnation de ce génie, As'im précisa en effet, par la suite, qu'il s'agissait du fils aîné adoptif. Le fils aîné des Pu Nō' serait Khūn Cū'ang (le fils de Khūn Bulōm, selon la tradition écrite, qui régna sur S'ien' Khwang). Leurs deux autres fils seraient Khūn Bo Ngu'n et Khūn Bua Kham. Les fils de Khūn Bulōm seraient Khūn Bua K'u'a (roi d'Ava), Khūn Bolong (roi d'Annam) - ce qui n'empêche nullement, comme nous l'avons vu, qu'il soit invoqué lors de la fête du T'at, en même temps que les *devatā luong* - Khūn Bolo et Khun Bo K'am. Cette tradition ignore le nom des trois autres fils de Khūn Bulōm et des quatre autres fils des ancêtres Nō'.

⁶⁵ Cf. *Mission Pavie*, tome 2, p. 22; *Prāc'um pongcawadan*, partie 70, p. 97. Nous substituons à l'orthographe « P'rāya Krāc'ak » de cette version, celle du texte des *Quatorze traditions*.

⁶⁶ *Prāc'um*, partie 70, p. 97.

⁶⁷ Pour le détail de ce jeu, nous renvoyons le lecteur à notre article du BEFEO, tome XLVIII, fasc. I, p. 221 sq.; cf. également Artibus Asiae, loc. cit.

⁶⁸ Cf. Cāngwāt Nān, monographie régionale publiée par l'administration de Mu'ang Nān à l'occasion du 2500^e anniversaire de la mort du Bouddha, imprimerie Udom Klai Po No Pòm Prap, Thānon Cāro'n Krūng, Bangkok, p. 15.

⁶⁹ Cf. Bun C'uei, *Lū' k'ōn l'āi nāi prāt'et fin*, p. 292-293, Bangkok, 1954.

⁷⁰ Cf. Bun C'uei, *T'āi sīp sōng pānna*, p. 468, Bangkok, 1954.

⁷¹ Ces expressions qui figurent dans le texte des *Quatorze traditions* sont prises dans un sens symbolique qu'explicitent de multiples commentaires; selon l'un d'eux « les yeux de la ville » désigneraient les lettrés, « l'enceinte », les soldats, « les portes », les armes de guerre.

CHARLES ARCHAIMBAULT

LA FÊTE DU T'AT A S'IENTG KHWANG (LAOS)*

Contribution à l'étude du Ti K'i

Le 14^e jour de la lune croissante du 12^e mois, à 9 h du matin, le chef de la province, Čau Sai K'ăm — descendant du roi Čau Nôi — et les notables se rendent à la pagode Si P'om. Ils s'alignent à droite de la nef, tandis que les gens du peuple se tiennent à gauche. En face d'eux sont assis les bonzes, devant deux bols à aumônes ou «bat» remplis d'eau. Ces «bat» sont recouverts d'une armature rectangulaire en bambou ornée de feuillage. Devant les bols à aumônes prennent place l'ačan qui lira la formule du serment et deux fonctionnaires. Un sabre est placé à côté de chacun des deux assistants. L'ačan récite «namo» et la demande des préceptes. Les bonzes donnent les préceptes. L'ačan fixe sur chacun des «bat» un cierge allumé, puis récite le texte pâli du «*Săkk'e*» et la formule du serment, courte formule stéréotypée qui est adressée, quelques jours avant la cérémonie, à tous les chefs de provinces par l'administration de Wieng Čăn. Les bonzes récitent le «s'ayanto». Dès le début de la récitation, les deux fonctionnaires assis à côté de l'ačan plongent les sabres dans les «bat». Ils les trempent à nouveau quand les religieux sont arrivés au milieu du texte et une troisième fois à la fin de la récitation. Puis ils versent l'eau des «bat» dans des verres qu'ils présentent au chef de province et aux notables.

La cérémonie se termine sur la récitation du «*ñatta*»².

L'après-midi de ce jour, vers 15 h, les habitants des villages voisins déambulent dans la grande rue de S'ientg Khwang portant sur leurs trépieds hauts de 4 m, les immenses fusées longues de 10 m qu'ils ont fabriquées³. Ils agitent les supports garnis de sonnailles, tandis que des joueurs de gongs frappent sans arrêt sur leurs instruments. Ces fusées au nombre de quatre ou cinq sont déposées devant la maison du chef de province, la queue tournée vers la façade, de façon à balayer les pestilences. Elles demeureront là jusqu'au lendemain. Le chef de province fait pénétrer les porteurs dans la cour de sa demeure et leur fait offrir à boire, mais il sert personnellement les habitants de Bàn Na Hu — village situé à quatre kilomètres à l'est de S'ientg Khwang — qui seuls sont invités à entrer dans la salle de réception. Cet honneur est dû au fait que les génies protecteurs de ce village, qui portent le nom de «Phi Khon»⁴ ou de «*Devatā* Sing Khon»⁵, sont liés aux «monarques-Thên»⁶ de l'ancien royaume et sont particulièrement puissants. Il y a une centaine d'années en effet ces génies, dit-on, étaient représentés par cinq masques qui reposaient dans l'autel de Na Hu. Quels étaient ces masques? On ne sait exactement. La tradition n'a retenu que le nom de deux d'entre eux: «Sing Kêu», le lion de cristal, et «Nu Nu'a». Deux des effigies représentaient des femmes. Chaque année, le 15^e jour de la lune croissante du 12^e mois, le personnel sacré de l'autel de Na Hu revêtait ces masques et, en cortège,

* S'ientg Khwang (Xieng Khouang), centre de l'ancien royaume P'uon; les P'uon (alias Phou Eun) sont une subdivision du peuple Lao.

allait inviter les devatā de l'autel de S'ïeng Khwang à participer à la cérémonie. Ensuite ils allaient se prosterner sur l'esplanade du T'at devant les princes du Trân-ninh, et le lion de cristal dansait. Si au cours de l'exhibition chorégraphique, le masque du lion se déplaçait, laissant entrevoir le visage de l'acteur, on pronostiquait que l'année serait néfaste. Lors de l'invasion des Hô (Yünnanais), en 1873, les masques furent brûlés et désormais l'autel demeura vide. Il est donc probable qu'il existait autrefois à S'ïeng Khwang un culte semblable à celui des devatā luong de Luong P'rābang. Sing Kêu en effet n'est autre que Sing Kêu Sing K'ām'. Quant à Nu Nu'a, c'est précisément l'un des surnoms du Pu Nō'. Ce qui semble prouver d'autre part l'existence d'un culte des devatā luong, c'est la cosmogonie — fort proche de celle que retrace le Pu Nō' dans son discours⁸ — à laquelle fait allusion l'invocation aux devatā récitée à S'ïeng Khwang, au 6^e mois, lors du sacrifice du buffle :

« Aïeul qui avez créé le ciel de la grandeur de l'opercule d'un coquillage, aïeul qui avez créé la terre, les collines de la grandeur d'une empreinte d'agouti. »

Or selon un fragment de légende recueilli à S'ïeng Khwang, au début de la création, il n'existait sur terre que les Pu Nō' Nā Nō' qui plantèrent un arbre grand comme un cierge sur une terre minuscule⁹. Ce rapprochement confirme donc l'existence d'une tradition ancienne aujourd'hui disparue, fort proche de celle du Nord et dont l'origine doit être recherchée en région t'āi.

