

THE NEW YEAR CEREMONY AT BASAK (SOUTH LAOS)

by Charles Archambault

With an Afterword by Prince Boun Oum



Abridged Translation by Simone B. Boas

DATA PAPER: NUMBER 78
SOUTHEAST ASIA PROGRAM
DEPARTMENT OF ASIAN STUDIES
CORNELL UNIVERSITY, ITHACA, NEW YORK
JANUARY, 1971

Reprinted by Dalley Book Service,
90 Kimball Lane, Christiansburg,
Virginia 24073.

THE NEW YEAR CEREMONY AT BASĀK (SOUTH LAOS)

THE CORNELL UNIVERSITY SOUTHEAST ASIA PROGRAM

The Southeast Asia Program was organized at Cornell University in the Department of Far Eastern Studies in 1950. It is a teaching and research program of interdisciplinary studies in the humanities, social sciences, and some natural sciences. It deals with Southeast Asia as a region, and with the individual countries of the area: Brunei, Burma, Cambodia, Indonesia, Laos, Malaysia, the Philippines, Singapore, Thailand, and Vietnam.

The activities of the Program are carried on both at Cornell and in Southeast Asia. They include an undergraduate and graduate curriculum at Cornell which provides instruction by specialists in Southeast Asian cultural history and present-day affairs and offers intensive training in each of the major languages of the area. The Program sponsors group research projects on Thailand, on Indonesia, on the Philippines, and on the area's tribal minorities. At the same time, individual staff and students of the Program have done field research in every Southeast Asian country.

A list of publications relating to Southeast Asia which may be obtained on prepaid order directly from the Program is given at the end of this volume. Information on Program staff, fellowships, requirements for degrees, and current course offerings will be found in an *Announcement of the Department of Asian Studies*, obtainable from the Director, Southeast Asia Program, Franklin Hall, Cornell University, Ithaca, New York 14850.

THE NEW YEAR CEREMONY AT BASĀK (SOUTH LAOS)

by

Charles Archambault

With an Afterword

by

Prince Boun Oum

Abridged Translation

by

Simone B. Boas

© 1970 CORNELL UNIVERSITY SOUTHEAST ASIA PROGRAM
Reprinted by Dalley Book Service, 90 Kimball Lane,
Christiansburg, Virginia 24073 with the cooperation
and permission of The Cornell University Southeast
Asia Program.

FOREWORD

This is an important paper. Not just because it tells us about unknown parts of Laos, or because it demonstrates an excellence of anthropological craft, or because the work of M. Charles Archaimbault is too little known in North America. These are sufficient reasons to read this Data Paper, but not enough to make it important.

Its importance arises first from its grappling with a scarcely noticed subject of inquiry: changes in ritual. Ceremonialists, shamen, medicine men have long steered us away from this kind of inquiry by claims of sole authentic knowledge. We could not afford to become embroiled in their rivalries, and so these changes were located either in transmission from one practitioner to the next or in some unwitting simplification or elaboration by the performer. In Southeast Asia, history shows that princes and kings introduce one rite and abandon another. M. Archaimbault, however, adds new and complex considerations. Peculiar anxieties and aspirations, particular understandings and misunderstandings of ritual effectiveness play upon performers and spectators alike to produce new meanings in old forms as well as to change forms. Rites respond to historic tradition, events of the present, and the psychic stresses of the participants. By this refreshingly new approach we are gently led away from stultifying and partisan old frays (the priority of myth and ritual, rational and neurotic significance, the place of rite in social action as function or epiphenomenon).

Equally important M. Archaimbault has restored a long unused bridge from society to the individual in this epic tale of Prince Boun Oum. Shades of Jane Harrison appear with the important difference that the author has not only read the inscriptions, observed the setting, and studied the folklore but heard the accounts of the participants and witnessed the dread moment with his own eyes. Eschewing histrionics, he speaks as a scientist placing the evidence before us to examine, calling our attention in footnotes to deeper levels of meaning. Yet at the same time he is well aware that he unveils a tragedy of Euripidean magnitude. As if it were just a periodic report, the underlying tale comes to us as a carefully described artifact ready for filing in the case of some museum, and this very method of presentation gives the work a feeling of immediacy which few works of art achieve. Here is an epic in nature.

The royal line of Champassac has continued through centuries, but despite broken succession here and there, the

liaisons to the forebears remain intact. The strength of the line, however, is limited by circumstances in the past that made these rulers human rather than super-human beings. As mere men, they are in one sense fortunate to be charged with duties ordinarily reserved for persons of higher station in the hierarchy of being, yet like Sisyphus, they fail. Human concupiscence has weakened them. Charged to keep order in their city, charged as males to rule over females, they conspicuously fail in many generations. Burdened by this Karma, their competence is corroded by self-doubt. When the father of the hero, Prince Boun Oum, assumed command, he became ruler of a precarious capital. Already moved to a new site from its founding spot, the aegis of guardian spirits had been broken. The father further weakened the grip of command by confusing the rites that fortify the ruler with those that renew the city. In effect he could never rise to be more than a provincial governor, though the grandfather of Prince Boun Oum was an invested prince. With the passing of the father, the hero was unable even to gain a governorship. His commentary on the scholarly treatise, given in the Postface, is an epiphany of the tragic hero. He sees himself as the scapegoat that protects the city by taking on himself the accumulated depravity of each year. Yet unable to rid himself of his own demerit, he can never become ruler. In Southeast Asian parlance, he is only the substitute for a prince, the lowly man who walks in the dust at the Royal Plowing Ceremony, or the king-for-a-day who risks his life on a trapeze in the Royal Swinging Ceremony.

This individual has been brought by M. Archaimbault into the frame of anthropology. Prince Boun Oum is not just the impersonator of a son, an ousted ruler, or defeated politician acting out his predetermined role. Nor is he only the projector and introjector of love and hate that forms his universe. More than a type of personality formed by his society, he breathes, agonizes, and meditates.

Let us turn to examine the focus that has produced this admirable study. My American colleagues and I seem to be able to see only villages, markets, kinship systems, and the like. Why is this the case? I shall overlook the many differences in academic definition of subject matter, hence in training, between France and America, in duration of field work, and in approach to our informants. I am seeking to determine the position in which we Americans locate our cameras as we describe the social scene. We look at groups of people in action but rarely see a particular person. Blacksmiths, mothers' brothers, and weavers appear in our prints but rarely a runner overcoming his limp or a chieftain with a shrewish wife. Even our Crashing Thunders and Sons of Old Man Hat tend to become, as the sharpness of the portrait recedes into memory, just Winnebago males or Navaho boys growing up in their outfits.

In neighboring Thailand I reported no trace of sexual obsession. The nearest was one man in Bang Chan who prided himself on his unflagging virility. I knew that this man felt disgraced by the affair of his oldest daughter with some young man, whose secret trysts with her had been discovered. He was sent packing by the father who deemed him financially and occupationally unsuitable to take the hand of his daughter. Then this girl, in the eyes of her parents, became damaged goods; no longer pristine enough to lure a rich man, I inferred. The event received scant attention, and had some one asked about it, I should simply have spoken about a village headman who aspired to become a governmental official. We would discuss the case as a facet of status mobility.

Where my camera stood, it showed the mobility of social groupings in the context of economics, but what I did not pursue may well have been the unreported confirmation of M. Archaimbault's findings. Here too the daughter of a concupiscent man is disgraced when she has an affair with an unsuitable lover. While the founding woman of the Champassac line and certain of her female descendants successfully evaded their fathers, the Bang Chan girl remained a maid in the parental household. By implication, no woman lies beyond the desire of these lustful men, and no lover can be suitable for their daughters. In Southeast Asia we must not expect Oedipal men yearning for their mothers but phallic fathers who covet their daughters.

Note that M. Archaimbault set his camera to show the number of tapers, cigarettes, and balls of glutinous rice in each offering for each deity. Then the color of the costume, the position of the person in the room, the movements of the principals, the time of day, all and much more has been entered in his notebooks. The mediums, monks and ceremonial leaders have been interviewed, their dog-eared notebooks read and translated. The rites performed in one setting are compared with equivalent rites in another. Generalization is tightly constricted.

I would like to suggest that the underlying differences in pertinence that have brought about these differing pictures arise from "culture" as juxtaposed to "collective representations." Both terms refer to the underpinnings of society that lie in tradition, but beyond this common meaning they have developed in two directions. *Culture*, as we use it, is an attribute of a social group, of a people, or some collectivity, always with a singular reference. As such it is as omnipresent as the coal of Newcastle or the rubber of Akron. Its dust and grime is found in churches and shops, while the finer particles penetrate the air conditioning apparatus of corporate executives as well as the kitchens of workers. In case of some disjunction in the fabric of the culture, e.g., the deaths due to silicosis being higher for men and factory workers than for women and

office clerks, these gaps are cloaked by reference to cultural divisions of labor or ranking systems. If these varying death rates affect the living of these subgroups in particular ways, these gaps in *culture* are cloaked by generalized reference that renders the whole more unitary and omnipresent. So the field worker need not observe particularly acutely, for enough is present before his eyes to overflow his days in the field. For him the problem appears when he must relate these disparate but obvious facts, and his artistry lies in generalization that includes the sacred altars as well as the market place, the arrival of the newborn child as well as the organization of the village council. Thus *culture* has brought into existence the Plains Indian, the Trobriand Islander, the Renaissance and the Protestant Ethic.

Always found in plural form and referring to plural human beings, *collective representations* had led elsewhere. As ideas they have bound people together, but groups sharing a common reference for the dollar can as easily be stirred to fraternal competition. Some representations are coextensive with groups of people, but the fish symbol activated both Christians and Pagans. Tradition then becomes one of many factors influencing social life. Collective representations, ever multiple, rarely confined to a single group, and then not even omnipresent, appear and disappear like the strains of Christmas carols.

The field worker carrying out the imperatives of *collective representations* must find the richest source of a particular treasure, and rituals offer marvelous access. Yet among the many versions of a single rite he must decide which is the fullest and most perfect among many fractured specimens. Each example must be described in its setting, adding what can be said about its peculiarities, provenance, and season of appearance. Chronicles, inscriptions, museum specimens, folklore, and personal documents furnish the clues.

Collective representations do not chart the budding, flowering, or wilting of a people, but instead become a series of essences in their own right rather than attributes of social groups. These essences may decisively influence the actions of selected people, as excessive concupiscence affected the rulers but not the common people of Champassac. This theme influenced the New Year rites of Champassac but not of Luang Prabang. In this view we face the discontinuities and unpredictable changes of a chaotic world, which seems to be ruled more by historic events than cultural trends.

Returning to the New Year rites, we are bolstered in our inquiry by the strengths of both *culture* and *collective representations*. Each limits and extends our eyes to affairs of new significance. Historic unpredictability is limited by the

dependable season, which rests on dependable understandings of the world and cosmos, when people drive away the accumulated contamination, renew themselves, and set off for an abundant year. Yet when our sense of the significant stops at this point, M. Archambault shows we have abandoned enormous riches. We should miss the movement of the hero when he arose bearing in his hand the unhealthful debris of the city and deposited it as a little ball of glutinous rice on the float to be carried away on the river. Only through studies like the present one can we know that the hero knows the incompleteness of the cleansing, that this is his punishment for the sins of his line, his Karma to expiate through suffering.

L. M. Hanks
Senior Research Associate
Cornell University

Bennington, Vermont
April 1970

TABLE OF CONTENTS

	Page
THE NEW YEAR CEREMONY AT BASĀK (SOUTH LAOS)	
Abridged Translation by Simone Boas	1
Notes to the Abridged English Translation	23
Afterword by Prince Boun Oum	45
ILLUSTRATIONS	51
LA CÉRÉMONIE DU NOUVEL AN Ā BASĀK (SUD LAOS)	63
Notes	91
Postface par le prince Bŭn Um	133

LIST OF ILLUSTRATIONS

	Page
Figure 1. Routes of the New Year's Processions in Luong P'răbang and Basăk	51
Figure 2. The Plan of "The Sixteen Capitals"	52
Plate 1. The prince takes his place by the master of rites in the Shrine of Preparation	54
Plate 2. Salutation and offerings to the sacred reliquary	55
Plate 3. Monks sprinkle the prince in front of the HỒ S'ăi	56
Plate 4. The <i>bők</i> ceremony in the HỒ S'ăi	57
Plate 5. The prince rubs his chest with a ball of rice	58
Plate 6. The <i>ba si</i> ceremony at the Shrine of Preparation	59
Plate 7. Before the washing of the gem-stone Buddha image, Čăo Silomé recites the "invitation"	60
Plate 8. The officiants of the P'ă Pĭn shrines offer their good wishes to the prince	61
Plate 9. The prince is sprinkled by the populace	62

1.

The New Year ceremonies in Laos, performed on the day in April or May when the number of the year in the Era is advanced by one,¹ is intended to re-create the land and regenerate time. It is bound up with a purification ritual. Being associated with different myths and legends according to the locality, the ceremony varies to some extent from one part of the kingdom to another.

At Luong P'răbang, where it revolves around the cult of Grandfather and Grandmother N̄ō who created the world and expelled the yakṣas, masked dancers representing the ancestor spirit, re-create the world and re-expel the monsters of the age of chaos who intrude into the holy places.²

At S'ienḡ Khwang (Xieng Khouang) it is not connected with any myth of origin,³ but is based on two historical events. The first of these occurred in the 14th or 15th century, when according to the annals, Ačan T'ămmăk'atha (Ācāriya Dhammagāthā) established the boundaries of the city, freed the countryside of destructive wild elephants, and exorcised the powers of evil. The second occurred in 1825, when the holy hermit Čăo K'ăm Kōt refused to accept the throne.⁴ The ceremony includes a ritual lustration of two elephant statues which commemorate the Ačan's victory,⁵ and the offering of candles before the caves in which Čăo K'ăm Kōt lived.⁶ The evil spirits that wander in the hills and the forest at this season are kept out of the city by building thousands of little stupas of sand as a magical protection,⁷ and by adding steel knives to the ritual offerings presented to the monks.⁸

At Basăk, which was formerly the capital of the kingdom of Čămpasăk, some important features of the ceremony which we are about to describe can be explained only in the context of local legend and history.⁹

2.

In the 17th century, according to the annals, Čămpasăk was ruled by a queen, Nang P'ăo, who, before her accession, had borne a child by her lover, and so brought a lasting curse upon the country.¹⁰ Towards the end of her life, when the country was torn by internal conflicts, she turned the reins of government

over to the head of the Buddhist monkhood, P'ră K'ru P'onsămĕk. But the rules of monastic discipline prevented him from acting with enough severity to restore order, so he offered the throne to a prince who was descended from the kings of Vientiane. This prince received the investiture as king of Čămpasăk in 1713, assuming the regnal name S'òì Si Sămŭt. The dynasty he established ruled as independent monarchs until 1779, and then as vassals of the King of Siam. The last king was Sòì Si Sămŭt's great-great-grandson, Čăo K'ăm Sŭk, who acceded to the throne in 1863. In 1893 the portion of Čămpasăk on the left bank of the Mĕkhong was absorbed by the French, and in 1904 the portion on the right bank suffered the same fate. K'ăm Sŭk's son, Čăo Ras'ădăňăi (Răjatanaya), though retaining the title of Prince of Basăk, was treated by the French as little more than a minor official in the administration. In 1946 the country became part of the kingdom of Laos. The former ruling house, while its political power has not been restored, still possesses great prestige in the south. The present prince is Čăo Bŭn Um, Čăo Ras'ădăňăi's son.

In the New Year ceremony, the chief emphasis is on a purification ritual presided over by Čăo Bŭn Um. It is designed to regenerate the strength of the Mŭang--that is, the city of Basăk and by extension the whole principality--by ridding it of defilement and of the troubles set in motion by Nang P'ăo's misconduct.

The New Year period includes:

(1) the *sphutamahāsankranti* day, when the real sun crosses over to the vernal equinox; called in Lao *săngkhan păi*, "(the day when) the year goes away";

(2) an interval of one or two days, depending on the year of the Era; called in Lao *mŭ năo*, "day (or days) in between";

(3) the *madhyamamahāsankranti* day, when the mean or theoretical sun crosses over to the vernal equinox; called in Lao *săngkhan khŭn*, "(the day when) the (new) year begins."

For the peasants of Čămpasăk, who know nothing of astronomy, the New Year's festival celebrates the journey of the Sun, son of Nang Suvană. One day, according to a legend recorded in the text called *Săngkhan*, an old beggar woman named Suvană, having gone down to the river to bathe, saw a monk who hesitated to perform his ablutions because he had no bathing-cloth to cover his nakedness; so she gave him her only piece of cloth; and when he finished bathing she presented him the food she had received as alms. As a result of the merit she thus earned, she was reborn as a beautiful young girl. She had eighty husbands, and bore eight children. The eldest of them, who had a luminous

body, was named the Sun. The others were named the Moon, the planets, and Rahu. The Sun became king; his sister the Moon became queen; Rahu stayed with his brother as preceptor; the others looked after the palace and the ministries. In the 5th or 6th month, the legend continues, rain falls and wets the trees; the year comes to an end; and the Sun says good-bye to his queen, who gives him a magical protective device called a "soul-tray."¹¹ Then he goes forth from his palace, riding in a jeweled chariot--a mode of travel which is said to bring peace and happiness to the people. The day he leaves is called *sāṅkhan pǎi*; the day he returns, *sāṅkhan khün*; but before returning he stops to rest for one or two days, namely the intervening period called *mũ nǎo*.¹²

3.