Mais quels étaient les autres masques ? Aucun indice ne peut nous mettre sur la voie. Remarquons toutefois que dans les versions écrites de Khūn Bulōm figurent deux personnages énigmatiques : Thāu Lai et Mê Mōt¹⁰ qui en coupant le banyan autour duquel s'était enroulée la liane maléfique aidèrent les Pu Nō' dans leur tâche. Ils périrent également victimes de leur dévouement et devinrent, disent les textes, des devatā luong au même titre que les deux ancêtres. Or la tradition orale du Nord n'a point gardé trace de ces personnages, comme si l'épisode du banyan était un élément secondaire, et aucun culte n'est rendu à Luong P'rābang à ces auxiliaires. On pourrait donc supposer que le folklore p'uon les avait retenus. Mais cette hypothèse, vu l'état de nos connaissances actuelles, est purement gratuite.

Le 15^e jour de la lune croissante, à 8 du matin, Tít Čom Si, le čām ou maître du rituel du Hô Mō Hô S'ïeng Khwang-S'ïeng K'un (l'autel des maîtres du rituel, l'autel de S'ïeng Khwang — S'ïeng K'un) et le tasêng (chef de canton) se rendent à l'autel des génies protecteurs du mu'ang¹¹ situé sur la colline qui domine S'ïeng Khwang. Le čām tient une boîte birmane en laque contenant des fleurs de tournesols et vingt-sept s'uei (cornets en feuille de bananier) dans lesquels sont insérés des cierges et des noix d'arc. Une écharpe p'uon recouvre le tout. Maître du rituel et tasêng sont précédés d'un joueur de gong et de quatre chevaux nommés « chevaux des devatā » dont les oreilles sont ornées de petits drapeaux lao en papier fixés à la mentonnière et réunis, par le sommet. Deux personnes tenant des bouquets de fleurs artificielles, quatre porteurs de parasols tricolores¹², ainsi que quatre porteurs de parasols à étages, ferment la marche.

Quand le cortège arrive au Hô, le čām pénètre seul à l'intérieur. Sur le rebord de chacune des deux loges creusées dans la paroi et servant de reposoirs, il fixe deux cierges allumés, il se prosterne trois fois devant le reposoir des monarques-Thên en appuyant la tête sur l'extrémité de l'écharpe couvrant la boîte birmane, et murmure :

« Salut ! J'invite tous les devatā qui résident dans l'autel des maîtres, dans l'autel de S'ïeng Khwang-S'ïeng K'un à descendre nous visiter, nous chérir, ainsi que nous les en convions. En



Fig. 1

Le culte des masques à Luong P'rabang: les Pu Nô, Na Nô
(Ce culte exista probablement autrefois à S'icng Khwang)



Fig. 2

Le cortège se dirige vers l'esplanade du T'at



Fig. 3

Les chevaux des devatâ devant un des autels temporaires

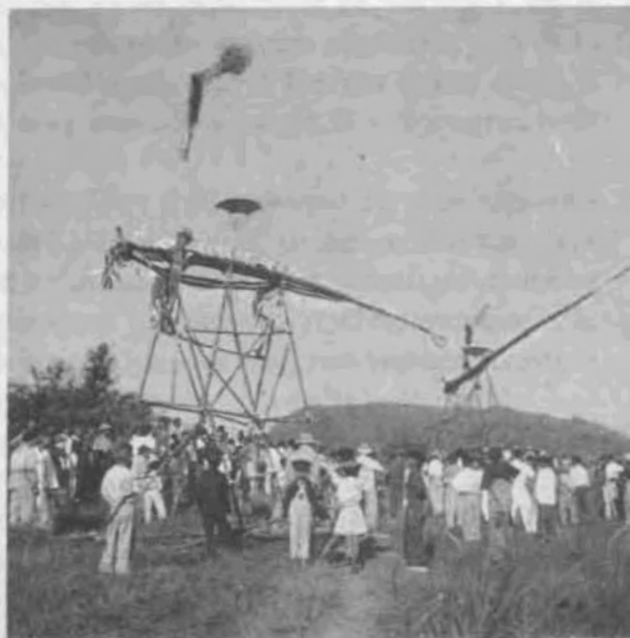


Fig. 4

Les fusées sont dépouillées de leur ornements
avant d'être lancées

ce jour d'offrandes, j'invite tous les devatā qui résident dans les palais divins des quatorze étages célestes, des quinze étages de Brahman. Qu'ils se réjouissent en ce jour parfait ! Qu'ils descendent ainsi que nous le désirons ! Le roi et ses sujets viennent inviter tous les devatā des douze autels des maîtres, de l'autel de S'ïeng K'un, à aller s'installer sur le trône, à voltiger au dessus de l'oreiller dans les autels de la cour royale. Venez !»

Le Čâm éteint ensuite les cierges, puis, la boîte birmane à la main, rejoint le cortège. Quand le maître du rituel, le tasêng, les porteurs de parasols, les chevaux parviennent à la grand-rue, ils attendent, devant l'ancienne Maison de France, le chef de province et les notables qui se joignent au cortège. Pendant ce temps, des habitants des villages voisins vont chercher les fusées exposées devant la maison du chef de province et les placent sur leurs supports, en face des bureaux de l'administration, en queue du cortège. Des fonctionnaires portant des arbres de cire garnis de cafetières, de cahiers, de cigarettes se placent derrière les porteurs de parasols. A 10 h, le cortège s'ébranle et gagne l'esplanade du T'at située à 1 km au nord de la maison du chef de province. Cette esplanade qui porte le nom de Na Do: rizière précoce, n'est dominée en fait par aucun t'at. Aucun vestige de monument bouddhique même ne subsiste. Mais autrefois un t'at, dit-on, s'élevait en ce lieu ; à quel endroit exactement ? On ne sait. Ce reliquaire, selon la tradition, aurait été gardé par les aborigènes Phu T'eng ou Kha Khmu du village de Huei Čieng, à côté de Na Do.

Dès que le cortège arrive à Na Do, il se dirige au sud du terrain où a été érigé un hangar sous lequel ont pris place les bonzes de Wāt Si P'om. Le chef de province et les fonctionnaires déposent les arbres de cire devant le hangar. Les fusées sont placées en retrait, à droite. Les bonzes récitent alors le « s'ayanto », les fidèles offrent les arbres de cire, puis les religieux récitent le « ñiatta ». Pendant ce temps, le maître du rituel et les porteurs de parasols montent sur une butte qui limite le terrain, au Sud, à gauche du pavillon des bonzes. Un petit autel temporaire, ou Hô Sānam Luong: l'autel de la cour royale, consacré aux génies protecteurs de Mu'ang K'un et reposant sur quatre piquets, surmonte ce remblai. Dominant les chevaux alignés au pied de la butte, le maître du rituel place la boîte birmane dans l'autel, puis il fixe aux quatre coins, à l'extérieur, deux parasols blancs, bleus, jaunes et deux parasols à étages. Il se prosterne trois fois et mains jointes récite :

« Salut ! Le roi qui est le premier de tous les souverains » nous a chargés de venir présenter les offrandes : chiques, « čok » (récipients en feuille de bananier), fleurs, cierges, aux devatā, dans l'autel de la cour royale, ici. J'invite tous les devatā à demeurer sur le trône, à voltiger au dessus de l'oreiller dans le reposoir, dans l'autel. Que personne ne manque ... C'est maintenant le moment de présenter de bon cœur les offrandes précieuses. Que tous les devatā viennent protéger le peuple, les sujets de la terre ! Que ceux-ci obtiennent la victoire ainsi qu'ils le désirent ! »

Il prend alors quatre « s'uei » dans la boîte, redescend le talus et, précédé des « chevaux des devatā », gagne la limite nord de l'esplanade où est érigé, sur une éminence, un second autel de la cour royale réservé aux devatā protecteurs des mu'ang extérieurs. Il dépose les « s'uei » à l'intérieur, ainsi que deux bouquets de fleurs artificielles que lui tendent deux assistants, fixe sur les côtés deux parasols bleus, jaunes et verts et deux parasols à étages. Il se prosterne trois fois et prononce l'invocation récitée précédemment devant l'autel sud.

Les conducteurs de chevaux ôtent ensuite les petits drapeaux qui paraient les montures des devatā et les offrent à deux notables assis à côté du chef de province, dans la tribune des officiels, à l'ouest de l'esplanade. Ces notables prennent les drapeaux, montent sur deux des chevaux et

caracolent trois fois autour de l'esplanade de gauche à droite. Ce rite porte le nom de «pāt khuang», c'est-à-dire balayer, chasser les puissances maléfiques qui perturbent l'ordre. Quand les trois tours sont achevés, les chevaux sont reconduits devant l'autel nord. Un assistant du maître du rituel apporte alors au ċăm un panier de riz gluant, une bouteille d'alcool et deux grands plateaux contenant chacun un porcelet bouilli, deux verres, des gâteaux. Le ċăm place un des plateaux dans l'autel nord et porte le second au Hô Sănam Luong érigé au sud. En plus du plateau, il place dans le reposoir un petit seau contenant le sang des victimes, verse de l'alcool dans les verres, se prosterne trois fois et murmure :

«Salut ! Voici le jour splendide, parfait, faste, aussi vous offrons-nous un beau porc bien gras pour vous restaurer selon la tradition, l'antique coutume. Voici arrivé le 15^e jour de la pleine lune du 12^e mois, aussi nous sommes-nous réunis pour nous amuser sur l'esplanade royale. Je vous offre ces mets en présent et je vous invite tous, seigneurs, à venir vous assembler, vous asseoir sur le trône de l'autel de la cour royale, présentement. Protégez-nous durant dix ans, durant cent ans ! Que nous soyons en paix, à l'avenir, comme maintenant ! Que cela soit !»

Il se lève, prend du riz dans la corbeille et pétrit cinq boulettes qu'il place sur le plateau en disant :

«J'invite tous les devatā, seigneurs des douze autels des maîtres, de l'autel de S'ieng K'un. Venez tous chiquer le bétel pour vous parfumer la bouche, venez mastiquer les chiques pour vous parfumer le gosier ! Touchez l'extrémité des baguettes, saisissez l'extrémité des baguettes [pour manger] ! Que personne ne manque !»

Il va ensuite à l'autel nord et accomplit le même rite en récitant les mêmes formules¹⁴. Vers 11 h, le ċăm ôte les plateaux et en mange le contenu avec les conducteurs de chevaux et les porteurs de gongs, de parasols. Il ôte la boîte birmane, mais laisse deux «s'uei» dans l'autel.

A 14 h, un notable va chez le chef de province demander la boule-pronostics (mak sieng) autrement dit, la boule de Ti K'i¹⁵. Cette boule enduite de chaux, conservée dans la remise du chef de province, est donnée sans aucun rite au notable qui la porte aux joueurs sur l'esplanade. Ceux-ci la posent sur le paquet de crosses qu'ils viennent juste de tailler, au Sud du terrain.

A 15 h, les officiels gagnent la tribune.

Les joueurs se divisent en deux camps : celui de Mu'ang K'ām qui représente la révolte, la trahison ou le peuple, et celui de Mu'ang K'un, c'est-à-dire S'ieng Khwang, qui représente l'autorité centrale, les mandarins. Chaque équipe comprend vingt joueurs environ, mais, de même qu'à Wieng Čăn, le nombre n'est pas limité. La boule est placée, sans aucun rite, au centre de l'esplanade et la mise en jeu est effectuée par le tasêng de Mu'ang K'ām et celui de Mu'ang K'un avec des cannes dépourvues de toute valeur rituelle. Les buts sont marqués par un fossé creusé à la limite de l'esplanade. Ceux de Mu'ang K'un sont au sud, ceux de Mu'ang K'ām, au nord¹⁶. Lors de la mise en jeu, les équipes sont alignées sur deux rangs vis-à-vis, à l'est et à l'ouest. Quand les tasêng ont croisé trois fois leurs cannes, les rangs alors se disloquent et se reforment en direction des buts¹⁷. Le match ne comporte que deux parties séparées par une mi-temps, au cours de laquelle les «chevaux des devatā» qui ont accompli le matin le rite du «pāt khuang» galopent à nouveau autour du terrain pour expulser les esprits maléfiques ; les deux manches ne sont pas réglées, mais librement, âprement disputées. Si Mu'ang K'ām gagne les deux parties, des catastrophes se produiront, dit-on, au cours de l'année¹⁸. La victoire de

Mu'ang K'un par contre est un signe certain de prospérité. Si les deux camps font match nul, événements néfastes et heureux se succéderont. Ainsi le renversement qui doit être réalisé à Wieng Čăn¹⁹ pour assurer la prospérité du pays entraîne au contraire à S'iang Khwang des calamités si, par malheur, il vient à se produire. Or la tradition orale affirme qu'à une époque ancienne, la balle-pronostics et les crosses — qui possédaient vraisemblablement alors une valeur rituelle — étaient gardées par le chef des Phu T'eng de Huei Čieng qui détenait ainsi une des prérogatives réservées, à Wieng Čăn, au maître du rituel de Bàn T'at Luong. On peut donc supposer qu'originellement le Ti K'i à Mu'ang P'uon se jouait également entre aborigènes gardiens du T'at et P'uon. Comment expliquer alors l'évolution qu'a subie le jeu de mail et la réinterprétation dont il a été l'objet?

Selon la croyance populaire, le Ti K'i aurait pour but d'expulser les esprits maléfiques en frappant sur ce « crâne de Phi » qu'est la boule blanchie. Une légende nous explique cette assimilation. Autrefois, dit-elle, vivait à Mu'ang P'uon une vieille femme qui ne savait point retenir sa langue. Une année, le royaume fut en proie à la famine et le monarque lui-même dut manger du son. La vieille l'apprit mais la crainte la retenait de confier son secret aux gens du village. Un jour qu'elle ramassait du bois mort dans la forêt, comme la langue lui démangeait, elle s'écria devant un grand arbre qui poussait là : « Le roi mange du son ! » Or par la suite, cet arbre fut coupé, évidé et transformé en un superbe tambour qui fut offert au roi. Dès que le souverain eut donné le premier coup de baguette, le tambour résonna. Mais sa résonnance était particulière : « H'ăm ! h'ăm ! »²⁰, c'est-à-dire : « Du son ! du son ! » semblait dire le tambour. Le roi fit faire une enquête et la vieille fut arrêtée. Elle avoua et fut décapitée. Son crâne demeura dans la lande exposé au vent, à la pluie, au soleil. Peu de temps après ces événements, des bonzes qui demeuraient dans deux pagodes, à proximité de la lande, se chamaillèrent. Un jour même, ils coupèrent des tiges de bambou et faillirent en venir aux mains quand l'un d'eux, qui était devin, leur montra le crâne blanchi et leur dit : « C'est un phi maléfique logé dans ce crâne qui sème parmi nous la discorde, expulsons-le ! » Aussitôt les religieux tapèrent à bras raccourcis sur le crâne de la vieille. Telle est, conclut la légende p'uon, l'origine du Ti K'i.

Canalisant sur la balle les sentiments d'agressivité et de révolte qui pourraient germer dans le cœur des administrés, le Ti K'i opérerait ainsi annuellement une catharsis collective. Or si, à Wieng Čăn, la balle est bien le siège d'un esprit puissant, cet esprit étant l'agent du dharma, le jeu n'a point pour fonction de libérer des énergies maléfiques²¹. Quelle est donc l'origine de cette fonction qu'il a acquise, semble-t-il, à S'iang Khwang? L'opposition de Mu'ang K'un et de Mu'ang K'ăm va nous la révéler.