On the morning of *sāṅkhan pǎi* day, the people of Basāk bathe at home or in the river.¹³ Houses are swept out and clothes washed, to rid them of the contagions accumulated during the year.¹⁴ In all the monasteries images of the Buddha and his disciples are set out in the preaching halls, or placed in the courtyard on tables decorated with greenery.

At three o'clock the officials and the people gather outside the Hò S'ǎi or "Pavilion of Victory." This building, which appears in one of the plates of Francis Garnier's *Atlas du voyage d'exploration en Indo-chine* (Paris, 1873), is opposite the site of the palace built by Prince Bũn Um's grandfather Čǎo K'ǎm Sũk. Located at an equal distance from the northern and southern limits of the city, it is regarded as the "navel" of the *Mũang*. That is why, whenever there was an epidemic, Čǎo K'ǎm Sũk used to invite a chapter of monks to come to this place and recite prayers for three days to purify the land.¹⁵

For the same reason the lustration-ritual procession assembles here on *sāṅkhan pǎi* day. The procession is preceded by four drum-players; then comes the Ačan Ku Nu of Wăt T'at, carrying a tray containing candles, incense sticks and frangipani flowers; then Čǎo Bũn Um, dressed in a ceremonial white jacket and blue silk *sǎmpǒt*, accompanied by the members of his family; then the officials and the people.

The procession moves straight to Wăt Lǎk'òn, a kilometer to the south. The religious center of the *Mũang* is Wăt T'at, which contains the reliquary monument of the P'rǎ K'ru who set the founder of the dynasty, S'òì Si Sǎmũt, on the throne.¹⁶ Wăt T'at, however, which marks the site of S'òì Si Sǎmũt's city, stands at the south gate of the present city, some four kilometers

from the HỒ S'ãi. The ceremonies of the *sāṅkhan pāi* day are supposed to regenerate the center of the city, so Wát Lăk'òn, though it has no special importance for the princely house, is chosen as the southern limit simply because it is located the same distance from the HỒ S'ãi as Wát Mưang Sèn which marks the northern limit. As if space were magically contracted, Wát Lăk'òn is thus substituted for Wát T'at as the southern boundary, and the magic of the transfer is helped by putting the Aĉan of Wát T'at at the head of the procession.

The Prince enters the monastery precinct,¹⁷ takes the tray from Aĉan Ku Nu's hands, and sticks two lighted candles on it. A table covered with Buddha images stands in the courtyard. Crouching in front of it, the Prince raises the tray before his forehead, silently praying for the safety of the principality. He puts down the tray and takes up a silver ewer filled with perfumed water, with which he sprinkles first the images on the table and then the large Buddha images of gilded wood at the entrance of the monastery. His relatives next take turns in sprinkling the images with water from the ewer, which is constantly refilled. They are followed by the "notables" (officials and leading citizens) and the general public, using water perfumed with *acacia concinna* in plain jars which they have brought from home, and dipping frangipani flowers into it to serve as sprinklers. In the orthodox view the lustration of the images is intended to earn merit and regenerate the spiritual strength of the Mưang; but its purpose in the minds of the peasants is to call down plenty of rain before work in the fields begins.

The procession reassembles and moves a few hundred meters north to Wát Amat, where the lustrations are repeated.

At Wát T'òng, the royal monastery built by Čảo K'ăm Sūk behind his palace, the Prince is received by the Lord Abbot. This monastery has a special significance for the princely house, because the reliquaries of Čảo Bửn Um's grandfather and father are located in its precinct. The Prince takes the tray from the leader of the procession and crouches at the foot of the stairs, while the Lord Abbot, accompanied by two monks, climbs to the highest step and recites the *Jayanto*. When the recitation is finished, the Prince prostrates himself with the tray in his hands. Then he goes to the bronze statues of the Buddha at the entrance, lifts the tray, prays silently for the protection of the territory, and sprinkles the statues with water from the ewer. He performs the same rites before the tiny glass Buddha images on the table in the courtyard. His relatives then sprinkle the images, followed by the public.

The procession now heads toward Wát Mưang Sèn, which marks the northern boundary of the present city, and which houses the

precious bronze statue of the Buddha cast in 1738 by S'òì Si Sămŭt's sons. Here the lustrations are performed once more.

The Prince then returns to his residence, getting drenched with water on the way by crowds of young girls who line the road. According to popular belief the more he is soaked the more abundant the rains will be and the fertility of the land will increase.

In his father's time the fertility ritual was held on a *mŭ năo* day, in the morning, and women played an even larger part in it. All over the city there were tugs of war between girls and boys, and the girls always had to win. This temporary overturning of the normal order of society was intended to produce abundant rainfall, and also to initiate the re-creation of the Mŭang. It could hardly help recalling to people's minds the ultimate cause of the defilement which it was designed to remove, namely the misconduct of a daughter of the gods which the cosmogony of the south associates with the mythical founding of the kingdom, and the identical misconduct of Nang P'ăo. That is probably why the contests came to an end before the rite of expelling evil influences began.¹⁸

In front of Čăo Bŭn Um's residence, which was built by his father Čăo Ras'ăđănăi, the crowd scatters.¹⁹ Everyone goes home to sprinkle the Buddha images in his own part of the town.

On a table set up under the veranda of the Prince's residence the personal Buddha images of the ruling house are lined up, with the exception of the "Gem-stone Image," the palladium of the principality,²⁰ which is not shown until the *săngkhan khŭn* day. The Prince and his family sprinkle the statues, accompanied by the music of his orchestra who are seated around the table. During the lustration the Prince's sisters respectfully ask his permission to sprinkle him too.

That evening in all the houses the women are busy cooking food for the next day, because no housework can be done during the *mŭ năo* period without running the risk of illness or insolvency during the ensuing year.²¹

4.

The next day is devoted to the *bök*, the ceremonial expulsion of evil influences from the Mŭang.²² While the first day's operations were designed to purify only the central portion of the city, the *bök* is designed to purify the whole locality. It is therefore performed at various points along the axis running from P'ă Pìn at the north (or northeast)²³ to Wăt T'at at the south.

In the morning at nine o'clock all the people gather at the Hò S'ài to escort the prince to P'ǎ P'ín, some four kilometers away. As this village contains the shrines of the great protective spirits of the principality, it is the non-Buddhist religious center of Basǎk. The reason it was chosen for this purpose, in spite of its distance from the geographical center of the town, is said to have been as follows. In 1874 Čǎo K'ǎm Sǔk decided to move his capital, which was located at Himlòt, six kilometers upstream, to a site farther south so as to be nearer the holy places established by S'òì Si Sǎmùt. In order to include P'ǎ P'ín, where the villagers had made a miraculous catch of fish, and also the revered sanctuary of Wát T'at, the geomancers laid out the new city in the form of a rectangle about seven kilometers long. Then they divided it into sixteen equal parts, each named after one of the famous cities of Buddhist India, in accordance with the plan known as "the sixteen capitals."²⁴ They advised Čǎo K'ǎm Sǔk to build his palace on the dividing line between "Sawǎthi" (Sāvatthi) and "Wesali" (Vesāli), and to choose the village of P'ǎ P'ín, corresponding to "P'aranāsi" (Bārānāsi), as the site for the shrine of the *phi mǎhēsǎk* or most powerful spirits. (*Phi* means a spirit in Lao and Siamese; *mǎhēsǎk* is the Pali word *mahesakkha*, "possessing great power or authority.") In Laos a *phi mǎhēsǎk* is generally the spirit of an official who administered a given locality during his lifetime and then, because of his heroism or his tragic death, became its guardian spirit. In Basǎk, however, the *phi mǎhēsǎk* are the Thên, the great gods who, after founding the kingdom and choosing a noble family to rule it, were commanded by the King of the Gods to stay there permanently and protect it.²⁵ The Thên have two shrines at P'ǎ P'ín. One, called the Golden Shrine, is considered to be their permanent residence, and no one is allowed to enter it unless he is connected with their cult. The other, called the Shrine of Preparation, is their dining-hall; it is the place where they condescend to communicate with human beings through the mediums; and it is open to the public whenever a big ceremony is held there.

The procession heads toward these shrines. First come four drummers; then the lictors carrying swords, rods and spears; then the P'ǎ P'ín village chief carrying a tray of offerings; then Prince Bǔn Um, riding an elephant and sheltered by a large red parasol which was among the insignia of office presented to his grandfather Čǎo K'ǎm Sǔk by the King of Siam; then the members of the Prince's family, also on elephants; finally the "notables" and the ordinary people on foot.

As soon as the Prince dismounts, he is helped up the stairs of the Shrine of Preparation by Nai Dêng, the *cām* or master of rites.²⁶ The Prince turns to the village chief, asks him for the offering-tray, and gives it to Nai Dêng (Plate I). After prostrating himself three times, he sits down facing the altar of the Thên. Nai Dêng sticks two lighted candles on the tray

and murmurs: "We, your servants, whose duty is to prepare the candles and light them,²⁷ have come to notify your Lordships that the Prince and his relatives are here to offer you their homage on the occasion of the New Year. Please watch over them. Tomorrow the rite of 'welcoming the souls' will be performed. Today the procession is going to Wăt T'at. Please watch over the procession and make sure that all the people of the Müang remain in good health!" He offers a libation to the Thên by pouring liquor through a hole in the floor under the altar. Taking some candles and flowers from the tray, he hands them to two assistants who have the duty of performing the same rite of notification in the Golden Shrine and in a house, belonging to a *mê lăm* or female medium, which is the abode of P'ă Inta, a Thên of inferior rank who acts as secretary to the chief Thên of P'ă P'ın.²⁸ Nai Dêng then takes the rest of the candles and flowers from the tray and places them on the altar of the Thên. A servant refills the tray with candles and flowers and gives it back to the village chief of P'ă P'ın. The Prince leaves the shrine and remounts his elephant. The procession starts back and goes on to Wăt T'at.

Here the Prince dismounts and enters the precinct of the dilapidated monastery. In the courtyard the members of the Prince's family gather at the foot of the *t'at* or reliquary monument of S'ôi Si Sămút (Plate 2). The Prince, taking a few candles from the tray and sticking them on the base of the *t'at*, faces in the direction of P'ă P'ın as if to establish a magical connection between the reliquary and the shrines of the Thên. An Acan of Wăt T'at, crouching beside him, reads the text of the "salute and offering to the sacred reliquary," speaking slowly, spacing each syllable, so that the Prince and his family can repeat the prayer in unison: "To the Blessed One and the saints who have perfect knowledge, to the Dhamma preached by the Blessed One, and to the Blessed One's disciples who have led blameless lives, we come to make offerings in token of our homage. May the Blessed One, who has attained Nirvāna, accept the presents of all these poor people, and may He grant help to all the faithful who are gathered here!" A servant hands the Prince a ewer of water, with which he sprinkles the base of the *t'at*.

The procession then moves on to Wăt T'ông in the center of the city. In the courtyard of this monastery the prince lights candles on his grandfather's and his father's reliquaries, and, after meditating for a few moments, sprinkles the reliquaries and returns to his place in the procession.

When the procession reaches the Hò S'ăi, the Prince stops at the foot of the steps, dismounts from his elephant and crouches down between two tables which are crowned with hoops of greenery. Four monks from Wăt T'ông are standing there,

with two almsbowls full of perfumed water at their feet. Dipping branches of *cassia fistula* and *morinda citrifolia* into the bowls, they sprinkle the prince with water, at the same time reciting the *Jayanto* (Plate 3). Together with the Aċan who will next day perform the lustration of the Buddha image which is the palladium of the principality, the Prince and the monks enter the H'ò S'ăi. When they are inside, the monks take their seats on mats at the right, facing the Prince who sits with clasped hands at the left, looking westward so that all the defilements he has taken upon himself in moving through the city will disappear at sunset (Plate 4). The Aċan remains at the entrance. In front of the monks the servants set dishes of small offerings, and near the Prince they place two leaf-covered miniature rafts made of banana-tree trunks, with a lacquered basket filled with water between them. The rafts, called *kăt'ông bők*, are to be used in the ceremony of expelling evil influences. Each raft contains plates of colored rice (black, yellow and red), salt food, and sweets, to attract various kinds of spirits. In addition it contains an old basket of sticky rice in which two tiny wooden figurines are hidden, one of which, dressed in a *sămpôt*, represents the Prince and the male population of the Mŭang, while the other, dressed in a skirt, represents the Princess and the female population. These figures, to be offered as substitutes to any evil spirit who might wish to enslave a man or a woman of Basăk, are intended to distract the spirit's attention by making him think he has got what he wanted.

The Prince, after sticking a lighted candle on each raft, prostrates himself three times before the monks. They recite *Namo*, *Pahum*, *Kăruniko*, *Bhavantusăra*, then the *Parimăta* and the *Parimăna*. After the prayers the Aċan withdraws. The Prince takes a small ball of sticky rice which is given him by a servant, and rubs his body with it, murmuring: "Go away now, all of you! Eat these farewell foods (*k'üang sông k'ien*) which I offer you! May the country prosper!" (Plate 5). He throws the ball of rice into one of the rafts, and another one into the second raft. A servant sets the first raft afloat on a nearby watercourse, and takes the second one away to the outskirts of the village. The parts of the floor of the pavilion where the rafts stood is then washed with water from the lacquered basket.

Such is the final phase of the expulsion ritual. It brings to mind the power of the mediums, whether using the *bők* to drive out evil influences, or performing the *sông k'ien* to invite the spirits to withdraw.²⁹ At the same time it underscores the weakness of the exorciser, who, like anyone else in times of danger, has to resort to the *sia k'ô*.³⁰

5.

The following day (or, in certain years, the second day following) is that of *săngkhan khün*, the day the New Year begins.

At seven o'clock in the morning the monks from *Wất T'ông* assemble at the *Hồ S'ãi*, where the Prince and the people present them with balls of rice and fruits. At *P'ă P'ın*, the master of rites, *Nai Dêng*, goes into the Shrine of Preparation. He lights two candles on the altar of the *Thên*, and two more on another altar. The second altar is dedicated to his deceased predecessors in the office of *căm* or master of rites,³¹ who, in return for suitable gifts, passed on the techniques of the cult from generation to generation, teaching their apprentices to memorize the sacred formulas and rites precisely. *Nai Dêng*, after prostrating himself and requesting permission from the *Thên* and the former masters, removes all the offerings, dusts off the altars, sweeps out the shrine, and sprinkles it with perfumed water.³² His assistants, meanwhile, carry out the same tasks in the Golden Shrine and at the home of the *mê lăm* who is *P'ă Inta*'s medium.

At eight o'clock the shrine servants prepare magical "interdiction devices" of bamboo, called *tăléo*,³³ which are intended to keep intruders away. At the same time the *nang têng* or women assistants arrange a silver tray full of presents to be given to the spirits by the male medium or *mò t'iem*, the "expert who is yoked (to the *Thên*)."³⁴ They also prepare trays of food.³⁵

Before taking their meal in public in the Shrine of Preparation, the *Thên* breakfast privately in the Golden Shrine, so one of *Nai Dêng*'s assistants sets out three trays of food for them there.³⁶ He sticks a lighted candle on each tray to consecrate the food to them, prostrates himself three times, and murmurs: "Greetings! It is I, your servant, whose duty is to prepare and light the candles. As the New Year begins today, the Prince will perform the rites according to the annual custom." Then he takes four bowls of sweets to the gate of the shrine, puts them on the cross-bar of the hitching-post to which the *Thên* are believed to tie up their elephants or horses,³⁷ and lights two candles on the uprights. Fifteen minutes later, as gods take no longer than men to eat breakfast, he puts out the candles and takes the tray away. He ties two "interdiction devices" on the hitching-post, and two more on the shrine door together with some leaves of *morinda citrifolia*.³⁸ Meanwhile another assistant goes to the *mê lăm*'s house, where he offers *P'ă Inta* a tray of food and renews the interdiction devices on his altar.

In the Shrine of Preparation Nai Dêng puts the silver tray of gratuities under the Thên's altar, together with a tray of candles wrapped in gold and silver paper. After lining up the remaining trays prepared by the *nang têng*, he changes the interdiction devices on the altars of the Thên and the deceased masters of rites.³⁹

At about nine o'clock the *mò t'iem* or male medium enters the Shrine of Preparation, followed by the princely family and the villagers. He takes his place beside the silver tray of gratuities and becomes "possessed" by *Čao T'ên K'ăm*, the highest in rank among the Thên of Basăk.⁴⁰ Nai Dêng sprinkles him with perfumed water and offers him the trays of food with their lighted candles. After sniffing the food, the medium, on behalf of the spirit who possesses him, answers questions put to him by the princely family and the villagers.⁴¹ At ten o'clock Nai Dêng puts a seven-tiered "soul-tray" or *ba si* in front of him. It consists of a large pedestal-tray containing a stack of six pedestal-bowls on top of one another, held together with bamboo supports, encircled with the unspun cotton thread which serves to exclude evil influences, surrounded by bowls of sugared rice and cornucopias made of banana leaves, and decorated with hibiscus and frangipani flowers; the uppermost pedestal-bowl contains rice, fruits, leaves, and skeins of unspun cotton thread; on top are two eggs and two lighted candles. The medium, his back to the altar, touches the *ba si* with his right hand (Plate 6). An Ačan, functioning as a *mò p'òn* or "expert in wishes," prostrates himself before the *ba si*, facing the medium, and recites the *ba si* formula:⁴² "Today is an auspicious day, placed under the sign of strength, glory, prosperity and good fortune, a perfect and favorable day placed under the sign of victory and happiness. May you be strong and victorious over invading enemies! May you drive away bad omens and evil! May you be a monarch of powerful speech! May you get a *mün* [twelve kilograms] of gold and ten thousand slaves every day! Now I shall invite the good monarchs to come and help you drive away all misfortunes so that they will disappear before you. I shall invite them to come and help you to obtain good fortune, so that you will be stronger than anyone else in the Mŭang.⁴³ Now I shall invite *Thảo Bŭn Rŭang*, who rules over the kingdom of *Sisăket* beyond the borders of the great kingdom of *Čămpasăk*, to come and help us lift as high as our necks the 'soul-tray' for the ancestral spirits; I shall ask him to help us lift it as high as our heads. The senior officials say that today is an auspicious day on which black elephants turn into white elephants and paddy turns into white rice. Today is the day the gentle lady *Sida* marries the good, beautiful and beloved *K'at't'ănăm*,⁴⁴ the golden peacock leans over the edge of the cliff, and flowers begin to open their folded petals. . . . The clamor of the crowd who have come to lift the 'soul-tray' rises to the sky. May you be strong! May you triumph over all enemies!"