Selon une version des annales de S'iang Khwang, en 1823 en effet, les dignitaires de Mu'ang K'ăm complotèrent contre leur souverain Čău Nôi. Ils trahirent ce dernier et le firent emprisonner par Čău Anũ, le roi de Wieng Čăn²². Or selon la tradition orale, le Ti K'i aurait été modifié sous Čău Nôi. Fervent cavalier qui ne dut d'ailleurs, ainsi que nous l'apprennent les textes, sa libération qu'à ses talents d'écuyer, il aurait transformé le jeu de mail en jeu de polo. On peut supposer que les modifications introduites par ce roi furent beaucoup plus importantes. Un rôle particulier aura été dévolu au Ti K'i : réactualiser l'opposition des vassaux contre leur suzerain et libérer ainsi, au changement saisonnier, toutes les forces maléfiques dissimulées. Ce jeu fut alors l'objet d'une réinterprétation populaire qui laisse transparaître le fait historique; et c'est le caractère singulier de cet événement qui explique le caractère néfaste attribué à la victoire

de Mu'ang K'ăm, car si le Tĩ K'i ne tendait qu'à détourner, par une symbolique rituelle, l'esprit de révolte de son objet, à la fin du match, même en cas de victoire des adversaires de Mu'ang K'un, toute agressivité devrait être liquidée. Or il n'en est pas ainsi²³ parce que le Tĩ K'i mime moins une révolte possible, qu'il ne réactualise la rébellion de Mu'ang K'ăm, et la victoire de ce camp réalise la défaite de la chefferie.

Selon le texte historique cité, la révolte de Mu'ang K'ăm ne fit que précéder la trahison du premier ministre P'ăña S'ieng Di, ce dignitaire qui, selon d'autres versions, entraîna à sa suite plus de trente conjurés. Ouvrant ainsi la voie à la rébellion, Mu'ang K'ăm apparaît comme le chef de file des Mu'ang extérieurs. D'où cette bipartition des autels temporaires, projection sur le sol de la répartition des devatā dans le grand autel de S'ieng Khwang, les jours de cérémonie: d'un côté les monarques-Thên protecteurs du clan royal, dont le Hô Sănăm Luong se dresse à proximité du pavillon des bonzes — représentants du dharma — et des fusées protectrices, de l'autre les devatā gardiens de Mu'ang K'ăm et de tous les territoires environnants. Sous la royauté, après la trahison des vassaux et la libération de Čău Nôi, l'opposition dut donc porter entre le suzerain et les vassaux toujours suspects de quelque conjuration. Lorsque la structure «féodale» de Mu'ang P'uon se fut effondrée et que les mu'ang devinrent de simples circonscriptions, les représentants du peuple se substituèrent aux représentants des vassaux, mais le caractère de suspicion attaché à Mu'ang K'ăm demeura. C'est ce qui explique qu'en défendant d'autres couleurs, le clan adverse des dirigeants resta marqué de la flétrissure dont les princes de Mu'ang K'ăm avaient entaché, si l'on peut dire, leur blason.

Jeu complexe, le Tĩ K'i aurait ainsi opposé, à l'origine, les Phu T'ěng aux P'uon puis substitué, au début du XIX^e siècle, en fonction d'un facteur historique²⁴, le clan des grands vassaux aux aborigènes et enfin mis en présence, au XX^e siècle, les champions du peuple et les représentants de l'administration. Mais sous l'interprétation récente: «Les petits ne peuvent vaincre les grands sans que cela n'entraîne des malheurs pour la contrée» transparaît encore l'interprétation ancienne: le clan du vassal félon et des gouverneurs suspects ne peuvent l'emporter sur le clan du souverain sans que cette victoire ne vicie le fondement du droit et ne perturbe l'ordre social et naturel.

Or si nous recherchons derrière le rituel les thèmes qui gouvernent les réactions des représentants de la chefferie n'existerait-il pas, par delà les raisons précédemment invoquées, un motif inconscient qui fit continuer à attribuer au jeu de mail, après la disparition de Čău Nôi, le caractère d'une lutte contre un clan félon? Autrement dit, la réinterprétation dont le Tĩ K'i fut l'objet après la trahison des vassaux, n'aurait-elle point été conservée jusqu'à nos jours parce qu'elle permettait à la chefferie de masquer l'accusation d'une autre trahison dont le souvenir lui était insupportable? N'est-il point étrange en effet que la chefferie p'uon considère chaque année, sur l'esplanade du T'at, le clan de Mu'ang K'ăm comme celui des traîtres, alors que cette chefferie descend elle-même de Čău Nôi qui, suspect d'avoir livré aux Siamois son suzerain, le roi de Wieng Čăn, périt en Annam d'une mort infamante?²⁵ Quand on connaît la méfiance des Lao à l'égard des descendants de Čău Nôi et des P'uon en général, quand on connaît également la susceptibilité des princes p'uon dès que l'on aborde le problème de Čău Nôi, on peut se demander si en traquant avec une telle constance la félonie incarnée définitivement dans les représentants de Mu'ang K'ăm, la chefferie inconsciemment n'essaie point de se libérer de l'accusation qui pèse sur elle depuis la capture de Čău Anũ.

Le Ti K'i libérant des forces maléfiques, des rites purificateurs doivent succéder au jeu de mail. Aussi, dès la fin du match, vers 16 h, des cavaliers se livrent à des courses rituelles auxquelles participent les chevaux des devatā. Si ces courses n'avaient pas lieu, dit-on, de grands malheurs frapperaient la province.

A 18 h 30, après un match de foot-ball, les porteurs de fusées vont au sud du terrain chercher les «băng f'ãi» qu'ils ont posés le matin, près du pavillon des bonzes. Sans marquer aucun temps d'arrêt devant l'autel sud, ils traversent l'esplanade en agitant les fusées et en remuant les sonnaillles des supports. Arrivés à l'autel nord, ils brandissent frénétiquement les «băng f'ãi» durant un quart d'heure pour expulser tous les éléments maléfiques libérés par Mu'ang K'ăm. Ils sortent ensuite de l'esplanade, ôtent les ornements qui parent les fusées et les placent, l'une après l'autre, sur une rampe érigée au nord-est. A la nuit tombante, les fusées sont allumées. Cet ultime rite de purification marque la fin de la cérémonie.

*

* *

La fête du T'at à Luong P'răbang, réactualisant un scénario historico-mythique, nous fait assister à la genèse du monde par les ancêtres danseurs, à l'aménagement d'un territoire conquis sur les aborigènes et à l'instauration de la chefferie. La chefferie réinstaurée, le monarque bénéficiaire d'un droit nouveau (le Dharma) joue en tant que descendant de Khūn Bulōm, l'ancêtre divin, un rôle fondamental dans cette pièce rituelle; réglant sur le T'at l'ordre naturel, juridique et moral, il robole le royaume. Les rites accomplis, c'est sur un univers renouvelé, rajeuni, que le monarque règne, serein, dans un éternel présent.

La fête du T'at à Wieng Čăn dégage de la cosmogonie de Khūn Bulōm n'a retenu qu'un rite, le jeu de mail qui promeut une phase ultérieure de la recreation: l'établissement des chefferies. En consacrant la victoire des gardiens du T'at, le Ti K'i visualise l'implantation sur terre de la loi suprême, essence concrète de la royauté; mais en tant que ces gardiens, substituts des aborigènes, sont les défenseurs d'un droit antérieur plus primitif, celui des premiers occupants du sol, il fait reconnaître ce droit qui doit être ratifié par les envahisseurs s'ils veulent que le cours des choses continue à découler normalement²⁶.

A S'ïeng Khwang, par suite d'un événement historique valorisé, par suite également de la disparition du reliquaire et du culte des masques, la fête du T'at n'a plus pour but de réactualiser le temps des archétypes, ni la fondation d'un royaume conquis sur les aborigènes, mais de faire revivre la lutte que soutint le roi Čău Nôi contre les vassaux félons, lutte qui précéda l'effondrement de la chefferie. A l'activité agonale chargée de ratifier les droits du premier occupant pour permettre l'établissement d'un droit royal et divin reconnu par la population elle-même, s'est substituée ainsi une compétition qui, opposant violemment les clans, s'est chargée d'agressivité et requiert un rituel de purification particulier. A la conscience pacifiée des monarques du nord fait place dès lors une conscience menacée qui, se dévoilant comme une conscience coupable, trouve dans le rite une disculpation libératrice.

¹ Selon l'hagiographie Lao, quand le Bouddha fut décédé, le Mahākassapathera ou Açoka en personne transportèrent, au Laos, certaines de ses reliques, et les déposèrent en des lieux déjà consacrés par une tradition antérieure. Ainsi à Wieng Căn, le T'at Luong qui est censé contenir une des appartenances du Bouddha aurait été érigé sur une mare habitée par deux Nāga. À Luong P'rābang le T'at aurait été construit sur l'emplacement d'une forêt de citronniers hantée par un yakṣa. Dans chacune des principales provinces du Laos, il existe une de ces constructions privilégiées et, chaque année, au 12^e mois, une cérémonie est célébrée près de ces reliquaires pour commémorer, dit-on, l'érection des 84.000 stūpa par le pieux Açoka.

Le T'at, ainsi que l'a montré P. Mus pouvant être considéré comme un réservoir de Dharma érigé par un roi fondateur pour l'exercice de son autorité politique, la cérémonie du 12^e mois ne peut avoir pour autre fonction, au changement saisonnier, que de régler, à nouveau, le royaume sur cet « univers allégorique » qu'est le stūpa. Méditant près de ce « dharma architectural », le souverain du Laos – qu'imitaient autrefois les représentants des différentes chefferies – s'identifie, chaque année, par delà les premiers mandataires du dharma, à Açoka. Il maîtrise les orientes et laisse fluer en lui l'ordre cosmique qu'il répand ensuite sur le royaume. Mais cette instauration abstraite se double d'une instauration concrète (fondation de la chefferie et de ses cadres administratifs) qui ne peut être actualisée qu'après la recréation du territoire. D'où un ensemble de rites en rapport avec les mythes d'origine, les légendes de fondation, qui débordent le cadre bouddhique et varie selon les sous-cultures Lao.

À Luong P'rābang, la fête du T'at que sous-entend la geste des Pu Nō' Nā Nō' – les ancêtres danseurs – opère d'abord le glissement de l'ordre vicié au chaos, l'abolition momentanée du quotidien dans la grande nuit du temps primitif.

1) Telle était du moins la première phase du scénario qu'actualisait, il y a une trentaine d'années, un curieux défilé de pirogues montées sur roues. Simulant l'accostage, recherchant un emplacement pour la nuit, les piroguiers qui les montaient, recréaient en fait les ténèbres originelles.

2) La danse, sur l'esplanade du T'at, des acteurs masqués reproduisant la danse archétypale par laquelle les Devatā Luong, c'est-à-dire les grandes divinités : l'aïeul et la grand-mère Nō', firent jaillir la terre des eaux, constitue la phase centrale de la cérémonie (Cf. *La naissance du monde selon les traditions Lao*, in *Naissance du Monde*, éditions du Seuil, p. 385-414). Acte créateur, la danse amène le monde à la lumière tout en expulsant les monstres échappés à l'âge du chaos qui, selon la tradition écrite – on notera ici le syncrétisme des traditions – hantaient une terre alors vide d'êtres humains. En tant qu'elle assèche les eaux, la danse des acteurs masqués avait autrefois un adjuvant dans un autre rite : la course de pirogues qui assurait la migration des Nāga (Cf. *Un complexe rituel : La course de pirogues au Laos*, in « Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences », Philadelphia, 1956, p. 384-389), tandis que dans sa fonction purificatrice, elle est encore, de nos jours, doublée par un rite secondaire : le lancement de fusées. Recréant le monde, les danseurs sacrés procèdent également au partage des territoires – cet acte de partage faisant pendant à celui de Khūn Bulōm dans la tradition écrite – et à l'instauration des chefferies. Or cette instauration substituait – si l'on en croit les textes – la lutte qui opposa les conquérants lao et les autochtones et demeura en dehors des bornes de la culture, un jeu agonal : le jeu de mail ou Ti K'i chargé de réintroduire les barbares au sein de la communauté et de retracer l'évolution d'un droit exclusivement foncier.

L'ancien royaume de Wieng Căn ayant perdu toute tradition cosmogonique n'a plus retenu que ce jeu agonal qui met aux prises, chaque année, sur l'esplanade du T'at Luong, les gardiens du T'at substitués des autochtones et le clan des fonctionnaires royaux (Cf. P. Lévy : *Ti Kbi, un jeu de mail rituel au Laos*, Annuaire EPHE 1952-53, p. 3-15 ; Archaimbault : *Une cérémonie en l'honneur des génies de la mine de sel de Ban Bo* ; contribution à l'étude du Ti K'i in BEFFO Tome XLVIII, 1956 p. 221-231). C'est ce jeu que nous retrouvons à Sieng Khwang, centre de l'ancien royaume P'uon mais devenu, fait particulièrement intéressant, par suite de facteurs historiques, l'objet d'une réinterprétation.

² Le texte du grand serment p'uon a disparu depuis fort longtemps. Le texte qui était récité avant l'indépendance lao a disparu également, mais Raquez nous en a conservé la traduction (cf. A. Raquez, *Pages laotiennes*, Hanoi, Schneider, 1902, p. 387-388). Quand cet auteur passa au Laos en 1900, le serment avait été déplacé par les autorités françaises au 7^e mois lao !

³ Dans le moyen et le sud Laos, le lancement des fusées donne lieu à une cérémonie spéciale (bun bāng f'āi) qui a pour fonction, au 6^e ou au 7^e mois, de provoquer la pluie et d'assurer la fécondité des rizières en projetant, dans les points d'eau intérieurs, les Nāga tout en expulsant les pestilences (germes d'épidémies et d'épizooties) liées au retour de la saison des pluies.

Dans la région de Wieng Căn (village de Sikhai) la fête des fusées dure deux jours. Le premier jour, les habitants construisent, dans la cour de la pagode, deux autels temporaires : l'un pour le génie du village, l'autre pour Upagutta. Quand les bonzes ont achevé la confection des fusées, les jeunes gens porteurs de phallus en bois, de marionnettes mimant le coït, transportent les « bāng f'āi » devant le grand autel du génie protecteur, à l'orée du village. Le maître du rituel va inviter le médium. Celle-ci balance « sa coupe d'invitation » au-dessus de sa tête et incarne son génie. Elle quitte sa demeure et danse dans l'autel du village. Les fusées une fois présentées au génie sont promenées dans tout le village, puis placées à côté de la pirogue de courses, dans la cour de la pagode. Le médium danse autour des fusées et de la pirogue. Les fusées sont ensuite portées en procession autour de la pagode. Le médium, en tête, accomplit la pradakṣiṇa, puis les fusées sont déposées dans la Sala où ont lieu habituellement les sermons. Pendant ce temps, un notable va inviter Upagutta qu'il dépose sous la forme de trois pierres dans le pavillon temporaire. Le lendemain, le maître du rituel, présente à la médium, de la part des habitants, une coupe d'invitation. Le médium incarnant son génie gagne la pagode, escortée par des jeunes

gens porteurs de filets usagés dont se servent les paysans pour pêcher dans les rizières inondées, de pipes gigantesques décorées de carapaces de tortues (symbole au Laos du sexe féminin). La médium danse devant les fusées déposées dans la cour de la pagode et, armée de sabres, elle recueille, avec la pointe des armes, des récipients en tronc de bananier remplis de mets et posés sur le sol qu'elle fait évoluer devant les fusées pour attirer tous les mauvais esprits, les influences malignes dont celles-ci se sont chargées, la veille, lors de leur transport à travers le village. Les fusées sont ensuite aspergées d'alcool et les récipients sont jetés à l'eau. Avant de lancer les fusées, les jeunes gens les brandissent devant les jeunes filles. Tout en flagellant les fusées pour chasser les mauvaises influences ils chantent : « Les esprits viennent poser des tubercules aux gaines noires, je supprime leur efficacité, j'annihile leur pouvoir maléfique. Je vais monter sur la racine de l'arbre et montrer le gland de mon phallus pour supprimer ces mauvaises influences » (allusion à la fusée-phallus que l'on va attacher sur le support pour la lancer).