He pulls some cotton thread from the skein at the top of the *ba si*, brushes the medium's wrists with it to dispel misfortune, then ties it around first one wrist and then the other to keep the medium's "souls" from leaving his body (according to popular belief everyone has a number of "souls" or *khwăn*, not just one).⁴⁵ The same rite of "tying the wrists" (*phuk khêx*) is performed on the masters of rites, the Aċan and the Prince by the medium, and on everyone else by the assistants. The medium throws three pinches of rice on the tray of gratuities to signify that he is inviting T'ên K'ăm to leave. The ceremony is over. The cult staff, the princely family and the notables eat the food left by the spirits. Then they go home to perform the family *ba si* ritual.⁴⁶

* * *

At half-past eleven all the notables of the village gather in the state apartment of the Prince's residence, while the women go into a back parlor to offer their good wishes to the ladies of the household. Servants set out four "soul-trays" or *ba si* of seven tiers. The Prince sits in the middle, near one of them. Facing him is the Aċan who is to recite Buddhist prayers in the afternoon in front of the palladium of the principality. He is now functioning as a *mò p'òn* or "expert in wishes." Beside him is a tray of presents containing a banana, a skein of cotton, a bottle of perfume, and some candles, an offering from the members of the Prince's family. The Aċan, lighting two candles on one of the "soul-trays" and the tray of presents, lifts them to the height of his forehead.

In a quavering voice he chants a formula beginning with good wishes to "all *nāgas*, *garuḍas*, men, *gandharvas*, *yakṣas*, and protective spirits, as well as Indra and the king of the underworld"; declaring the day to be unusually auspicious, and adding: "May Your Highness thrust aside cupidity, anger and error! May Māra's armies and the five hundred sins draw away from you! May you live long! May you have a fresh and brilliant complexion! May you have an immeasurable store of merits! May fortune favor you! May your wife be a faultless and devoted queen! May you be happy! May you possess elephants and horses (in abundance)! May the Kha and Khmer tribes who live (near) lakes and mountains bring you heaps of red gold and countless elephant-tusks as tribute! May the renown of your honors fill the world! May the hundred thousand *devatā* dwelling on the Mountain of the Universe come to escort and protect you! May your stature be great! May your fame spread throughout Jambudvīpa! May your enemies leap (with fear) and run away! May you know the magical sciences! May the eighty-four thousand kings pay you tribute! May you be a king of kings, with a

palace of gems which will last as long as you live! May you receive heaps of jewels and splendid striped cloth as tribute from many races, Chinese, Cham, N̄uon, Burmese, Hò, Vietnamese and Mòn! May you receive homage from the Hò, and from the T'ăi of Chieng Sên, Luong P'răbang and Lămp'un! May you be free of misfortune and disease! May you live to the age of 108! May your sons and daughters, your queen and your concubines, all live to the age of 108!"

Having finished his chanting, the Aĉan places the banana from the tray of presents in the Prince's right hand, then performs the wrist-tying rite on the Prince and his children, after which the others in the room approach the Prince on their knees and perform the same rite. One of the "soul-trays" is carried into an inner room, where the Prince's paternal aunt carries out the wrist-tying rite on the ladies of the family, at the same time wishing them happiness and prosperity. Meanwhile the two other "soul-trays" are carried out to the homes of the Prince's brothers, Ćảo Bũn Om and Ćảo Silomé, where the same Aĉan repeats his chant and performs the wrist-tying rite.

When the *ba si* ceremony is over, the village notables meet at Ćảo Bũn Um's house and then, led by the Prince carrying a ewer of water, they track down the young girls of the locality. Going into all the houses from north to south, they forcibly sprinkle the girls with water or rub them with soot (a prophylactic rite); on this day the girls cannot count on protection from their fathers. While on the *săngkhan păi* day the women contributed to the re-creation of the *Müang* by sprinkling the Prince and his followers, on *săngkhan khũn* day a new order is established which restores the power of the men.⁴⁷

* * *

At four in the afternoon Ćảo Silomé goes up into the state apartment of Prince Bũn Um's residence, taking a tray covered with white cloth on which there is a bowl of perfumed water, together with two candles and some flowers. He puts the tray down in front of the reliquary which contains the palladium of the principality, the gem-stone Buddha image.⁴⁸ Nearby are set a ewer, an ablution bowl and a *khăn ha*.⁴⁹ Throwing a scarf over his left shoulder, he lights two candles on the *khăn ha*, prostrates himself three times, raises the bowl above his head, and recites the *ăradhană* in Pali (Plate 7). He takes the image out of its shrine, washes it with perfumed water, and lays it down with care on the cloth-covered tray. He carries the tray into the reception room and places it on a pedestal next to the Buddha images that were lustrated two days earlier.

The officiants of the P'ă Pĭn shrines now arrive to offer their good wishes to Prince Bŭn Um, and prostrate themselves before him (Plate 8). The medium lights a candle on an offering-bowl which he has brought with him, presents it to the Prince, and murmurs: "We have all come to offer you our good wishes. May Your Highness prosper!" The Prince takes the bowl and replies: "May you prosper forever! Carry out your duties conscientiously so that the people may live in happiness and peace." The Aĉan who chanted good wishes in the morning now prostrates himself before the gem-stone image, holding a tray full of candles in his hands. Lighting two of the candles, he raises the tray above his head and recites the *Savakkhāto*, *Ittipiso*, *Āmo* and *Ukasāvantā*, while everyone else repeats these prayers by heart.

When the recitation is over, the Aĉan prays the gem-stone image to protect the Prince, his family, and all the people of Čāmpasăk throughout the New Year. The Prince's aunt ties cotton threads around the statue, and the medium of the P'ă Pĭn shrines sprinkles it with water drawn from the landing-stage of the Hò S'ăi.⁵⁰ Everyone present then sprinkles it with perfumed water; and the villagers, who up to now have remained at the entrance, come in and do the same.

The Prince goes downstairs and takes his seat under the veranda, where everyone who has sprinkled the statue now sprinkles him in order to assure an abundant rainfall (Plate 9).⁵¹ Then the Prince puts on new clothes and goes down to the river, where he liberates a quantity of live fish brought to him in a basket by a servant. He also liberates doves at Wăt T'òng, so as to earn merit which will help him to get free if he ever happens to fall into a trap.⁵²

These rites conclude the New Year's ceremony.

6.

At Luong P'răbang, before the beginning of the rainy season with its attendant epidemics, the world is re-created and the ogres re-expelled by Grandfather and Grandmother Nŏ. These ancestor spirits are Thên who function as exorcists. Impersonated by masked dancers, they dance in the monasteries in order to protect them, for they have long been staunch upholders of Buddhism. According to the scholarly tradition, which emphasizes their role as supporters of the ruling dynasty, they were sent into the world by the King of the Thên to watch over Mŭang Thên, the city from which the dynasty sprang, and to protect it against ogres and evil spirits. The legend associated with their cult goes further, regarding them not only as protectors

of the country but actually as the creators of the world. The whole expulsion ritual is entrusted to them at periods of transition when the world is in the process of being re-created and therefore haunted by monsters from the age of chaos. Being protected by the ancestor spirits against all evil influences, the King of Luong P'răbang is able to preserve his own purity as a descendant of the King of the Thên and to support the Buddhist religion in the proper way.

The princes of S'ien^g Khwang, being sprung from the same divine stock, are no less mindful of their purity. But as they have no access to the sacred masks they rely on some relative, either a monk or an *ac̣ar*, who is skilled in exorcism, to lustrate their Buddha images and personal amulets,⁵³ or to perform the private ritual called "the offering to the protective animal of the year," which is designed to free them from ill fortune and to make sure that after they die they will be reborn among the gods.⁵⁴

At Basăk the lustrations are intended to put the city back again under the influence of the saintly P'ră K'ru P'onsămĕk to whom Nang P'ăo turned over the government in the hope of stopping the prevailing disorders. But in South Laos the New Year ceremony, like all other renewal rituals, inevitably calls to mind the cause of the disorders, Nang P'ăo's earlier misconduct, which was itself a projection, on the historical level, of the offense committed by a daughter of the gods. True, the offense and its punishment are more specifically connected with the dance of the aborigines and the buffalo sacrifice which are held during the October-November ceremonies;⁵⁵ but at Wăt P'u, in the southern part of the principality, the buffalo-sacrifice is held immediately after the New Year ceremonies and makes it possible to predict the monsoon rains before work begins in the fields.⁵⁶ As Nang P'ăo is on everyone's mind, her offense affects the setting of the New Year ceremony. The Prince has to cleanse a defiled area with the help of monks who act as exorcists; but apart from the members of the princely house, the shrine staff and the monks themselves, nearly everyone feels the rites performed by the monks on this occasion are of secondary importance.

In the eyes of the people it is the Prince himself who drives out the evil spirits and diseases that threaten the locality. The active value of the *bők* is ascribed to him not only because, as the representative of the ruling house, he is believed to possess a great store of merit, but also because his talismans are thought to make him invulnerable. When he emerges from the shrine of the Thên he takes his place at the head of the procession as a potential ancestor spirit. By turning himself into an exorcist, or rather by letting himself be turned into one, he seems to be returning to the magical origins

of the royal dynasty and to become endowed with supernatural power. As the general public are excluded from the HỒ S'ãi, the only parts of the ritual which they actually see are the visit to the shrines of the Thên, the ceremonial progress from north to south, and the setting adrift of the *kăt'ông* rafts; they watch, from a respectful distance, the recitation of the *Jayanto*, which they take to be a sort of benediction offered by the monks to an all-powerful prince; and the setting adrift of the offerings confirms their feeling that the Prince is dismissing the spirits in much the same way as the mediums dismiss them at the conclusion of important ceremonies.⁵⁷

The shrine officiants take an entirely different view. They recall a rite that Čăo K'ăm Sũk used to accomplish whenever there was an epidemic: he would pace the city from north to south, measuring it as if to lay it out completely afresh, and would then deposit his clothes on a tray for the monks to purify of the diseases absorbed during his journey. In their view the *bők* performed by Prince Bũn Um is of the same nature, equivalent to the *sia k'õ müang*, and its efficacy depends on the prayers of the monks. Of course the Prince has powerful amulets and charms, of course he is descended from Čăo K'ăm Sũk and Čăo Ras'ădănăi who, like the Thên, sometimes "possess" the medium; but K'ăm Sũk and Ras'ădănăi, after their death, were reborn according to their *karma* like everyone else, so they are not Thên. Because they take an interest in their descendants, they are able to return to the world on the occasion of great ceremonies, and sometimes they can give the Prince advice through the medium's voice; but when the ceremony is over they return to their celestial abodes. That is why they have no altar in the Shrine of Preparation and cannot enter the Golden Shrine. Sacred and temporal power are completely separate. A prince of Čămpasăk can marry any woman he wishes except a relative of the Thên's medium: such a marriage would make him lose his reason and cause the country to fall into frightful disorder. The Prince cannot be a substitute for the medium.

The monks too consider that the Prince plays a passive role in the purification ritual: the princely family evidently have a larger store of merits than ordinary people, as proved by the influence they retain and the important political duties that the Prince has discharged; the possession of the gem-stone Buddha image gives the family a special protection; and the pious donations the Prince makes each year to Wăt T'ông and Wăt Amat are bound to earn him further merits; but the Prince is exposed to greater dangers than ordinary people, especially at this season of the year when the land is threatened by all sorts of evil influences. By performing the purification ritual on the Prince and regenerating his *karma*, the monks automatically purify and regenerate the whole principality.

The Prince himself, who knows perfectly well that the deceased monarchs are not Thên, shares the opinion of the shrine officiants and the monks. In his view, when he walks through the city he is not putting spirits to flight, but taking upon himself the maladies and evil influences that might otherwise settle upon the people. When he prostrates himself before the monks in the Hò S'ăi, he does so not as an exorcist but as a scapegoat weighed down with the sins of the community. He feels he is assuming an obligation which is part of his inheritance from Čăo Ras'ădănăi, or, to be more exact, taking upon himself the troubles caused by Queen Nang P'ăo's misconduct and the collective guilt connected with it. In the eyes of the people he appears to be at the height of his power when performing the *bők* ritual, but in his own eyes he is completely destitute. How is this paradox to be explained?

According to one version of the *Annals of Čămpasăk*, S'òì Si Sămŭt, whom the annalists picture as the founder of all the kingdom's institutions, proclaimed that, on the fifth day of the waxing moon of the sixth month, mediums should ride around the city on elephants to expel (*bők*) the spirits by land, and *kăt'ông* rafts should be filled with offerings to expel them by water. At five o'clock the mediums came to offer their good wishes to King S'òì Si Sămŭt. The writer adds that this annual rite survived up to his own day.⁵⁸

Since 1900 it has been discontinued. As the same version of the annals describes the New Year ceremony⁵⁹ but says nothing about a *bők* being held on the *mũ năo* day, we might guess that the *bők* now performed on the *mũ năo* day by the Prince is simply a substitute for the *bők* formerly accomplished by the mediums on the fifth day of the sixth month. The supposition might seem the more likely for two reasons: first, because the New Year always falls sometime between the sixth day of the fifth month and the fifth day of the sixth month, so when the *săngkhan khün* fell on the latest possible date the two expulsion rites would overlap; second, because the mediums offer their good wishes to the Prince on the *săngkhan khün* day just as they used to offer them to S'òì Si Sămŭt at the conclusion of their own *bők*. But this supposition is rejected by K'ăm Sŭk's son Čăo Săkpăsòt who left Basăk in 1897 at the age of sixteen to enter the Siamese administration.⁶⁰ Čan Ku Nòn also denies that one of the expulsion rites is a substitute for the other. He says that both of them were performed until the end of K'ăm Sŭk's reign; as they were on a different plane they did not duplicate each other; and the shrine officiants presented a tray of offerings to the ruler either once or twice depending on the date of the New Year. The ceremony of *sŭt s'ămŕă mũang* formerly held at Luong P'răbang shows that the King and the exorcists could collaborate in regenerating the land; but the King, remaining in his palace in the center of the city, played a passive role.⁶¹ At Basăk,

on the other hand, the Prince seems to take a much more active part in the *bők*.

The rites of the sixth month at Basăk must have been exceedingly colorful. If a learned man like the annalist devotes several lines to them without even mentioning the *bők* of the *mũ năo* period, what impression would the royal procession make on the peasants compared to that of the turbaned mediums, dressed in bright colors, brandishing their weapons, and driving the evil spirits away to the edge of the forest or the bank of the river? According to Čăo Săkpăsöt these rites fell into disuse after the death of K'ăm Sūk in 1900; but according to Čăo Ku Nu of Wăt T'at they had been discontinued some years earlier, after the death of P'ò Thăo P'ă Čăn, the medium of the Thên. After they fell into disuse the *bők* performed by the prince would naturally assume more importance. This would be all the easier because Čăo Ras'ădănăi, actuated by filial piety, added the cult of his father and his direct ancestors to that of the Thên. As early as 1905, it appears, he placed K'ăm Sūk's portrait in the Hò S'ăi during the boat races;⁶² K'ăm Sūk's ceremonial tray stood on the veranda of the shrine at Wăt P'u at the time of the buffalo sacrifice; and his regalia are placed at the entrance of the Golden Shrine in the fourth month when the Thên invite all the spirits of the region to gather.⁶³ The Thên, as if touched by Ras'ădănăi's filial devotion to K'ăm Sūk, would sometimes allow K'ăm Sūk to "possess" one of the mediums in the course of a great ceremony and to communicate by that means with his son and his subjects. As the medium spoke first in T'ên K'ăm's voice, and in K'ăm Sūk's voice immediately after, the ordinary people took it for granted that K'ăm Sūk had become one of the *pu ta*--a general term which includes both the Thên and the ancestor spirits in the strict sense such as P'ăya Kămmăt'a and S'òì Si Sămüt--and believed that the descendants of S'òì Si Sămüt and K'ăm Sūk were fully endowed with supernatural power.

Unfortunately the events which dismembered the principality showed that Ras'ădănăi and his successor Bŭn Um were powerless. We must now describe these events which will help us to understand why, after the fall of their house, they felt so guilty, and why, being unable to ward off the dangers that threatened them,⁶⁴ they found relief for their feelings in the practice of ritual techniques.

7.

In 1866, when Doudart de Lagrée's mission visited the country, K'ăm Sūk hoped the French would free him from vassalage to Siam and grant him a status of the sort they had granted the

King of Cambodia. Seven years later the French sent troops to occupy the Siamese outposts in southern Laos. The Siamese could not put up an effective resistance; and by the treaty of October 3, 1893 they renounced all claims to the territories on the left bank of the Mēkhong and the islands in the river. By the irony of fate, K'ām Sūk, far from getting the protection he had sought, found himself in a much worse position than before: as Basāk is on the right bank, he remained under Siamese suzerainty, while all his possessions on the left bank fell into the hands of the French. K'ām Sūk, whom Pavie unfeelingly referred to as a "phantom king,"⁶⁵ died in 1900, bequeathing the remnants of the kingdom to his son Čao Ras'ādānāi.

The Siamese, however, passed over Ras'ādānāi and placed the administration of the remaining territories in the hands of a viceroy. These territories were ceded to France by the Franco-Siamese treaty of 1904. The viceroy, not wishing to remain with the French, moved to Ubōn, leaving Ras'ādānāi alone with his paternal uncle, Čao Ras'āp'ak'īnāi, who had been K'ām Sūk's only confidant.

The next year Ras'ādānāi, after swearing allegiance to the French, was appointed governor of Basāk. It was not much of a post, for Basāk was now no more than a subdivision of the Commissariat of Ban Mūang which was in charge of a French administrator of the third class. In 1908 Basāk was placed under the jurisdiction of Paksé. Once a year Ras'ādānāi--whose ancestors had received the oath of allegiance from their subjects twice every year--had to go to Paksé and swear allegiance to the French. He felt a deep sense of frustration, which was all the worse because, at Pavie's instigation, the French had allowed the King of Luong P'rābang to retain all his privileges. While Luong P'rābang enjoyed the status of a protectorate, Čāmpasāk was reduced to a "hybrid status, half protectorate and half colony."⁶⁶ As governor of Basāk, Ras'ādānāi had so little power that the commission appointed by the French in 1905 to choose a site for an administrative post was not even required to seek his consent, but merely empowered, "if it was thought useful," to ask his opinion "in a consultative capacity."⁶⁷ As if this slight were a consequence of his own inferiority, it seems, he felt a sense of personal disparagement and guilt. In receiving the legacy of the fallen dynasty at K'ām Sūk's death-bed, he had pledged to assume responsibility for a house he could not possibly restore. The obligation was all the more urgent because of the ties of affection that had always bound him to his father; but at the same time it made him a prisoner of the new rulers. The reproaches of his relatives for his failure to accomplish the impossible, though expressed in the friendliest manner, could only increase his own feelings of guilt.

Prince Bùn Um⁶⁸ is the son of Čăo Ras'ădănăi and Princess Săt Sămôn.⁶⁹ Ras'ădănăi's first wife was Nang T'ông K'ũn, a daughter of K'ăm Sũk's brother Čăo Ras'ăp'ak'ĭnăi. After her death Ras'ădănăi married one of her younger sisters, Nang Yĩm, but she died shortly afterward. He then proposed to marry another of her younger sisters, Nang Săt Samôn, but both families opposed the marriage on the ground that--coming so soon after the two successive deaths--it was sure to be unlucky. Yielding to their pressure, he married Nang Čăn, the daughter of a high official of Basăk. Soon afterwards Nang Săt Samôn discovered that Ras'ădănăi had made her pregnant, so he married her too.⁷⁰ She gave birth to Bùn Um in 1909.

At the age of six he was sent to Wăt Liep for training.⁷¹ The teaching methods in the monastery were extremely severe. "Don't send him back to me either blind or with only one eye, that's all I ask," said his father when he left him with the Abbot. Now and then Bùn Um would go home for a short visit, but his father always seemed to treat him coldly. This made the boy unhappy because he admired his father deeply for his skill and bravery in elephant hunting, and longed to gain his affection. When he was ten he was taken away from the monks and sent to the local school. Four years later his father, wanting him to learn French because his own ignorance of the language of the administration increased his natural inferiority complex, sent him to the Lycée in Saigon. The separation from his father hurt Bùn Um's feelings and awakened a sense of revolt in him. During the seven years he spent in Saigon he saw his family only during the long vacations.

In 1930, at the age of twenty-one, he returned to Basăk. Laos, which was feeling the effects of the world depression, had little to offer this energetic young man. His father would have liked him to go into the administration, but no posts were available, and in any case he had no taste for office work, so, against his father's principles, he decided to go into trade. Because of the economic crisis the French had forbidden the export of cow buffaloes from Laos; but it was impossible to prevent them from being smuggled across the border to Siam and sold at a large profit, and Bùn Um went into this lucrative business. In 1932, however, when a post was found for him in the administration, he accepted it in deference to his father. For the next seven years, apart from a period spent in study at the school of public administration in Vientiane, he occupied various posts at Paksé, Vientiane and T'a Khèk.

In 1939 he was mobilized by the French at the outbreak of war between Siam and French Indochina. Delighted to be relieved of office work, he joined the Franco-Lao commando operations, in which he distinguished himself by his bravery.

Hostilities ended in 1941. The next year France and Siam reached a compromise which gave Basăk, Battambang and the provinces on the right bank of the Mêkhong opposite Luong P'răbang to the Siamese. The French then gave the King of Luong P'răbang the provinces of the upper Mêkhong, Trăn-ninh and Vientiane to compensate him for his losses.

Ras'ădănăi, who had been abruptly retired by the French authorities in 1934, was now made governor of Basăk by the Siamese. This created a dramatic situation because, while he himself was under Siamese authority, his son Bŭn Um had been fighting against the Siamese, and still remained with the French who now considered Ras'ădănăi a Siamese collaborator. Political events thus brought to light the hitherto latent opposition between the temperaments of father and son. This opposition, though it was to be cleared away later, left the son with a sense of guilt which only the *bők* ritual could alleviate.

The French administration--far from rewarding Bŭn Um for his bravery in the recent hostilities--decided to exile him; but the intervention of M. De Mestre, the French Resident at T'a Khêk, prevented the order from being carried out. About this time the Crown Prince of Luong P'răbang happened to visit T'a Khêk, and at M. De Mestre's suggestion invited Čăo Bŭn Um, whom he now met for the first time, to go to Luong P'răbang to work in the administration. Bŭn Um accepted, but the position proved disappointing. After resigning it he went to Vientiane, where he was given the desk of Native Affairs. Later he was posted to Paksé as Advisor on Political Affairs for South Laos, which led him to believe that the southern provinces were likely to be regrouped within the framework of the former kingdom of Čămpasăk; but the post was abolished in 1943. Bŭn Um then took sick leave and went to live with his wife's family at Kêng Kòk near T'a Khêk.

He was still there on March 9, 1945, when the Japanese--who had been using French Indochina, by agreement with the Vichy authorities, for their operations farther west since early in World War II--forcibly assumed direct control over the whole country. As soon as he learned that they had taken Savannakhet and disarmed the Franco-Lao troops, Bŭn Um rejoined the Lao infantry at Dong Hên and took an active part in the military and political resistance against the Japanese. By this time the King of Luong P'răbang, under Japanese pressure, had proclaimed the independence of Laos.⁷²

After the Japanese surrender in 1945, a revolt broke out at Luong P'răbang, a provisional government under the leftist Lao Issără Party took over Vientiane, and South Laos returned to French rule. In a referendum held in October 1945 the southern communities voted for autonomy under Bŭn Um, who now

thought that the misfortunes which had wrecked the royal house of Čāmpasāk might be drawing to an end. The principality might be revived and form a federated state with Luong P'rābang.

Soon afterward Būn Um received word that Ras'ādānāi was desperately ill. He hastened to Basāk, where he found his father dying of cancer. Asking to be alone with Būn Um, the dying man said: "I want you to know one thing, which I believe you have never understood: the affection I feel toward you and have always felt. Everyone, including yourself, thinks I have never loved you. Now I want to clear up the misunderstanding. Though our temperaments may be different, my affection for you is deep; more than that, I respect you. You are the only one of my sons who can restore our house to its former brilliance. I bequeath you the duty of looking after it."

Overcome with surprise and emotion, Būn Um gave Ras'ādānāi his word to maintain the heritage, just as Ras'ādānāi had given his word to K'ām Sūk at his death-bed.

On May 12, 1946, the day before the French troops reoccupied Luong P'rābang, the French Commissioner wrote the Crown Prince that France hoped Laos would be unified under the King of Luong P'rābang; not a word was said about restoring the principality of Čāmpasāk. In June 1946 preparations began to be made at Vientiane to elect a constituent assembly and establish a *modus vivendi* based on unification.

Būn Um, who had been taken seriously ill shortly before this, felt obliged to agree to the proposal; on August 18 the *modus vivendi* was signed; and a few days later Būn Um signed the annexed protocol renouncing his claims on Čāmpasāk, sacrificing the dreams of his father and grandfather in order to make Lao unity possible.

* * *

We can now understand the intensity of feeling with which the Prince carries out the *bök* ritual. "For me," he has said, "the *bök* is a confession of weakness--but what sort of weakness? I do not know. Perhaps the indifference that comes from knowing that nothing can be done. . . . My grandfather, they say, thought our house was haunted by fate; my father was paralyzed by the same idea; how can I help believing in it too? All you have to do is to read our Annals: with an unmarried mother as queen, everything started so badly that the game was lost before it began."⁷³

As S'òi Si Sāmūt was able to halt the troubles set in motion by Nang P'āo's misconduct, it is not surprising that the

people should have turned to his descendants to regenerate the Müang on the *mü nao* day which would affect the whole year to follow. After the discontinuance of the *bök* performed by mediums, the only means left to free the Müang of evil influences was the procession of the princes, and the *bök* over which they presided. While presiding over it the princes could not avoid reflecting on the cause of the misfortunes that had overtaken their house; while still attributing it to Nang P'áo's offense, they tended to interpret it as fate, which seemed to absolve them of responsibility; yet at the same time it stimulated their latent sense of guilt. While symbolically turning away the hostile influences, the *bök* in fact allowed both an outward show of grandeur and an inward sense of atonement. For historical and psychological reasons the *bök*, which might otherwise have been accomplished as calmly as the purification rites in northern and central Laos, became a ritual of obsession.

NOTES

1. Cf. S. A. Phetsarath, "Le calendrier lao," *France-Asie*, Nos. 118-120 (mars-mai 1956), 787-812; translated into English in *Kingdom of Laos: The Land of the Million Elephants and of the White Parasol*, ed. René de Berval (Saigon, 1959), 97-125.
2. Cf. C. Archaimbault, "La naissance du monde selon les traditions lao," in *La naissance du monde* (Paris, 1959), 384-414, and "La fête du T'at Luong à Luong P'răbang," *Essays Offered to G. H. Luce* (Ascona, 1967), Vol. I, 5-47.

The folklore of Northern Siam may give a clue to the nature of these ancestor spirits. According to a chronicle translated by C. Notton (*Annales du Siam*, I, Paris, 1926, pp. 69-70), the ancestors Pu Sĕ and Ya Sĕ, protective spirits of Dòi K'ăm in the region of Chiang Mai, are ogres whom the Buddha had forbidden to eat human flesh. They agreed to protect the inhabitants of the territory and to watch over the maintenance of Buddhism for five thousand years on condition that the community offer them two buffaloes a year.

In his book on the "Thai Customs of the North" (*Prăp'ėni t'ăi p'ak nŭa*, Chiang Mai, 1963, pp. 183-204), Mr. Sanguan Chotĭsŭkhărăt, who describes the sacrifices offered to these spirits, says Pu Sĕ and Ya Sĕ were the protecting spirits of the Lawa, the first possessors of the land.

In an article on "The Lawa Guardian Spirits of Chiangmai" (*Journal of the Siam Society*, LV, ii, July 1967, 185-225), Mr. Kraisri Nimmanahaeminda gives interesting variants of the legend of Pu Sĕ and Ya Sĕ.

If there is a parallel between the ancestor spirits of Luong P'răbang and those of Chiang Mai, it may be guessed that Pu Nŏ and Na Nŏ were originally yakṣas or ancestor spirits of the Kha, the first possessors of the land, and that the Lao invaders later integrated them into their cosmogony and transmuted them into Thĕn. Cf. C. Archaimbault, "Le cycle de Nang Oua-Nang Malong et son substrat sociologique," *France-Asie*, No. 170 (novembre-décembre 1961), 2581-2604.

3. Perhaps because of the disappearance of the ritual of masks in 1873; see C. Archaimbault, "La fête du T'at à S'icng Khwang," *Artibus Asiae*, 24:3/4 (1966), 187-200.

4. See C. Archaimbault, "Les annales de l'ancien royaume de S'ienng Khwang," *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 53:2 (1967), 577-79. According to one version of the annals, King Sömpu of S'ienng Khwang, the restorer of Buddhism in Trân-ninh, died in 1802 in Vientiane where he was held prisoner. His brother, Čảo S'ienng, succeeded to the throne, and then the latter's son Čảo Nôi. In 1825 the king of Vientiane, who had imprisoned Čảo Nôi, needed some one capable of ruling S'ienng Khwang. He sought out Sömpu's son, Čảo K'ăm Köt, who had become a monk and was living as a hermit in the cave of Măt; but K'ăm Köt declined to return to lay life.

5. According to the annals (*ibid.*, p. 609), there were a lot of wild elephants in one part of the place where King Lan K'ăm Kong intended to build his capital; and the Aċan T'ămmăk'ătha drove them out by means of magic formulas. According to the oral tradition, on the other hand, two wild elephants, which were ravaging the S'ienng Khwang countryside, were driven away by an Aċan who threw large stones at them; whereupon they fled to the source of a stream four kilometers from the town, and died there. To commemorate the Aċan's exploit, a *t'at* with two statues of elephants was erected there. On the first day of the New Year ceremony, the Prince of S'ienng Khwang, Čảo Săi K'ăm, and his brother--a noted exorcist who was formerly Lord Abbot of Wat Si P'ôm--go to this place, followed by the townspeople; five or six monks from the most important monasteries in the center of S'ienng Khwang sit at the base of the *t'at* reciting the *Namo* and *Buddham*; then the Prince and his relatives, followed by the others, sprinkle the reliquary and the two elephants with water, and lay flowers at the elephants' feet. In the reign of the Prince's father small fireworks were set off in order to keep away all evil from the descendant of the ancient kings of P'uon (S'ienng Khwang). The purpose of the fireworks was probably the same as that of the lustrations, which are intended to eliminate impurities and bring on rain. On the way back, the Prince was copiously doused by the peasants, while the boys and girls doused each other. However, in our day the oral tradition is dying; many of the P'uon regard the two elephants as protectors of the city; the ritual is re-interpreted; and the chief function of the lustrations is to obtain rain.

6. On the afternoon of the *mü năo* day the Prince and his brother, accompanied by all the monks of the area and a crowd of people, go to the caves. On all the rocks near the mouths of the caves, the monks light candles while reciting "the candle offering." The women remain in a group outside, as they are strictly forbidden to enter the caves. On the way back the girls and boys sprinkle each other with water.

7. On the afternoon of the *sāṅkhan khūn*, the people build stupas of sand with stakes and flags stuck in the top. A cotton thread, one end of which is held by the monks who sit in a semicircle, is attached to the stakes to prevent evil spirits from entering the city, which is defended by the sand stupas like so many small fortresses. To help the defense, knives are added to the offerings of cloth, candles, areca nuts, and leaves of *cassia fistula* and *morinda citrifolia* which are placed on trays and presented to the monks.
8. In northeastern Siam, knives and various other cutting implements are put on the *ba si* tray in the ceremony of *t'ām khwān*. See Phya Anuman's excellent article, "The Khwan and its Ceremonies," *Journal of the Siam Society*, L, ii (1962), 161 ff.
9. C. Archambault, "L'histoire de Čāmpasāk," *Journal Asiatique*, 249 (1961), 519-595. Here we describe the ceremony which we witnessed on April 13-15, 1953.
10. In 1638, according to the annals (*ibid.*, pp. 523-24), a queen of Čāmpasāk named Nang P'āo became pregnant by a prince who had come to capture elephants in that region. She condemned herself in a decree which kept alive the memory of her sin, and required every unwed mother in the kingdom to pay for a buffalo to be sacrificed to the protective spirits. The aborigines who lived in the frontier regions were given the duty of enforcing the decree. In our day the unwed mothers still must observe this custom twice a year. At the eleventh month, during the boat races at Basāk, the young Lao women who have broken the rules of good behavior pay for the buffaloes which are sacrificed the night before the last day of the ceremony. At the sixth month the unwed mothers of the southern frontier lands, which are peopled by aborigines, must offer buffaloes to the spirit of Wat P'u, on the site of the old capital of Čāmpasāk. Nang P'āo's misconduct recalls the sin committed, according to the cosmogony of southern Laos, when a daughter of the king of the gods was made pregnant by one of the palace servants (cf. Archambault, "La naissance du monde selon les traditions lao," pp. 406 ff.). We find the same theme in the legend of Nang Malong (cf. Archambault, "Le cycle de Nang Oua-Nang Malong," p. 2598 f.). In view of the role played by the aborigines in these legends and the Basāk ceremonies it is possible that the collective conscience, acting as a censor, turned the seducer of Nang P'ao from a Kha or a servant into a prince. It is equally likely that these legends and stories were invented to explain the disappearance of the brilliant Cham and Khmer principalities which preceded the founding of the Lao principalities: cf. C. Archambault, "Religious Structures in Laos," *Journal of the Siam Society*, LII, i (1964), p. 63.