Dans le sud Laos les médiums montés sur les supports des fusées sont portés en procession à travers le village. Ensuite les fusées sont introduites entre les marches des escaliers des demeures — en particulier chez les veuves et les divorcées — tandis que les « docteurs du balayage » balaient les fusées-phallus et lisent des parodies obscènes du Vessantara-jātaka. L'un de ces « sermons » traite du père de Bouddha dont la fille fut mise à mal par les « phallus au cou rouge qui font la roue et se dilatent » et qui devint fille-mère.

Au Tran-ninh ou province de S'ïeng Khwang, le lancement des fusées ne constitue plus que l'un des rites de la fête du T'at (comme à Luong P'rābang) ou des cérémonies d'ordination (entre le 4^e et le 6^e mois). En ce dernier cas, les fusées juchées sur des supports immenses et surmontées de bougies allumées, sont promenées de nuit devant les bonzes pour chasser les mauvaises influences qui menacent, en cette période critique, les futurs ordonnés.

Si la fusée est un Nāga, elle est également, en tant que réserve d'éléments vitalisants, un phallus embrasé — que pour sa fabrication ou son lancement, l'on fasse appel aux bonzes, aux nouveaux ordonnés, c'est-à-dire à des gens qui répriment en eux tout désir ont transmué en feu intérieur le pouvoir fécondant n'est pas sans signification — dont la semence attirera l'élément féminin correspondant : l'eau. Ce feu, cette attirance des éléments, expliquent les métamorphoses de la fusée et l'aggrégat des rites de fécondité qui se constitue autour d'elle. Mais le feu est également un élément purificateur susceptible d'être sublimé. D'abord phallus embrasé, la fusée soumettra sexuellement les esprits femelles dangereux pour ne plus consumer à la limite que d'anonymes pestilences. Ce sont ces différents niveaux où joue l'imagination du feu que nous retrouvons dans le rituel de la fête — ou du lancement — des fusées ; certaines sous-cultures (sud et moyen Laos) opérant uniquement la substitution d'une sexualité socialisée à une sexualité brute, tandis que d'autres (Luong P'rābang, S'ïeng Khwang) ont transcendé ce plan.

⁴ « Phi » (esprits) masqués.

⁵ Devatā au masque de lion. Toutefois, dans l'invocation aux devatā récitée à S'ïeng Khwang, lors du sacrifice du buffle, ils figurent seulement sous le titre vague de Devatā Bān Na Hu. Il semble en outre que ces génies devaient être soumis aux « monarques-divinisés » puisqu'ils allaient les convier à assister à la cérémonie.

⁶ Si à Luong P'rābang, seuls les descendants directs de Khūn Bulōm, le fils du roi des Thèn, et les monarques dont l'histoire révèle le destin exceptionnel possèdent des autels particuliers et demeurent figés pour l'éternité — en dépit des croyances bouddhistes — dans leur fonction de Devatā protecteurs, à S'ïeng Khwang, plus de trente monarques-Thèn figurent sur la liste des génies du Mu'ang récitée lors du sacrifice du buffle. Or ces monarques divinisés qui portent le nom collectif de « Seigneurs Lo K'ām » — le nom même de la chefferie t'ai-noir — sont désignés comme « Lak Mu'ang », c'est-à-dire pilier de la ville, et sont censés résider en permanence dans l'autel de S'ïeng Khwang où un reposoir leur est consacré. Lors du sacrifice du buffle, la famille princière doit fournir les offrandes destinées à ces monarques ancêtres, et le chef de province ainsi que son adjoint doivent placer leur veste sur le reposoir. Ces caractéristiques suffisent à révéler, derrière le culte des monarques Thèn, un culte du Lak Mu'ang de type t'ai-noir mais hypertrophié. Projection sur le plan du sacré de l'arbre généalogique des familles P'uon, ce Lak Mu'ang a pour fonction d'assurer la protection du Mu'ang fondamental instauré non point par Lo K'ām mais par Cēt Cū'ang, le fils de Khūn Bulōm et le frère du fondateur de Luong P'rābang. L'adoption de la tradition lao du nord entraîna vraisemblablement celle du culte des monarques divinisés qui se greffa sur celui du gardien du sol personnel. Ses pouvoirs renforcés, sa pérennité assurée, le Lak Mu'ang constitua dès lors l'assise de la structure religieuse P'uon.

Notons que l'importance accordée aux monarques divinisés devait faciliter par la suite le glissement des temps mythiques aux temps historiques. Il suffira qu'un événement décisif pour la chefferie se produise au cours des siècles pour que les rites chargés de répéter un scénario classique (fondation de la chefferie) se déroulant dans un temps quasi légendaire se bloquent sur une phase déterminée de l'histoire.

⁷ Le lion de cristal, le lion d'or. Les Pu Nō' Nā Nō' eurent sept fils entre lesquels ils partagèrent le monde. Demeurés seuls, les deux Thèn allèrent se promener dans la forêt de l'Himalaya où ils capturèrent un petit lion qu'ils nommèrent lion de cristal, lion d'or. Ils l'apprivoisèrent et l'emmenèrent avec eux. Avant leur mort, ils recommandèrent aux habitants de faire des effigies les représentant eux et leur fils adoptif, Sing Kēu Sing K'ām. Chaque année, précisèrent-ils, vous ferez danser ces masques aux deux extrémités de la ville, sans quoi les Yakṣa détruiront le pays.

⁸ Lors de la fête du T'at et de la cérémonie du Nouvel An, avant de danser, le porteur du masque du Pu Nō' déclare, devant le représentant du souverain : « Pardonnez-moi, mon nom est « vieux protecteur de la communauté », j'habite sous le ciel, sur la terre, je n'ai qu'un os et qu'une peau (c'est-à-dire je suis un être émacié, on rapprochera cette caractéristique de la personnalité des ancêtres fondateurs des dynasties royales en Chine, selon Granet), [et cela] depuis que le ciel fut

créé de la grandeur de l'opercule d'un coquillage, depuis que les monts et les collines furent créés de la grandeur d'une empreinte d'agouti. J'ai sept fils et autant de coupe-coupe, d'arbalètes et de lances que j'ai de fils. J'ai ordonné à l'un de mes fils d'aller régner sur Mu'ang K'èp K'è là-bas. J'ai ordonné à l'un d'eux d'aller régner à Mu'ang Lālā Kalōng là-bas. J'ai ordonné à l'un d'eux d'aller régner à Mu'ang Sisaket, là-bas. J'ai ordonné à l'un d'eux d'aller régner à Mu'ang Pār et T'au Dōng Nang, là-bas. J'ai ordonné à l'un d'eux d'aller régner à Mu'ang S'ūng S'ang Lin Nām, là-bas. J'ai ordonné à l'un d'eux d'aller régner dans la forêt de l'Himalaya là-bas. Demeurés seuls à Mu'ang S'ua (Luong P'rābang) nous deux, vos vieux esclaves, nous sommes allés chasser dans la forêt de l'Himalaya pendant plusieurs jours. Nous avons alors capturé un petit animal mâle, nous l'avons dompté pendant plusieurs années; enfin il est dompté. On ne peut pas dire que ce soit le petit d'un vieux tigre. Certainement c'est un petit lion, et je l'ai conduit pour qu'il joue devant sa majesté à l'occasion de la fête du ... n mois. Puisse sa majesté vivre longtemps, jusqu'à 5.000 ans! Pardonnez-moi! J'ai conduit Sing K'eu Sing K'ām pour qu'il danse devant sa majesté [ici le nom du lieu: T'at Luong ou Wāt Wisoun, selon l'occasion]. Personne ne peut l'imiter. Il a six oreilles, six yeux, huit pattes, (deux membres du personnel sacré revêtent la dépouille du petit lion) un seul cœur. Moi je me nomme T'au Nu Nu'a (= Chose qui peut se tordre dans tous les sens comme un élastique). Quand je me dirige vers le Sud, les jeunes filles veulent m'enlacer. Quand je vais en direction du nord, les jeunes filles veulent se marier avec moi. Même si elles savent que j'ai le front large, les divorcées, les veuves s'attachent à moi. Obtenez la victoire et la félicité».