11. A tray of several tiers holding the offerings which are intended to gather together the souls and fasten them to the body of the person in whose honor the rite of the recalling of souls is being performed.
12. Although the Lao calendar issued by the government contains a picture of the god of the New Year, the peasants of Čāmpasāk seem unaware of the legend of his seven daughters. On New Year's Day, according to this legend, a childless rich man presented offerings to the spirit of a large banyan tree, praying to be given a son. With Indra's help the prayer was granted; the rich man's wife bore him a son, named Dharmapāla Kumāra; and his father built him a seven-storeyed palace near the banyan tree. While very young, the child learned the bird language from the flocks which nested in the tree, and at eight he became a celebrate Ačan. In order to test his knowledge, a Brahmā named Kapila asked him three questions, swearing that if the boy could answer them in seven days he would decapitate himself and give him his head; but if not, the boy's head would be cut off and given to the Brahmā. After trying unsuccessfully for six days to get the answers, the boy lay down at the foot of a tree in which a pair of eagles were nesting. When one of them asked the other, "What are we going to eat tomorrow?" he received the reply: "Dharmapāla Kumāra, who will be killed by Kapila for not answering his questions"; whereupon the eagle told its mate the answers to the three questions. Having learned the answers, the boy returned to his palace and passed the Brahmā's test triumphantly. The Brahmā then summoned his seven daughters, who were Indra's concubines, and explained that he had lost his wager and was going to decapitate himself. At the same time he warned them that his head must not touch the earth, for it would burn the world; it must not be thrown into the air, as it would cause a drought; and it must not be allowed to fall into the sea, as it would make the water evaporate. So when he cut off his head his oldest daughter put it on a tray, circumambulated Mount Meru for sixty minutes with the tray in her hand, and finally put it in a cave on the slopes of Mount Kailāsa. At the New Year the seven daughters in turn have to circumambulate Mount Meru carrying the head in the tray. These young women of the New Year, or goddesses according to the Lao calendar, represent the days of the week. Decked out with different gems and flowers, carrying distinctive insignia and weapons, they each have a particular mount: garuḍa, tiger, boar, donkey, elephant, buffalo, or peacock. The posture they adopt is in relation to the time when the sun enters the sign of the ram. In the morning they stand on their mounts, in the afternoon they sit, in the evening they lie down with their eyes wide open, and after midnight they go to

sleep. See King Chulalongkorn, *P'rārachāp'it'i sipsōng dūan* ("Ceremonies of the Twelve Months," Bangkok, 1960), p. 329 f.; and Prince Dhani Nivat, "The Soṅkrānt of the Mōn," in *Essays Offered to G. H. Luce* (Ascona, 1966), Vol. I, p. 117 ff. For an analogous legend in Burma, see Sathien Koset (pseudonym of Phya Anuman Rajadhon), *Trus sārda* (Bangkok, 1963), p. 29 f. The Cambodian legend is identical to the Siamese; see Eveline Porée-Maspero, *Cérémonies des douze mois: fêtes annuelles cambodgiennes* (Phnom Penh, 1950), p. 21.

13. At Luong P'rābang on the afternoon of the *sāngkhan pǎi*, the people liberate fish and birds, and then, after washing their heads with water in which leaves of *acacia concinna* have been steeped, they set *kāt'ōng* rafts adrift on the river. Some people rub their bodies with a ball of sticky rice, which they then place on the raft. According to the text of the *Twelve Traditions*, the *kāt'ōng* rafts are supposed to carry away the misfortunes of those that launch them; but many people simply consider the rafts to be offerings to the Nāga kings.
14. At Luong P'rābang, early in the morning of the *sāngkhan pǎi*, the housewives sweep their house from top to bottom, with brooms made out of twigs of *mallotus philippenensis*, *morinda citrifolia* and *glycosmis cochinchinensis*, bought at the ritual market which is held between Wat Mǎi and the royal palace. (At this market, turtles, shellfish, fish and birds are also sold, which are to be liberated that afternoon.) While sweeping, the housewives pray that all misfortunes will leave with the Lord of the past year, and that prosperity will enter the house.
15. This rite was called *sia k'ō müang*, "discarding the *müang*'s bad luck" (*k'ō* < Skt. *graha*, Pali *gaha*). In Čǎo K'ǎm Sūk's time, when there was an epidemic, the Prince himself paced over the town as if to lay it out anew. At the center of the town he had a throne set up, adorned with a thousand "victory flags" (streamers cut with saw-tooth edges and wrapped around a stick), a thousand *mieng* (in southern Laos the word means a quid of fermented tea-leaves wrapped in a papaya leaf fastened to a forked stick), a thousand incense sticks, and a thousand candles. Around the throne were set nine parasols of nine tiers each. Nearby the Prince's ceremonial tray was placed, containing, among other things, the insignia of honor which the King of Siam had given him at the time of his investiture, as well as the costume he wore while performing the pacing ritual. Four monks, facing toward the east, recited the *Maṅgalasutta*, followed by the *Upaddavakanti* to expel misfortunes. The prayers went on for three days, with the Prince always present. On the

morning of the fourth day, a *kăt'ông* and a raft adorned with figurines were placed near the ceremonial tray. The monks, facing toward the west, recited the *Parimāta* and the *Parimāna*; a servant removed the raft to set it adrift on the river, and the *kăt'ông* to deposit it at the edge of the forest; and the monks went to the Prince's house where a meal was presented to them.

In the early 20th century the *sia k'ỏ müang* was still performed at Luong P'răbang to expel diseases at the beginning of the rainy season in the seventh month. Monks recited prayers for three days in the palace, particularly the *Sút sia k'ỏ müang*; the sovereign was present at the beginning of the ceremony, but took his leave after hearing the precepts. On the fourth day, *kăt'ông* rafts were set adrift on the river, one of which contained a statuette of a *yakṣiṇī*, together with the same number of clay figurines as the sovereign's age. The clay figurines, representing a human couple and pairs of dogs, ducks, chickens and elephants, were being offered to the *yakṣiṇī* so that she would not seize any of the people of the *müang* or their domestic animals. The ceremony of the *Sút s'ảmrả müang* or "*sutta* to purify the *müang*," which used also to be held at Luong P'răbang in the seventh month, included a procession. After the sovereign had listened to the precepts, a hundred monks seated in the throne hall read aloud the *Suttaparitta-maṅgala* and the *Năngsũ sút s'ảmrả müang*. On the third day the monks invited the king to sit on the veranda, while the high officials sprinkled him with water from eight almsbowls which were placed around the offerings at the cardinal and sub-cardinal points. Two groups of four monks each from Wăt S'ienng T'ông, Wăt Măi, Wăt T'at Pak K'an and Wăt Măi mounted on elephants and escorted by guards, set out from Wăt Măi in the center of the town and rode through the town from north to south and from south to north, reciting the *Jayaparitta* while the guards shot off their guns.

At Vientiane, according to Thăo Phimason, the ceremony of purifying the *müang* was performed on the fifteenth day of the waxing moon of the seventh month. A procession started from the Pa Săk River at the north of the town, and moved to Wăt S'ienng Ngôn at the south, expelling the evil influences into the watercourses by means of *kăt'ông* rafts.

These different purification rites may help to explain the rites performed in southern Laos. For the course followed by the monks of Luong P'răbang and that followed by the Prince of Basăk, see Fig. 1, p. 51.

16. In the 18th century, according to the annals, the Queen of Čămpasăk, Nang Păo, retired and turned the throne over to

P'rǎ K'ru P'ónsǎmék, the former head of the Vientiane monkhood. Later on, because of some disputes among the people, the P'rǎ K'ru gave the throne to S'òì Si Sǎmüt, a prince who was supposed to be a descendant of King Suriyawongsa of Vientiane (r. 1637-94). Cf. Archambault, "L'histoire de Čāmpasāk," p. 534 f.

17. In contrast to the practice at Luong P'rǎbang, no ritual bath is taken at the entrance.
18. At Luong P'rǎbang the ritual tug-of-war is held in the seventh month at the beginning of the rainy season, during the ceremonies in honor of the great spirits who protect the kingdom. The women, custodians of fecundity, win generally two bouts out of three.
19. Contrary to the practice at Luong P'rǎbang, there are no reciprocal lustrations; cf. Archambault, "La fête du T'at Luong à Luong P'rǎbang."
20. This does not refer to the image removed in the nineteenth century by the Siamese (cf. "L'histoire de Čāmpasāk," pp. 554 f., 563 f.) but to an ordinary statuette made of rock crystal.
21. In Cambodia, the rule is that for three days before the New Year chastity must be observed, work must stop, nothing must be sold or bought. Breaking this rule may bring about any of the six evils: to fall ill, to have one's wife ill, to have a child ill, to have one's house burn down, to be robbed, to have one's clothes chewed by rats. Cf. Porée-Maspero, *op. cit.*, pp. 114-115.

The sacred nature of the "in-between days" is a universal folklore trait: see Sir James George Frazer, *The Golden Bough*, pt. VI, "The Scapegoat" (London: Macmillan, 1913), pp. 339 ff.

22. Strictly speaking the only part of the New Year ceremonies to which the term *bök* should be applied is the final rite of purification performed in the Hò S'ǎi; but in popular usage it also includes the Prince's visit to the shrines of the *phi mǎhēsāk* and the procession. This usage, as we shall see, reflects the confusion that has come about between it and the "princely" *bök*, which was performed in the past by mediums who rode in procession around the city.

The New Year's *bök*, however, is not the only one that is performed at Basāk. Another one comes toward the end of the dancing ceremony held by a woman in the yard of her house, in honor of the *phi fa* or heavenly spirit who is

believed to "possess" her. This ceremony is performed in fulfillment of a promise made by the woman when she or one of her relatives became ill because she failed to make the necessary offerings to the *phi fa*. The *mê liang* or "foster mother," who looks after the rites in honor of the *phi fa*, rubs the patient's body with two balls of rice. She then throws one of them into a *kăt'ông*, and the other into a miniature canoe with a figurehead representing the *phi-sua nam* or guardian spirit of the waters. Lifting the *kăt'ông* by the handle with the point of a sword, the *mê liang* passes it over the heads of the patient and the patient's family. Then she takes a mouthful of perfumed water and spits it out on all the people who are present, and also on the *kăt'ông* and the canoe. By this means the evil influences are expelled.

In parts of southern and central Laos a ceremony called *bök sǒng phi* is sometimes held in private houses seven days after the *mũ nǎo*. The house is surrounded by a cotton thread; monks take their places at the four corners of the house and recite texts; then they scatter sand and water around the house to expel evil influences.

For the *bök* ritual as practiced by the mediums and *ãcans* in central Laos, see Archaimbault, "La fête du T'at Luong à Luong P'răbang," *loc. cit.*

23. Cf. P. Paris, "L'importance rituelle du nord-est et ses applications en Indo-chine," *Bulletin de l'École Française d'Extrême-Orient*, 41 (1941), 303-333.
24. For the plan, see Fig. 2. Here is what Prince Bũn Um once said to me about the transfer of the capital (I reproduce, with his permission, the notes I took on his remarks at the time): "Would you believe it? It all started one day because my grandfather Čăo K'ăm Sũk caught a lot of fish! He was taking a trip and happened to stop at P'ă Pĩn. He had had nothing to eat since morning, so he decided to go fishing. If he hadn't, he would never have moved his capital to Basăk, and that would have been far better for everyone. He was not an ambitious man, and when he moved it to the neighborhood of the holy sites like Wăt P'u and Wăt T'at it was certainly not because he had any idea of reviving S'ôi Si Sămũt's tradition. He was a man of action, that's all. He had been made governor of Čămpasăk by the Siamese eleven years before, and he was getting bored with living at Himlôt, a wretched little village carved out of the rocks and forest where our house had been gathering mold for twenty years. You have seen Himlôt--sandstone everywhere--my great-grandfather Čăo H'ui's monument destroyed, with nothing to show that his ashes were put

there except a wooden post being chewed up by termites. My grandfather never went back there. When he decided to move, with his Court and all his subjects, he was thinking of fertile lands and islands 80 km. farther south: my father's brother Čáo Săkpăsöt tells me my grandfather intended to settle at Mulăpămok near the island of Khóng. But then came this devilish catch of fish, which ruined everything. No sooner had the nets been set than the floaters sank to the bottom and bream were brought up by the ton. It was probably in February, 1874. The annals don't give the month, but it is only in February that the sort of bream we call *pa p'õn* come up the river in shoals to Basăk and P'ă Pĭn. The old folks here say that the bream came up at this time to make a pilgrimage to T'at P'ănõm. As for my grandfather, he was much annoyed because no one wanted to move on from the place the fish had been caught. Everyone thought it was a miracle. When the soothsayers were consulted they said it was a wonderful omen and the new capital ought to be built there. Then they got busy with their calculations. Was it just a coincidence, or the force of some old stories known to the learned men? Whatever it was, they proposed the plan called 'the Sixteen Capitals,' which is given in all our geomantic treatises; and for the southern limit they chose Wăt T'at, the monastery which contains the ashes of the spiritual founder of the principality. P'ă Pĭn at the northern limit, which corresponded to some auspicious compartment, I forget which, on this sketch [Fig. 2], was chosen for the shrines of the *phi mähêsăk*. The two places were seven kilometers apart, but distance did not bother the soothsayers. My grandfather, in order to save his legs, built his palace, or what was called a palace in those days, exactly halfway between, at an equally auspicious site. This became the center of Basăk. By a stroke of horribly bad luck the capital had returned to its original site, or at least the site it occupied in the reign of S'õi Si Sămüt's son P'ă P'ütt'I Čáo, who was ruler when Čămpasăk lost its independence. This was a bad omen which the soothsayers overlooked. From then on the die was cast. My grandfather was beaten by his environment. He became obsessed with the past, he stopped dreaming about the islands, and he started trying to restore the kingdom of Čămpasăk."

25. Cf. Archaimbault, "La naissance du monde selon les traditions lao," *op. cit.*, p. 406 f.
26. The word *čăm*, literally "to dip one end," refers primarily to a part of the rites in which balls of rice are dipped into egg yolks or condiments before being offered to the spirits. By extension it means a man who is entrusted with

presenting the offerings, and can be translated as "master of rites." The *čams* help the mediums, but never themselves incarnate the spirits. There are four *čams* at P'ă Pĭn. Their chief, Nai Dĕng, has complete authority over the performance of the rites. He sets out the offerings in the Shrine of Preparations, lights the candles, and helps the medium by handing him bowls, ewers, swords, garments, etc. Acting as an intermediary between the layman who are present and the medium, he informs the latter of the requests made by the faithful.

27. To make candles, wax is rolled between one's hands around a cotton thread.
28. P'ă Inta is the secretary of Čăo T'ĕn K'ăm, the chief Thĕn of P'ă Pĭn. Because of his inferior rank, P'ă Inta is not allowed in the Golden Shrine. He used to have an altar of his own in the Shrine of Preparation, but in 1950 a candle set fire to it. Since then he has remained in the *mê lăm's* house, where a small altar was built for him. During the ceremonies of the fourth month the *mê lăm* or female medium (literally "woman secretary-interpreter") serves as a medium for several other spirits who have no medium of their own.
29. This is the rite in which the faithful bid farewell to the great protective divinities and offer them provisions for their return journey. It comes at the end of all the ceremonies of *liang* or food-offerings. In the ceremony of the fourth month the medium and the *mê lăm* head the procession which performs this rite; then come two *čams*, each carrying a *kăt'ōng*; then four guards carrying swords, and eight other shrine assistants carrying spears, halberds and guns. The *kăt'ōngs* are set on the river bank and the *čams* fasten candles on them. Then the *čams* take the guards' swords, sprinkle them with liquor, and stick lighted candles on the points. The mediums take them and perform the usual dance figures. The head *čam*, stooping down with clasped hands, murmurs: "The ceremony for Your Lordships is over. Return in peace to your shrines and the palaces where you live." He sprinkles liquor on the two *kăt'ōngs*, while the mediums revolve slowly, sword in hand, their movements reflected in the purplish water. According to popular belief, lots of *phi* of uncertain character come from far-off places in Siam and even Burma to take advantage of these festivities and infiltrate themselves among the divinities of the *müang*. Suddenly the guards fire off a salvo of guns to dismiss the last spirits; two more *kăt'ōngs* are brought to the edge of the rice-field; the *čams*, mediums and guards perform the same rites of dismissal; and all the spirits from the forests and the hills go away. For this reason

the send-off ritual is somewhat ambivalent: while the invited spirits are treated with the greatest politeness, the parasites are treated with something like threats. At the end, the warlike movements executed by the mediums and the salvo fired by the guns tend to be regarded as a rite of expulsion. There is therefore a certain confusion between the *sǒng k'ien* and the *bök*.

30. The *sia k'ǒ* is a rite designed to change a person's luck from bad to good (*sia*, to discard; *k'ǒ*, written *grauḥ* in Siamese and *gauḥ* in Lao, < Skt. *grāka*, Pali *gaha*, hence [bad] luck). The 'client' (the person wishing his luck to be changed) has the rite performed at his own house. The ceremony I am about to describe was performed by Ačan Ku Nu at Basāk.