Ce discours fait allusion à une genèse très différente de la cosmogonie des annales et de celle rapportée par la légende culturelle (cf. *La naissance du monde selon les traditions Lao*, in article cité) mais fort proche, par contre, de la genèse des T'ai-Noirs de Nghia Lo ou de celle des T'ai des Hu'a P'an rapportée par Maspero et Bourlet. Dans l'un et l'autre cas nous avons affaire à un cosmos en miniature, à «un monde dominé». La cérémonie du T'at à Luong P'rābang offre donc un véritable syncrétisme des différentes traditions.

⁹ Cf.: *Les techniques rituelles de la pêche du palo'm*, BEFEO, t. XLIX, fasc. I, p. 297-335.

¹⁰ Alors que les annales font descendre Khūn Bulōm après le déluge qui submergea la terre, pour gouverner les êtres humains issus des courges, les versions de la geste de Khūn Bulōm, omettant l'épisode du déluge, font descendre Khūn Bulōm après la delimitation du territoire par deux ermites. C'est seulement après l'installation de Khūn Bulōm dans le monde d'en bas que les êtres humains naquirent à l'intérieur de deux courges dont la liane enlaçant le tronc d'un banyan fut coupée par les aïeux aidés d'un autre couple de Thên: T'au Lai et Mē Mōt (Cf. article cité in *La Naissance du M-nd*, p. 385-416). Or chez les T'ai-Rouges, les femmes qui conjurent le mauvais sort portent le nom de «Mē Mōt» (cf. R. Robert: *Notes sur les Tay Deng de Lanh Chanb*, III-H., n° I, 1941, p. 65). Au Siam les médiums se nomment «nang mōt» (cf. P'ia Anuman, *Rū'ang phi sang f'waada*, p. 52).

¹¹ Selon le maître du rituel du Hō Mō – Hō S'eng Khwang, la province de S'eng Khwang possédait autrefois douze autels (ou Hō) installés dans les centres des principaux mu'ang – d'après les annales, au XV^e siècle, sous le roi K'ām Kōng, l'aïen T'āmāk'ata venu de Luong P'rābang érigea 12 autels (le nombre même des autels de Luong P'rābang) pour les génies protecteurs et implanta le sacrifice annuel du buffle – 11 de ces Hō étaient en fait des «Hō Phi Bān», c'est-à-dire des autels consacrés à des génies protecteurs de villages. Disposés aux quatre orientes de la province, ils constituaient les «bastions spirituels» de la ville de S'eng Khwang et leurs génies n'étaient que les chefs de «marches» des grands monarques thên, protecteurs de la famille princière et de l'ancien royaume qui résidaient, eux, dans l'autel central de S'eng Khwang nommé alors Hō Mō Hō S'eng Khwang. Chaque année, lors du sacrifice du buffle, les maîtres du rituel des Hō Phi Bān érigeaient, près du grand autel de S'eng Khwang, un abri temporaire, reproduction en miniature de leur Hō de village. À la suite des déportations effectuées par les Siamois et des perturbations causées par les hordes hō, de nombreux villages furent abandonnés et les autels de génies délaissés. Seul le culte du Hō Mō subsista. Par la suite, sous le protectorat français, K'ām Ngom et son frère Sainawong, petits-fils de Cāu Nōi, firent reconstruire le Hō Mō en dur. Le maître du rituel demanda alors qu'on établît à l'intérieur, deux reposoirs: l'un pour les génies de S'eng Khwang, l'autre destiné aux Phi Bān conviés aux cérémonies. Ce second reposoir devint ainsi un substitut des onze petits autels érigés autrefois lors du sacrifice du buffle par les préposés aux rites des différents mu'ang. D'autre part, le Mu'ang S'eng Khwang étant devenu sous l'occupation française M'ang K'un, le nom de l'autel fut modifié en Hō S'eng K'un.

¹² Deux parasols sont striés de bandes blanches, bleues et jaunes, les deux autres de bandes vertes, jaunes et bleues.

¹³ On notera le début de cette invocation qui rappelle et souligne l'importance de l'ex-chefferie p'uon. N'oublions pas qu'annales et formules rituelles révèlent, derrière l'unité factice du Laos, un puzzle de royaumes en marge, clos sur eux-mêmes, coupés du reste du monde.

¹⁴ L'invitation aux devatā, Seigneurs des 12 autels, qui figure dans l'une de ces formules ne serait en contradiction avec la bipartition des génies (Monarques-Thên – génies protecteurs des Mu'ang extérieurs) que si cette bipartition était pensée en termes d'antagonisme. Or quels que soient les différends qui, dans l'histoire, ont opposé le Mu'ang central aux Mu'ang extérieurs, tout se passe comme si les Monarques Thên subsumaient les génies gardiens des Mu'ang extérieurs. Dans l'autel sud «de la cour royale», les devatā protecteurs des Mu'ang se profilent derrière les monarques-Thên de même que les monarques-Thên se profilent derrière les devatā des Mu'ang extérieurs, dans l'autel de «la cour royale» érigé au nord.

¹⁵ Au Siam dès le XIV^e siècle, une variante de ce jeu est attestée dans le Kot Mont'ienban. Le 5^{ème} jour de la lune croissante au 5^{ème} mois le roi assistait à un jeu de polo rituel (c'ong K'on) sur l'esplanade royale. Un des camps comprenait les fils du roi demeurant dans la capitale; le camp adverse comprenait peut-être les représentants des quatre grands Mu'ang, c'est-à-dire de la province – (cf. Kot Mont'ienban in *Prāmuan Kōthmai Rac'akan t'i* I, Bangkok 1938, p. 111-113,

et le commentaire de Kančanakp'an in «L'histoire du prince conque d'or», revue *Kading T'ong*, n° 6, juillet 1954 Bangkok p. 87). Dans un des Paññasa Jātaka, intitulé «Le prince à la conque d'or», le «Ti K'li» apparaît comme servant à mettre en jeu un mu'ang (cf. Schweisguth, *Étude sur la littérature siamoise*, p. 153). Le volume sur les jeux siamois édité par le ministère de l'éducation physique: *Kiā p'ūn Mu'ang*, Kröm P'onç'u'kša Krāsuaŋ Th'amman, Bangkok 1937, signale le jeu de mail à Khon Kén, C'aiph'um, Nāk'ōn P'ānōm, Māhasarak'ām, Rōi Et, Sūrin, Ubōn. A Khon Kén et à C'aiph'um on le pratique également de nuit; dans ce cas on embrase la boule. Cette caractéristique a été notée au Cambodge par Mme Porée (*Cérémonie des 12 mois*, p. 81). Mais au Siam comme au Cambodge, le jeu de mail, perdant toute valeur rituelle, est devenu un simple sport. Seul le village de Nong K'ai à 15 Kms de Wieng Cān sur la rive droite avait gardé il y a une dizaine d'années, encore trace de quelque tradition: on ne jouait dans cette ville au «Ti K'li» qu'une fois par an. Une équipe représentait le peuple, l'autre l'administration. Bonheur et prospérité devaient favoriser le camp gagnant (*Kiā p'ūn Mu'ang*, p. 565).

- ¹⁶ Cette orientation des clans respecte l'orientation géographique des Mu'ang. Notons en outre qu'à Wieng Cān le clan des administrés gardiens du T'at est situé également au nord, non loin de l'autel de P'a S'āi (le roi Setthathirat fondateur du T'at). Il est donc plausible qu'un autel dédié au génie du T'at, ou le T'at lui-même occupaient autrefois, à S'ieŋ Khwang, l'emplacement nord de l'esplanade actuelle.
- ¹⁷ Notons que contrairement à Wieng Cān aucun détail vestimentaire ne distingue les joueurs de l'un et l'autre clan.
- ¹⁸ De l'avis des princes et des fonctionnaires, S'ieŋ Khwang sera trahi dans l'année. Ainsi l'année où la ville fut incendiée par les Vietminh (1953), Mu'ang K'ām, rappelle-t-on, avait gagné. Selon une opinion courante parmi les gens du peuple, il est néfaste que les petits (le peuple) l'emportent sur les dignitaires, des troubles (épidémies, famine, guerres) se produiraient.
- ¹⁹ Rappelons qu'à Wieng Cān les représentants du peuple gagnent par deux parties contre une et doivent à la dernière partie faciliter la victoire des fonctionnaires, leurs adversaires (cf. BEFEO XLVIII, article cité, p. 231).
- ²⁰ Il y a ici un jeu de mots: h'ām (son) et hām (son du tambour).
- ²¹ Notons toutefois qu'à Wieng Cān l'opposition dirigeants – administrés masque en fait un antagonisme plus profond: envahisseurs – gens de la brousse, mais les gardiens du T'at défenseurs d'un droit antérieur, celui des aborigènes premiers habitants du sol, sont actuellement des Lao. En outre, hommes liges des mandataires du Dharma, ils sont tenus de faire triompher le droit royal dont le T'at est le réceptacle et dont la balle de Ti K'i subit l'influx. Tout antagonisme tend donc à s'effacer devant le Dharma qui ne peut recueillir qu'adhésion. A S'ieŋ Khwang par contre, par suite de la disparition du T'at et de la valeur rituelle accordée au matériel ludique, l'antagonisme que masquait peut-être autrefois la victoire du Dharma a ressurgi par suite d'un facteur historique qui lui a donné une direction nouvelle, avec une violence que rien ne peut tempérer.
- ²² Les annales de Mu'ang P'uon (éditées par Cāu K'ām Mān Wōngkōt Rātānā, Wieng Cān 1952, p. 10-11), rapportent qu'en 1184 (1822 A. D.) Cāu Nōi fit ériger un palais et élever des fortifications autour de la ville de S'ieŋ Khwang sur une longueur de 10 Kms. Dénoncé par les dignitaires de Mu'ang K'ām qui s'étaient révoltés, il fut arrêté sur l'ordre de Cāu Anū, roi de Wieng Cān. Etant parvenu à dompter un fougueux coursier appartenant aux écuries de ce dernier, il fut libéré en 1825 et revint à S'ieŋ Khwang.
Selon une autre version (cf. *Les annales de l'ancien royaume de S'ieŋ Khwang*, thèse inédite, documents EFEO p. 29), Cāu Nōi aurait été trahi par un haut dignitaire du nom de P'āna S'ieŋ Di. «Il commit plusieurs fautes et conspira avec trente-quatre princes. Il alla accuser Cāu Nōi à Wieng Cān: «Le roi de S'ieŋ Khwang, Cāu Nōi, veut, déclara-t-il, s'ériger en monarque indépendant. Il a fait construire un vaste palais et il fait endurer à la population mille tourments.» Cāu Anū fit venir Cāu Nōi à Wieng Cān et l'emprisonna dans un des pavillons du palais pendant quatre ans». Une fois libéré, il revint à S'ieŋ Khwang. A l'annonce de cette nouvelle, P'āna S'ieŋ Di s'enfuit à Luong P'rābang puis à Bangkok. Il songeait à morceler le royaume de S'ieŋ Khwang entre Luong P'rābang et le Siam. Voyant qu'il ne parvenait pas à ses fins, il revint. Cāu Nōi lui adressa une lettre pour l'accuser de trahison et le fit exécuter.
Selon la première version citée, la trahison de P'āna S'ieŋ Di serait postérieure à celle de Mu'ang K'ām. Lors de la lutte entre Wieng Cān et le Siam, Cāu Nōi par crainte des Siamois sollicita l'aide de l'Annam. Mangt'aturat roi de Luong P'rābang fit alors convoquer Cāu Nōi dans l'intention de conclure un traité d'amitié. Le P'āna S'ieŋ Di envoyé comme ambassadeur proposa à Mangt'aturat la moitié de Mu'ang P'uon. Le roi de Luong P'rābang refusa, P'āna S'ieŋ Di passa alors au Siam. En 1828 alors qu'il revenait à S'ieŋ Khwang, il fut exécuté sur l'ordre de Cāu Nōi.
- ²³ Ce que prouvent les rites de clôture de la cérémonie: course des «chevaux des Devatā» procession et lancement des fusées destinés à expulser les puissances maléfiques.
- ²⁴ Soulignons un facteur qui contribua à maintenir cette phase de l'évolution: l'invasion Hô. La disparition du culte des masques interdisant tout recours au mythe d'origine, la régénération annuelle du territoire ne pouvant plus s'obtenir comme à Luong P'rābang par la répétition de l'acte cosmogonique se confondit, dès lors, avec l'élimination de la faute (trahison) qui avait vicié l'histoire.
- ²⁵ «L'armée siamoise vint à nouveau attaquer l'armée de Cāu Anū qui perdit Wieng Cān pour la seconde fois... La famille de Cāu Anū et la reine s'enfuirent à S'ieŋ Khwang. Le général siamois adressa à Cāu Nōi une lettre ainsi libellée: «Il faut que le roi de S'ieŋ Khwang s'empare de Cāu Anū et le livre aux Siamois; sinon le Mu'ang S'ieŋ Khwang connaîtra inévitablement lui aussi des troubles.» Cāu Nōi considérant que l'empereur d'Annam n'avait pu aider Cāu Anū se dit: Comment moi, simple roi de S'ieŋ Khwang, pourrais-je lui procurer aide? Il m'est impossible de ne pas le

livrer car je crains que des troubles n'éclatent dans mon royaume. A ce moment, les Siamois chargèrent le Čau Mu'ang de Mu'ang Nan de poursuivre Čau Anü et de l'arrêter. Les troupes étaient arrivées à mi-chemin et sur le point de capturer Čau Anü quand le roi de S'iang Khwang envoya ses hommes s'emparer de ce dernier et le fit livrer aux Siamois lancés à sa poursuite» (Cf. *Les annales de l'ancien royaume de S'iang Khwang*, documents EFEO, p. 33-34). Arrêté par les Annamites à la demande des fils et petits-fils de Čau Anü, Čau Nôi fut jugé puis exécuté en Annam. Pendant treize ans sa femme et ses enfants subirent de douloureux sévices. D'après l'examen des textes il appert que les Annamites ayant abandonné Čau Anü dès le début de sa lutte contre le Siam et les troupes du roi de Luong P'răbang ayant participé à sa capture, Čau Nôi, qui ne livra son suzerain que sous la contrainte, servit en fait de bouc émissaire.

²⁶ BEFEO, Tome XLVIII fascicule I, p. 227-231.



*Imprimé à la Mission Française d'Enseignement
et de Coopération Culturelle au Laos*