In front of the client the *ačan* sets a *kǎt'ǒng*, in the form of a large square container each side of which is the same length as the client's forearm. It is made of banana wood, and divided into nine compartments with strips of the same material. Each compartment corresponds to a point of the compass, a day or time of day, a divinity or planet, an animal, a color, and a number. Each is decorated with the right number of flags of the right color; each contains a figurine representing the right animal, and the right number of *ǎḍk* or banana-leaf cups filled with different sorts of food. The nine "planets" are the sun, moon, Mars, Mercury, Jupiter, Venus, Saturn, Rahu (the demon who causes eclipses), and Ketu (the descending node). They are regarded as divinities, each of whom wears his own distinctive color and has his own distinctive animal as a mount. The symbolism of the numbers seems to have been forgotten in Laos, but Siamese astrological treatises say they correspond to the number of guards, armed with spears, swords or arrows, possessed by each. All these correspondences vary from one treatise to another and from one *ačan* to another. In Laos the traditions have become so confused that the variations are innumerable, and the composition of the *kǎt'ǒng* made for a particular occasion does not always correspond to the text recited on the same occasion.

According to Ku Nu, the northeast compartment corresponds to Sunday, the sun, the cat, the color red, and the number 8. It is decorated with 8 red flags and contains 8 *ǎḍk*. The south compartment, corresponding to Thursday, Jupiter, the *nāga*, yellow and 19, is decorated with 19 yellow flags and contains 19 *ǎḍk*; the north compartment, corresponding to Friday, Venus, the mouse, green and 21, has 21 green flags and contains 21 *ǎḍk*; and so on. Ku Nu says the center compartment corresponds to "an auspicious

hour," the sacred Lakkhaṇa, a divinity instead of an animal, white, and 5.

Beside the *kāt'ōng* stands a pedestal bowl containing quids, cigarettes, five cowries, ten piastres, a piece of white cloth, a glass of water in which pods of *acacia concinna* are steeped, a candle the same length as the patient's forearm, a candle whose length equals the circumference of his head, and a skein of cotton thread.

The direction in which the client faces depends on the day the ceremony is held. If it is held on Sunday, he sits facing the northeast. The *ācan*, who sits facing him, takes the skein of cotton thread, winds one end of the thread around one of the flags of the northeast compartment, passes it three times around the *kāt'ōng* and once between the client's hands, and then puts the skein back in the bowl. He lights the candles, placing the first one on top of the center compartment of the *kāt'ōng* and the second on top of the pedestal bowl. He prostrates himself three times before the pedestal bowl, dedicating it to the Buddha, the Dhamma and the Saṅgha. After reciting the *Saraṇam*, he recites the *sōng k'ō*: "Today I am performing the rite to exorcise the bad luck of the person named X, whose age is Y. May all bad luck, danger, misfortune and sickness disappear!"

Then he recites the *sia k'ō*, a very long text containing a lot of expressions in corrupt Pali. He invokes all sorts of divinities, plus the Three Gems. He lists the troubles that overhang the client, and the offerings that have been prepared for the divinities and the Three Gems; he refers to the merits earned by the client; he invites the divinities to accept the offerings, praying them not to harm his client but to give him every sort of good luck. As he invokes each of the nine planets by name, the *ācan* pauses while the client takes one of the nine balls of sticky rice contained in a basket nearby, rubs his body with it, and lays it down in the center compartment of the *kāt'ōng*. Then the *ācan* recites the *Yandunnimittam* (see Wells, *Thai Buddhism, its Rites and Activities*, Bangkok, 1939, p. 240), the *Edanāmakam*, the *Dukkhapattā* (*ibid.*, p. 230 no. 24), and an invocation to the devas, brahmās, mahabrahmās, rishis, disciples, cakravartins, buddhas, bodhisattas, arahants, etc., praying them to grant the client good luck. He gives the client the skein of cotton, takes the candle from the pedestal tray, burns the thread which surrounds the *kāt'ōng* so as to transfer all the client's troubles to the burnt end, and then lays the burnt end in the center compartment. While he is burning the cotton, the client has to hold his breath. Then the *kāt'ōng* is carried out of the house.

This rite may be performed when the client is ill or threatened with bad omens, or at the time of the *sāṅkhan kṛān*.

If the horoscope for the New Year is unfavorable, the *ačan* performs a supplementary rite called *bus'a s'ók* or offering to fortune (*bus'a*, written *pūjā*, is, of course, the Skt. word *pūjā*, worship; *s'ók*, written *joga*, means luck or fortune), so as to assure the client of good luck throughout the year. This rite is performed as follows.

The *ačan* puts near the client a square *kāt'ōng* whose sides are the same length as the client's forearm, and which is not divided into compartments. At each corner of the *kāt'ōng* he fastens a flag with three notches, dedicated to the Three Gems. Around the *kāt'ōng* he fastens sticks of incense, and the same number of white flags as the years of the client's age, putting an equal number of *čđk* inside the *kāt'ōng*. Cotton thread is passed three times around the *kāt'ōng*, but not between the client's hands. The *ačan* recites Buddhist prayers, followed by the *bus'a s'ók* formula, inviting the divinities of the nine planets to come and taste the dishes offered by the client, who has been spared from ill fortune by means of the preceding rite. The *ačan* takes a lighted candle and drops wax on the perfumed water in a cup, at the same time reciting an incomprehensible formula, then gives the client the water to sprinkle himself with. Taking the cotton thread, the *ačan* brushes the client's right wrist so as to expel bad influences, then fastens the thread around each of the client's wrists, reciting a formula containing all sorts of good wishes.

31. Like everyone else, deceased *čāms* are subject to the law of karma; but before dying they were experts, under the aegis of the god of techniques, P'Itsānūkkūkan (Viśvakarman); and that gives them a certain amount of stability.
32. At Luong P'rābang the shrine of the dancing ancestors is cleaned on the morning of the *sāṅkhan pāi*. At S'ien Khwang the "Shrine of the Masters" is also cleaned on the *sāṅkhan pāi* day, and on the following day the *čām* puts two bowls of flowers, five pairs of candles, and some sweets on the altar of the Thên.
33. *Taléo* are magical devices made of woven strips of bamboo. The usual *taléo* is flat, in the form of a hexagon or interlocking triangles, but it may assume various shapes. The *taléo* used on this occasion are bundles of nine ordinary hexagonal *taléo*.

34. These presents enable the medium to establish contact with the spirits. They consist of a large cornucopia of banana leaves, in which 32 *s'uei* are inserted, each containing 2 candles and some red flowers; a bowl of white rice with 2 raw eggs on top; a silver bar in the shape of a canoe; a *s'uei* containing one piastre; a small cup for liquor; 2 flasks of liquor; 8 areca nuts; 8 betel leaves; 8 silver coins; 2 skeins of cotton; 2 large candles; and a ball of cotton with 2 red flowers stuck in it, surrounded by candles.
35. Boiled chicken, coconuts, banana flowers symbolizing pigs' heads, bowls of sugared rice, fruits, sweetmeats, bottles of liquor, etc.
36. Each containing two bowls of rice and a coconut.
37. For their earthly travels and their tours of inspection of the *müang*, the Thên ride divine horses or divine elephants. When they come back, their mounts are tied up to hitching-posts consisting of a pair of uprights and a cross-bar.
38. These leaves, like those of the *cassia fistula*, are supposed, because of a play on words, to produce abundance, fortune and honors. *Nô*, *morinda citrifolia*, also means "to praise"; *k'un*, *cassia fistula*, means "to multiply."
39. Ordinary *taléo* of hexagonal form, fastened under the altar and along its sides.
40. In order to incarnate the spirits, the medium takes off his shirt and the Buddhist amulets he wears around his neck, as these things would interfere with the incarnation. He sits in front of the tray of presents, facing the Thêns' altar. A tray full of clothing is put near him. He prostrates himself three times, takes three pinches of rice from a bowl, and throws them on to the tray of presents to entice the divinities to descend. He prostrates himself again, then remains motionless, with a fixed stare and clasped hands. A few minutes later he drops his hands to his knees, signifying that the incarnation has taken place. He points to the tray of clothing, indicating the right garments for the divinity whom he is incarnating. The *čãm* helps him put them on. During the periods of incarnation, the medium is said to have a feeling of extraordinary lightness. The people around him get smaller and smaller; suddenly he is cut off from the outer world; he sees nothing, as if he were sound asleep. When the spirit leaves him, he returns to himself slowly, people gradually resume their normal appearance, and he throws three pinches of salt on the tray of presents.

41. The Prince's family ask him whether Čăo K'ăm Sūk and Čăo Ras'ădănăi have arrived yet. The medium answers, in a husky voice which is barely audible, that the ancestors are there and are pleased to see that the rites have not been given up. Various people then ask the medium about future events that concern them.
42. The *ba si* is a special form of *su khwăn*; see Nguyen Van Lanh, "Le Sou Khouan," *Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Étude de l'Homme*, V (1942), pp. 106-114.
43. If T'ên K'ăm needs help from other monarchs in order to expel evil influences, it might be thought that he had lost some of his transcendent powers; but as the mediums and the *čăms* make a clear distinction between T'ên K'ăm and the earthly rulers, it seems likely that these New Year's wishes were composed by someone else. In 1953 they were recited by Ačan Bua from the Wăt Amat district.
44. This prince, son of the King of Sisăket's nurse and a divine elephant, killed a dangerous yakṣa who had seized Nang Sida, daughter of the King of Čămpă. See Archaimbault, "L'histoire de Čămpasăk," p. 521 f.
45. While the good wishes are being delivered, everyone must touch the tray with the right hand; cf. Nguyen Van Lanh, *loc. cit.*
46. Among the lower classes it is usually the father of the family who performs this rite. He puts some flowers in a bowl, sticks a lighted candle on the edge, and ties cotton threads around the wrists of his wife and children. Then they do the same to him.
47. By winning the tug-of-war the women symbolically gain authority over the men, overturn the social order, and help rid the *măng* of the evils of the old year; after that a new social order, similar to the old one but without its defects, has to be established. Cf. the temporary overturn of the social order at the time of the boat races in the eleventh month, when the aborigines must behave as masters for three days, but make their submission to the Prince on the last day of the ceremony.
48. This miniature shrine stands on a little table at the end of the room, in front of Čăo K'ăm Sūk's portrait.
49. Literally "bowl of five"; i.e., a bowl containing five pairs of candles.
50. In Čăo Ras'ădănăi's time, on the occasion of the "offering of good wishes," the shrine personnel used to come from

P'ǎ P'ín in the canoe set apart for the protective spirits, which is never used nowadays except in the boat races. When they passed Wăt Sidačan they scooped up some water, which they later mixed with the water drawn in front of the Hò S'ǎi. The medium sprinkled the gem-stone Buddha with these "mixed waters."

51. Whenever the rainy season is interrupted by a prolonged drought, the people of Čămpasăk also sprinkle the gem-stone image and the Prince. The gem-stone image is taken out with the same ceremony as at the New Year; then the following invocation is recited: "The people, the village headmen, the district officers and the government officials come to ask for rain to sow rice and transplant the seedlings. We pray you, O gem-stone image, to use your power to make the rain fall as it should at this season so the seedlings may prosper." After an invocation to the divinities, the image and the prince are sprinkled with perfumed water as at the New Year. He and his brothers, followed by a crowd of people, then go to Wăt T'òng, where they set lighted candles on Čăo K'ǎm Sŭk's reliquary monument, sprinkle it with water, put flowers on it, and pray to the ancestors for rain. Similar ceremonies are held at Wăt T'at. The next day a buffalo is sacrificed at the edge of the forest north of P'ǎ P'ín, and the meat--grilled, boiled or raw--is offered to the Thên in their shrine. A medium then invites the spirits to depart.
52. At Luong P'răbang, the people release fish and birds on the afternoon of *săngkhan pǎi* day, after building a lot of sand stupas. According to some, the purpose of building sand stupas is to make merit; according to some, it is to procure wealth and long life; according to some, it is to erase the sins committed during the past year, or even those committed during a person's whole life (in that case he builds the same number of little sand stupas as the years of his age). For these rites in Siam, see Phya Anuman Rajadhon, "The Water Throwing," *Journal of the Siam Society*, XLII, i (1954), 25 ff.; for those in Cambodia, see Mme Porée-Maspero, *Etudes sur les rites agraires des Cambodgiens* (Paris and the Hague, 1962), vol. I, 46 ff.
53. On the afternoon of *săngkhan pǎi*, Čăo Săi K'ǎm's brother, who was formerly Abbot of the Si P'ôm monastery, goes to a table in the garden of the Prince's residence, and sets out the family's Buddha images, as well as a lot of talismans such as deer's teeth, rhinoceros horns, a shirt with *gāthās* written on it, and a little bag containing the relics of his father. He gives each member of the family two *s'uei* and two candles. He prostrates himself and recites a prayer for felicity on earth and rebirth in heaven,

pausing at frequent intervals to allow his relatives to repeat it after him. Then the members of the family lustrate the statues, talismans and relics with perfumed water.

54. On the afternoon of *sǎngkhan khün*, Čǎo Sǎi K'ǎm's brother, the former Abbot of Si P'ǒm, invites eight monks from Si P'ǒm to perform this ceremony in the image-room of the Prince's residence.
55. Cf. Archaimbault, "Un complexe rituel: la course de pirogues au Laos," *Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences* (Philadelphia, 1956), pp. 384-389.
56. Archaimbault: "Le sacrifice du buffle à Wat P'ou," *France-Asie*, Nos. 118-120 (mars-mai 1956), 156-161; translated in René de Berval, ed., *Kingdom of Laos*, pp. 156-161.
57. For example the *sǒng k'ien* rite; see above, note 29.
58. Recension of P'ya Mũang Khwa Sǒmbun, MS, Ecole Française d'Extrême-Orient, pp. 13, 14.
59. "On New Year's day the dignitaries, directors and deputy directors of departments, the Čǎo Mũang, the government officials and the dignitaries' wives prepared the 'soul-trays' which were placed to the right and left (of the king). Dignitaries of all ranks prepared grilled rice, brought flowers and candles, and gathered in the throne room of the palace, where they presented their good wishes to the King. At one o'clock in the afternoon, S'òi Si Sǎmũt entered the monks' assembly hall and invited them to recite prayers. The dignitaries drank the Water of Allegiance, and the King returned to the palace. His ladies and the dignitaries' wives then came to the palace to swear allegiance to him. On the second day of the waxing moon of the sixth month, S'òi Si Sǎmũt, dressed in ceremonial costume and escorted by his guards, his pages, his children and the dignitaries, went to perform the rite of the First Plowing." (*Ibid.*, p. 13.)
60. Cf. the biography of this prince in the bilingual periodical of the Lao-American Association, *Friendship Quarterly Magazine*, I:2 (April 1965), pp. 30-37.
61. Cf. note 15.
62. According to the Prince's family, this was soon after Ras'ǎcǎnǎi was appointed governor; and he put his father's swords, pillows and cups there at the same time. When

K'ăm Sūk was ruler, he used to take his place in the Hò S'ăi in ceremonial costume. On a small table beside him were a gold water pitcher and a silver betel set for his personal use during the ceremony. After Ras'ădănăi's death, his own portrait was hung next to K'ăm Sūk's in the Hò S'ăi, and his own regalia were substituted for K'ăm Sūk's on the veranda of the shrine at Wăt P'u and in the Golden Shrine when there was a great ceremony.

63. The people believe that all the spirits of the former kingdom of Čămpasăk gather at Basăk on the third day of the waxing moon of the fourth month at the time of the food-offering (*liang*) at P'ă P'ın; and that they gather at Wăt P'u, the site of the ancient capital, in the sixth month at the time of the buffalo sacrifice: Basăk and Wăt P'u are the two poles of attraction in the religious complex of southern Laos. The Wăt P'u ceremony, held at the ancient holy places, reinforces the religious energy of the Basăk spirits at its source.
64. These events were not the original cause of their sense of guilt, but they sharpened it. Cao Bŭn Um's sense of guilt started in childhood; it seems likely that that of his father did too, though we have no information about it.
65. Pavie, who finally paid him a visit on August 3, 1894, found him "under the control of a minor Siamese agent"; see Auguste Pavie, *Exposé des travaux de la mission (Mission Pavie, Indochine 1879-95, Géographie et voyages*, t. II, Paris, 1906), p. 288.
66. Cf. Katay Sasorith, *Le Laos* (Paris, 1953), p. 50.
67. *Bulletin administratif du Laos*, 1905, p. 113.
68. The Prince's biography which I give here is based on material he himself dictated to me in January 1963. It has remained unpublished up to the present time. It now appears with his permission (see pp. 45-49, "Afterword").
69. *Dharmānusara sădđt Čăo Bŭn Um* (Bangkok: distributed at the cremation of Princess Sŭt Sămôn, 1961).
70. Cf. above, note 10. Čăo Bŭn Um told me in September 1965 that his father Ras'ădănăi, soon after marrying Nang Čăn, brought Princess Sŭt Sămôn to Basăk with the intention of showing everyone that he considered her his favorite wife. Later on, her father Ras'ăphak'ŭnăi made her return with her child to Dòn Tălat, the village where she came from. "Whenever my father went to see my mother," said Bŭn Um, "he was so afraid of his father-in-law that he had to go up the back stairs used by women and servants."

Here we can observe Būn Um's ambivalent attitude towards his father. The latter hoped to repair the situation by raising the mother's prestige; but at the same time, in the mind of a prince brought up in the traditions of southern Laos, a woman who has been seduced, no matter what the attenuating circumstances may be, is none the less guilty. This is revealed by Būn Um's view of one of his relatives, a young woman who had been seduced by a married man. "When my family asked me to intervene," he told me, "I went to see the young woman. She was much ashamed, and crying. I said to her: 'A girl should always keep her distance and never give a man the chance to lose his head, because whether the head says yes or no, sex always says yes.' I have never spoken to her since that day, because girls must be made to behave properly."

In June 1966, when I was in Paksé looking through some documents at Būn Um's request, I discovered the draft of a letter, written in French, which he had sent to his sons who were students at the Ecole des Roches in Normandy. In it he attributed to his mother almost the same pitiless words he put into his father's mouth when dictating his autobiography to me in 1963 ("Don't send him back to me either blind or with only one eye; that's all I ask"; see p. 19). The substitution, which was certainly unconscious, was perhaps the result of his changing attitude towards the memory of his father and mother as he grew older.

As the Prince has authorized me to publish this letter, I give a few extracts from it here.

After reminding his sons that he has done his best for them by sending them to a famous and expensive school, he continues: "You may be curious to know what was done to your father when he was small. When I was six years old my mother took me by the arm to the Abbot of our village monastery and said to him: 'Venerable Sir, I entrust you with the care of this child. Teach him to read and write. Make a man of him as well as a good Buddhist. Don't send him back to me either deaf or with only one eye or crippled. Do anything else you like. The boy is yours from now on.' With these words my mother prostrated herself three times before the Abbot and withdrew. She went home without even looking at me. I stood there without moving, with my head bowed, feeling like a whipped dog. The Abbot, not knowing what to say to me, called a novice who was hardly any bigger than I was. The novice seized me by the arm and took me to a corner of a building where I found a mat, a blanket, three pairs of shorts, three shirts, a slate and a box of chalk, all lying on the rickety bamboo floor. That was my sleeping place, and those were my entire worldly goods,

for the whole year. On that slate I learned to write, and I learned to read from a palm-leaf manuscript the Abbot turned over to me. Whenever I asked a question the monks and novices beat me without a word of explanation. In the morning when the monks went out to collect almsfood, I swept the monastery and prepared the bowls and plates. The afternoon was devoted to reading and writing. From six o'clock till ten, we studied our lessons by the light of a smoky torch. I lived this kind of life until I was ten years old. Then the government of the Protectorate opened a primary school at Čāmpasāk, and my father sent me there. Whenever it was cloudy or cool, the teacher got an attack of asthma, which put him in such a bad humor that he would either beat us or send us out. That happened so often that, what with legal holidays, we worked no more than two or three days a week. On Thursdays and Sundays the teacher made us go to his house, one after another, to work in the garden, to clean the yard, to do the laundry, or to help in some other way. When I was fourteen and a half, I wondered whether I would ever learn anything. Finally I got up enough courage to go and complain to my father. He was furious, and sent me to the Lycée Chasseloup in Saigon."

The Prince had a great deal of lost ground to make up; and to add to his woes he was hurt in a football match just a month before the college entrance examinations and had to be sent to a hospital.

"So you see, my dear children," he continues, "I barely got a glimpse of French culture" [which is hardly true: he knows La Fontaine's works very well, and admires Vigny's poems], "and even now I have to sweat blood and tears if I have to make a speech or write a page in French. If I have ever amounted to anything in this life, I owe it to the common sense the peasants instilled into me. I remember as if it were yesterday how those old Lao peasants, who were so gentle and friendly, with eyes full of kindness, used to look at me, a prince's son, trudging along barefoot behind a monk, carrying his handbag, and how they used to slip a ball of sticky rice or a piece of sun-dried meat into my hand. I had to hide the food to keep the novices from taking it away from me, and I used to eat it secretly at midnight in my little corner, thinking about my mother who might be asleep at the time, or else wondering what would happen to me later. I haven't any photograph of those old peasants, but I have a picture of them in my heart. Everyone wonders why I have never taken the title of Prince or Highness very seriously: it is because I have tried all my life only to be a man, and I am not sure that I have succeeded. So you see, my dear children, that when I was very young I was cut off from the affection of those

I loved most dearly. Being brought up in a monastery meant being reduced to live on public charity. When I reached the age of reason, I did my best to catch up in my studies, but when I was on the point of succeeding I had to go to the hospital. After I grew to manhood, I agreed to sacrifice my rights, my strength and my health for the benefit of the nation. Finally, in my declining years, I see nothing but vanity, injustice, ruin and grief. If I have made up my mind to suppress my feelings of affection and tenderness toward you sufficiently to send you to study far away, in France, it is so that you may avoid falling into the same situation as your father. By this gesture I hoped to force destiny's hand. . . ."

71. This monastery no longer exists. It stood on the site of the present administrative office of the Müang.
72. On April 8, according to Arthur J. Dommen, the King was forced to issue a proclamation of independence, after a short-lived insurrection by the people against the Japanese. See Dommen, *Conflict in Laos* (London, 1964), p. 19.
73. Quoted from a statement made to me by the Prince at the end of the *bök* in 1953.

A conversation I had with him in September 1965 seemed to confirm my impression that for him weakness, incapacity to react, and self-accusation are inextricably bound together. Here is what he said: "When I saw General de Gaulle in 1963, I told him frankly that a neutralist policy for Laos would be absurd. When I asked him if he knew the Lao translation of the word 'neutralism,' I could see that his curiosity was aroused. 'Neutralism,' I said to him, 'is called *s'ü s'ü*, which means doing nothing. A man who is *s'ü s'ü* doesn't do anything, he just rests, and you can't even tell whether he is asleep or not. Unfortunately the Lao people have a natural tendency to be *s'ü s'ü*. If you recommend neutralism to them, you will only make their inertia worse, and force them to accuse themselves.'"

The self-accusation phase of the *bök* is a form of self-punishment, exactly as if the Prince forced himself to make a humiliating confession in public in order to discover the cause of his reverses within himself. By doing so he can free himself from the feeling of guilt by a ceremonial expulsion of evil influences. The Lao expression *bök ban cǎi* is significant: *ban* is to open like a flower, *cǎi* is the heart, and the whole expression means the relief a person feels after making a painful confession.

AFTERWORD BY PRINCE BOUN OUM

Mr. Archaimbault has asked my permission to publish this article, which includes a part of my biography, and at the same time he has invited me to make such comments on it as I may wish. I am glad to give my permission, and I shall add a few remarks, more or less at random, regarding all these stories about Southern Laos, the land in which I was born and shall probably die.

What does Basăk, as a place, mean to me? If I say it means nothing, no one will believe me, yet it is true: since the death of my father and mother it means nothing (and in fact my mother did not even live there, but at Dòn Tălat). Custom requires me to go to Basăk two or three times a year to preside over the ceremonies, which I must admit are rather a bore. A dozen years ago I thought of building a big cabin for myself, not at Basăk, but at Wăt P'u, facing the mountain with its great temple. I thought of going there to live alone, to feel as if I were starting all over again from scratch. You might think the reason was because Wăt P'u was the first capital of our kingdom, a center for pilgrimages, and all that sort of thing. No; what I had in mind was something quite different. It was a childhood memory. When I was about six years old my father took me to Wăt P'u for the Buddhist spring festival. There were boat races on the lake at night, with all the boats lighted up, and I have never seen anything so beautiful. That is the only reason I thought of going to live there.

Now that I am over fifty years old I have been thinking of building a big boat, piling it up with the manuscripts that record our old legends, and taking two or three monks along to translate them into easy language; then I would sail down the river, stopping at one village after another. Fundamentally Basăk for me is like Himlôt for my grandfather, a place he simply couldn't stand any longer, which is why he thought of escaping to Mulăpămok. The boat I was thinking about was my way of dreaming.

I believe I told Mr. Archaimbault all this a long time ago, but perhaps he was dreaming of a South of his own and didn't hear what I said. I don't mean that the story he tells isn't true. Basăk, as well as our whole history, is just as dreary and nightmarish as he says it is. In all the years I have known him, I suppose he was thinking of me mainly as a descendant of Queen Nang P'ăo, King S'òì Si Sămùt, Čăo K'ăm Sūk and Čăo Ras'ădăňăi. As a stage setting, there was Basăk, with its

reliquary monuments of my ancestors. When I preside over the ceremonies there, especially the boat races--when I sit alone, all dressed up, on the veranda of the Hò S'ái in front of my ancestors' portraits, for days and days which seem like centuries--of course I can't help thinking about our family history. But the reader of this article may get the impression that I think about these things all the time, or that if I stop thinking about them I get a feeling of guilt. It's true that for a long time I did try to forget about them; but now that I am older, what do all these stories of guilt mean to me?

On the other hand, what Mr. Archaimbault says about sexuality in South Laos seems to me quite right. When I was young, I traveled all over Laos, associating as much as possible with the peasants, who are really the only people that interest me, and I never heard anywhere else of any custom like the one started by Nang P'áo. To show how we feel about such things I shall tell an old story called "Why do the coconut trees in southern villages grow sideways?"

Once upon a time, they say, there was a very good king, reigning in the South, who tried his best to improve his people's morals. He was told that young men used to court their girls at night and, while waiting for the old folks to go to sleep, rested by leaning their backs against coconut trees, which made the trees grow sideways. So he gave strict orders to watch all the villages in which the coconut trees were abnormally bent over, because that meant that the girls in those villages were all too willing. He even had all pictures of women removed from his palace so that he himself should not be led into temptation.

One day when he was out hunting the beaters brought back a doe which they had just killed. They stood in front of him, holding the dead doe hung by its feet from a pole. While he looked at it, a strange idea took possession of him, which he could not get rid of. He told the hunters to lay the doe down in his camp, and sent them off to search for more game. As soon as he was alone it was as if he were possessed by a demon, and he made love with the dead doe. When the hunters returned, they found him terribly depressed.

When he got back to his palace, he could not regain his peace of mind. He kept wondering why people have such an irresistible desire for the opposite sex, so he decided to ask his advisors. As they did not know how to answer him, he got furious and had their heads cut off. Finally the only person who remained in his palace was a poor chamberlain. "Tomorrow evening," the king said to him, "I shall question you."

As it happened, the chamberlain had a beautiful daughter who was so virtuous that she had always rejected any advances

the young men made to her. Seeing her father trembling with fear, she tried to comfort him. "Don't be afraid, Father," she said; "I asked the executioner to tell me the question the advisors couldn't answer. Tomorrow, before you go to the palace, you must take a bath and at that time I shall tell you what answer you must make to the king."

The next day, when the father went down to the brook to bathe, his daughter went with him. She undressed the old man, who was petrified with fear at the thought of his approaching death. Then she took off all her own clothes and started to rub him. The old man, recovering his spirits and thinking her behavior rather odd, said to himself: "What on earth has happened to my daughter, who has always been so virtuous?" The girl put her hand in the right place; the father, overcome by desire, seized her; but she put him off, saying: "What is happening to you, Father? Don't you know that I am your daughter?" The poor old man, much mortified, put on his clothes. Just as he was about to start out for the palace, his daughter said to him: "When the King asks you to explain the desire that makes a man want a woman, just tell him what happened to you this afternoon." The chamberlain followed her advice. "Well," said the King, "your answer makes me feel a lot better, because at last I have found someone who is more guilty than I myself. If a father goes so far as to forget the restraint he owes his own daughter, it must be because women have some mischievous magical power."

* * *

For us in the South, sexual desire and aggressiveness are bound up with the ideas we have of women. It is not the man who is always filled with desire, it is the woman. I sometimes wonder whether we were not ruled by some sort of matriarchy before we settled in the South. If so, the women were the chieftains, who hunted men down for their own pleasure, and the men had to hide in order to escape from them. Then later on, when we came into contact with the Khmers and the aborigines, the women had to calm down. The Lao women are more beautiful than the Khmer women, with paler skin, so I suppose the Khmers used to make raids to capture Lao women to present to their rulers. The Lao, when they migrated south from Yün-nan, had shown the Chinese that they knew how to fight; when they settled in the South, they said to their wives: "Keep well hidden; stay quietly at home, so as not to bring bad luck on the tribe." On the other hand the aborigines are terribly strict with regard to their women; the Kha around Savannakhet have shown me the rings which their ancestors used to put around the feet of their women who lapsed from virtue. This could hardly help influencing

the Lao in the South. Later on, in the time of King S'òì Si Sămüt, the monk P'onsămék introduced Buddhism, which had a moderating effect, and our women were forced to restrain themselves.

Of course all this is rather theoretical; but in any case we are always suspicious of women. Take the example of King S'òì Si Sămüt, whose wife was a daughter of the King of Cambodia. One day she asked permission to go and see her father. She set out with her ladies in waiting, and when she returned two or three months later she informed her husband that she was pregnant. S'òì Si Sămüt immediately suspected the worst; and when the time came for her to give birth, he exclaimed: "If the child is really mine, let him be born with some defect!" Fortunately the boy was born blind in one eye, and deaf, so the honor of the South was saved. That is how the people of the South were, and they have hardly changed since. I remember how, when I was a child, I saw girls with red marks on their clothes and red ribbons in their hair: they were "Nang P'áo's unmarried mothers," girls who, following the bad example set by our first queen, had allowed themselves to be seduced and were then abandoned. No one had the slightest pity on those women, they were just girls who had been stupid enough to follow their hearts instead of their heads.

When I was a young man my father used to say to me: "Be careful of women, there is nothing more dangerous in the world, they are worse than microbes." He also said: "There isn't much to choose between your wife and a man who is your friend. Your friend will treat you as a stranger if you let three months go by without going to see him; but if you let three days go by without paying attention to your wife she will treat you as a stranger." So much for the problem of sex.

* * *

I should like to mention another point, because when I read this article I realized I had forgotten to give Mr. Archambault some details regarding our idea of destiny in southern Laos. Of course all of us Lao, being Buddhists, believe that every act brings its retribution. But there is a limit. You see families in which everything goes wrong for generation after generation, so that it seems their misfortunes can never end, and you have to suppose there is some sort of *karma* in which the whole family line is caught up. That is why we are all fatalists in our family. My grandfather certainly was one. When anyone asked him why he failed to act when Pavie elevated the house of Luong P'răbang over the other Lao ruling houses, he would say: "We are caught between the stench of mud and the stench of cockroaches."

Don't forget that as soon as the Siamese had done they took my grandfather to Ubŏn, and Bangkok, because they were afraid that France might recognize the rights of the house of Čāmpasāk. As I have already stated in my biography, a part of which is included in this article, several of his remarks that expressed his conception of life. Yet I forgot to mention one of his most characteristic sayings. "A frog," he used to say, "lives in its hole at the bottom of a cave, but sometimes gets disgusted with the place. It sees the dense forest in front of it, and imagines that there too it will be safe. But as soon as it leaves its cave and starts hopping toward the forest, a predator seizes the frog and eats it."

What Pavic
there to
also recog-
y father, I
h is included
used his con-
s most char-
to live in
gets dis-
front of it,
as soon as it
t, a predator

It's probably a good sign that I forgot to mention this anecdote the first time. It means that as I grow older I let myself go, I no longer have to be on guard or I'm afraid of wishing some day to leave the cave in which I have been turning ceaselessly for so many years.

tion this
lder I let
afraid of
been turning

Čā in Um



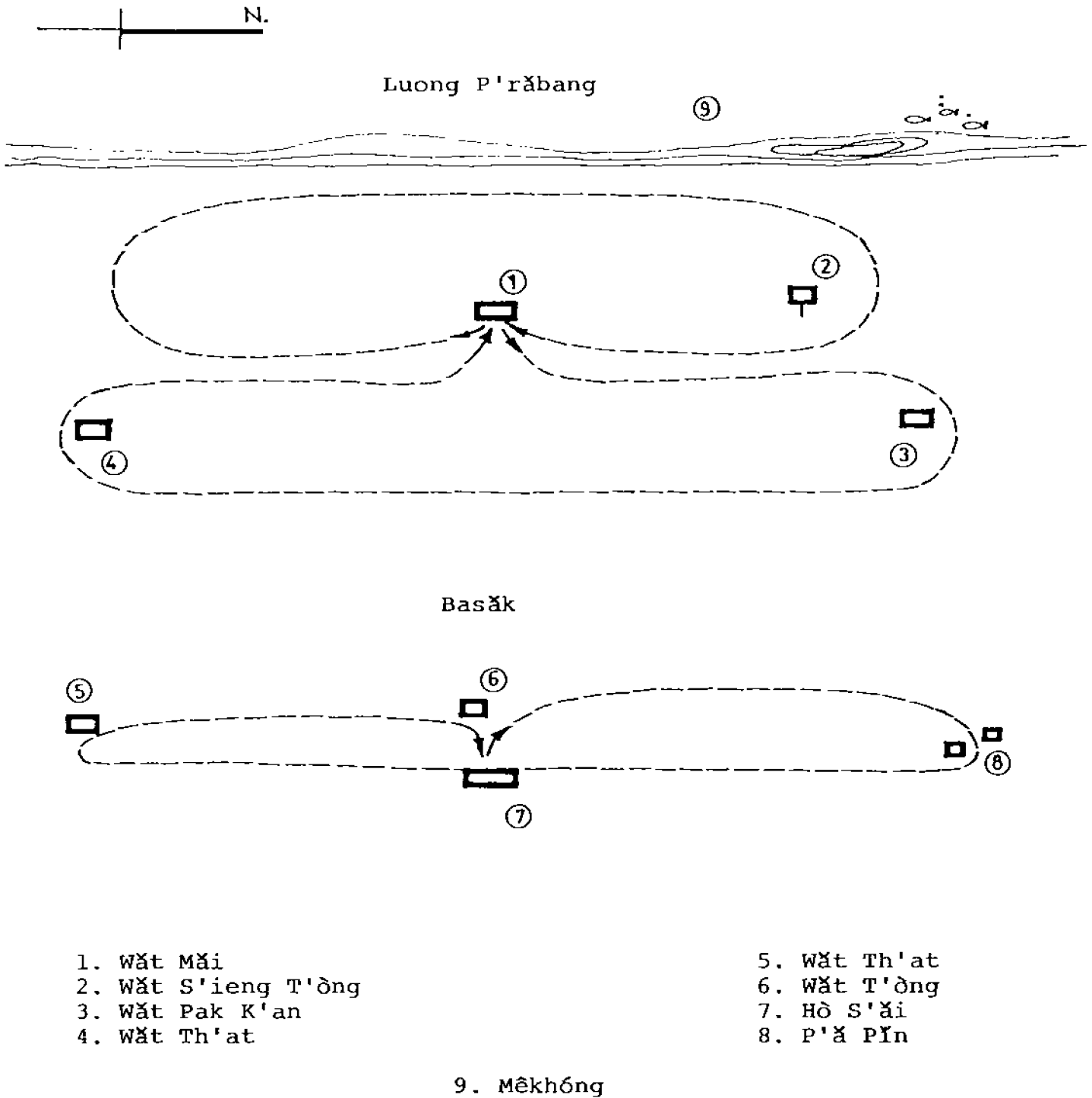


Figure 1. Routes of the New Year's Processions in Luong P'răbang and Basăk.

Key to Figure 2

The numbers around the sides show the position of the gates. They bore names like "Victory Gate" or "Gate of Skirmishes," as follows:

North	South
1. Skirmishes	1. Lawsuits
2. Fortune	2. Skirmishes
3. Gain	3. Gain
4. Loss	4. Fortune
5. Skirmishes	5. Gold and Silver
6. Loss	6. Eye-Troubles
7. Marriage	7. Ruin
East	West
1. Contempt	1. Sadness
2. Sickness	2. Skirmishes
3. Marriage	3. Fever
4. Gain	4. Gain
5. Insults	5. Fortune
6. Loss	6. Loss
7. The Serpent	7. Sickness
8. Love	8. Loss
9. Skirmishes	9. Unfaithful Wives
Nord	Sud
1. Porte de la Rixe	1. Porte des Procès
2. Porte de la Chance	2. Porte de la Rixe
3. Porte de l'Acquisition	3. Porte de l'Acquisition
4. Porte de la Perte	4. Porte de la Chance
5. Porte de la Rixe	5. Porte de l'Or et de l'Argent
6. Porte de la Perte	6. Porte des Maux d'Yeux
7. Porte du Mariage	7. Porte de la Ruine
Est	Ouest
1. Porte du Mépris	1. Porte de la Tristesse
2. Porte de la Maladie	2. Porte de la Rixe
3. Porte du Mariage	3. Porte de la Fièvre
4. Porte de l'Acquisition	4. Porte de l'Acquisition
5. Porte des Injures	5. Porte de la Chance
6. Porte de la Perte	6. Porte de la Perte
7. Porte du Serpent	7. Porte de la Maladie
8. Porte de l'Amour	8. Porte de la Perte
9. Porte de la Rixe	9. Porte de la Femme Infidèle

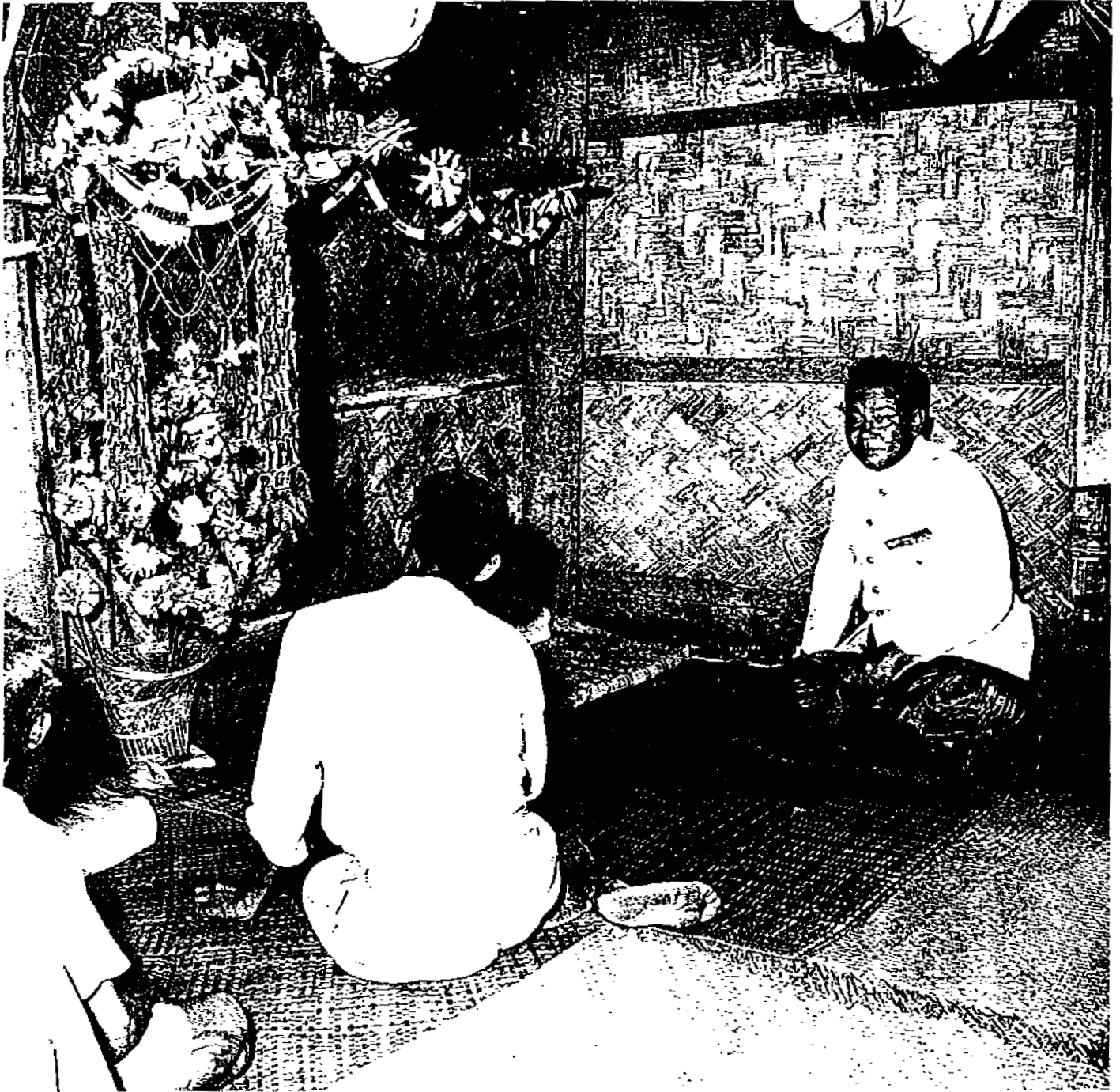


Plate 1. The prince takes his place by the master of rites in the Shrine of Preparation.

Le prince prend place à côté du maître du rituel dans l'autel des préparatifs. (Photo Coutard)



Plate 2. Salutation and offerings to the sacred reliquary.
Salut et offrandes du reliquaire sacré. (Photo
Coutard)

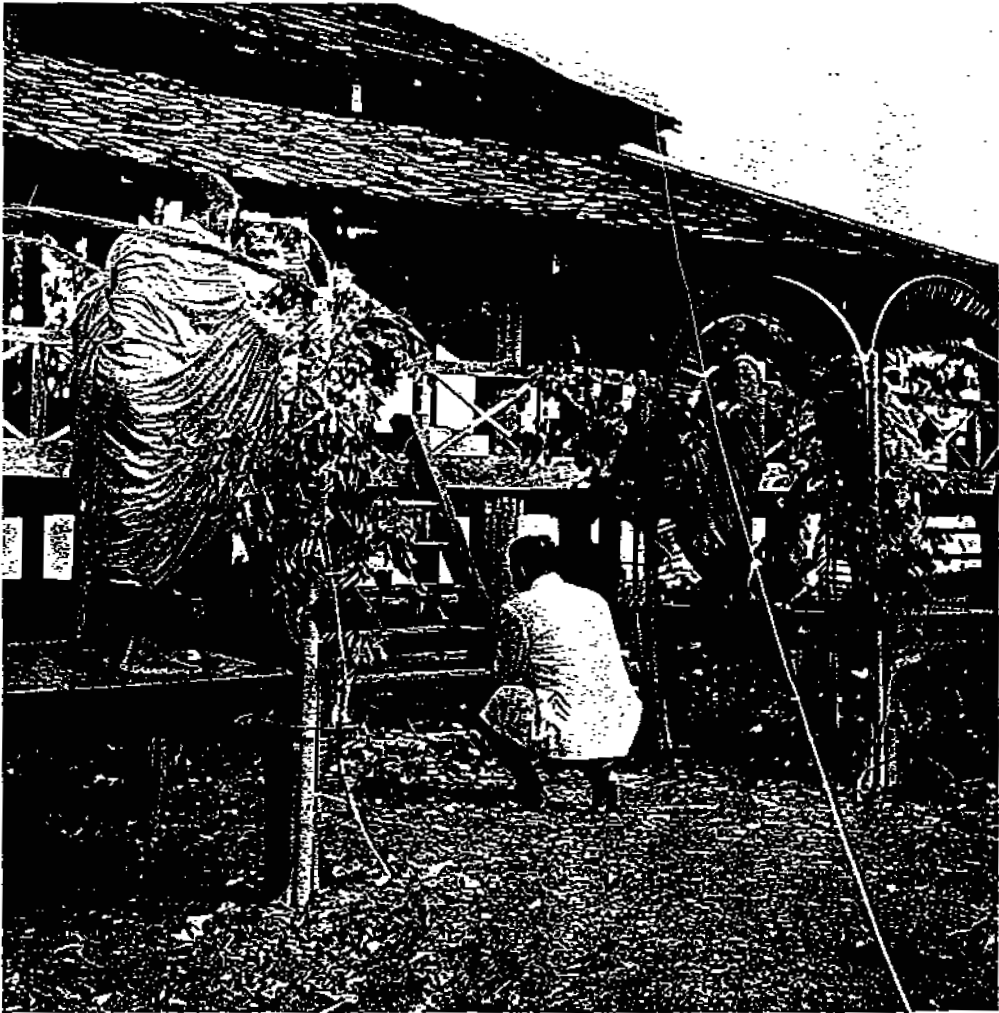


Plate 3. Monks sprinkle the prince in front of the Hō S'āi.
Les bonzes aspergent le prince devant le pavillon de
la victoire. (Photo Coutard)



Plate 4. The *bök* ceremony in the Hõ S'äi.

Le rite du *bök* dans le pavillon de la victoire.
(Photo Coutard)



Plate 5. The prince rubs his chest with a ball of rice.

Le prince se frotte la poitrine avec une boulette de riz. (Photo Coutard)



Plate 6. The *ba si* ceremony at the Shrine of Preparation.
Le rite du *ba si* dans l'autel des préparatifs.
(Photo Coutard)



Plate 7. Before the washing of the gem-stone Buddha image, Čão Silomé recites the "invitation."

Avant de laver le bouddha de gemme, Čão Silomé récite "l'invitation."



Plate 8. The officiants of the P'ă Pîn shrines offer their good wishes to the prince.

Le personnel sacré présente ses vœux au prince.



Plate 9. The prince is sprinkled by the populace.
Le prince est arrosé par la population.

LA CÉRÉMONIE DU NOUVEL AN À BASĀK (SUD LAOS)

La cérémonie du nouvel an du millésime (avril-mai)¹ procède à une recréation du territoire et à une régénération du temps corrodé liées à un rituel de purification. Mais intégrées dans des complexes différents en rapport avec des mythes d'origine ou des légendes de fondation spécifiques, recréation et purification présentent, selon les sous-cultures locales, des variations particulières.

A Luong P'rābang, cette cérémonie centrée sur le culte des aïeux Nō, créateurs du monde et pourfendeurs de yakṣa, accorde à un même acte, la danse archétypale, le soin de recréer le monde et de refouler les monstres de l'âge du chaos qui, aux périodes critiques où s'amorce le retour aux origines, boursofflent le sol à l'emplacement des lieux saints les plus révévés.²

A S'ienḡ Khwang, la fête du Nouvel An, coupée de tout mythe d'origine,³ n'est plus en rapport qu'avec l'Histoire: la réinstauration du Mūang au XIVE ou au XVE siècle par l'ačan T'āmmā-k'atha (ācāriya Dhammagāthā) qui aurait, selon les annales, délimité la cité et exorcisé les puissances maléfiques; la retraite du saint ermite, le prince Čāo K'ām Kōt qui, à une période troublée, dédaignant le trône, prit le froc et abandonna le palais pour les grottes de Čāp et de Māt.⁴ D'où l'aspersion rituelle de deux pachydermes statufiés qui commémorent la victoire remportée par l'ačan sur les éléphants maléfiques qui perturbaient la contrée avant l'instauration de la cité⁵ d'où également cette offrande de cierges aux grottes où vécut le fils du roi S'ōmpu.⁶

Refoulés en dehors de la cité, les mauvais génies errent cependant dans la brousse, sur les monts. C'est pourquoi il suffit, lors du Nouvel An, pour s'en protéger, de façonner, aux quatre orientes, des fortins de sable.⁷ Mais comme la science léguée par l'ancien ačan est aussi efficace sinon plus que les prières bouddhiques, la dévotion populaire confie, aux religieux chargés de consacrer ces reliquaires éphémères, une lame d'acier qui les protégera contre les mauvais esprits.⁸

A Basāk, centre de l'ancien royaume de Čāmpasāk⁹ réinstauré au XVIIIe siècle par un chef des bonzes prestigieux, puis par un descendant des rois de Vientiane, qui tentèrent de remédier aux troubles déclenchés par la faute d'une des premières héritières du trône,¹⁰ la cérémonie met l'accent sur un rituel de purification qui accorde, non plus à des ancêtres demiurges,

mais au représentant de la chefferie, le soin de laver la contrée de toutes les souillures qui l'entachent et d'amorcer ainsi le processus de régénération.

La période du nouvel an du millésime comprend:

1) le jour de la *sphuṭamahāsaṅkrānti* marqué, pour les astronomes, par le passage du soleil vrai à l'équinoxe vernale et qui porte en laotien le nom de *sāngkhan pāi*: (jour) où l'année s'en va;

2) l'intervalle d'un ou deux jours--selon le millésime-- nommé *mū nāo*: jours intermédiaires;

3) le jour de la *madhyamamahāsaṅkrānti* ou passage du soleil moyen à l'équinoxe vernale que les laotiens appellent *sāngkhan khūn*: (jour) où la nouvelle année commence.

Pour le paysan de Čāmpasāk qui ignore tout des données astronomiques, la fête du Nouvel An du millésime célèbre le voyage du soleil, fils de Nang Suvanṇā. Selon une légende tirée du texte *Sāngkhan*, une vieille mendicante nommée Suvanṇā vint, un jour, au bord du fleuve pour se baigner. Elle aperçut un bonze qui n'osait procéder à ses ablutions, faute d'une pièce d'étoffe pour cacher sa nudité. Elle lui donna la seule écharpe qu'elle possédait. Quand le bonze se fut baigné, elle lui offrit les mets qu'elle avait reçus en aumônes. En récompense de mérites ainsi acquis, elle vint renaître en ce monde sous les traits d'une jeune fille splendide. Elle eut quatre-vingts maris venus des huit orientes et mit au monde huit enfants. L'aîné, qui possédait un corps lumineux, fut nommé Soleil. Les autres reçurent les noms de Lune, Mars, Mercure, Jupiter, Vénus, Saturne et Rahu. Le soleil devint roi et la lune fut reine. Rahu, doué d'une intelligence subtile, demeura auprès de son frère comme précepteur. Les autres veillèrent sur le palais et les divers départements. Au 5e mois ou au 6e mois, ajoute la légende,

la pluie tombe et mouille les arbres, l'année prend fin, le Nouvel An arrive. On dit que le soleil quitte son palais. ... Mais avant de quitter son royaume, il convoque tous ses dignitaires et leur demande quelle position il doit adopter durant le voyage et quelle monture il doit choisir. "Si Votre Majesté se tient debout, répondent ses conseillers, le monde des hommes sera exposé à la sécheresse et la famine régnera. Les princes désertent le pays. Si Votre Majesté s'allonge, le monde sera en proie aux épidémies, mais si elle se couche sur le flanc, le monde connaîtra la prospérité. Si elle choisit le lion comme monture, le peuple sera opprimé par les fonctionnaires. Si

elle fait appel au garuḍa, les orages ravageront la contrée. Si elle monte sur un éléphant, les pachydermes se multiplieront. Si elle se déplace sur un nāga, le choléra décimera la population, mais si, par contre, elle voyage sur un char de gemme, le peuple connaîtra le bonheur, la paix." Le soleil prend alors congé de ses frères, de la reine qui lui offrent un "plateau des âmes".¹¹

Une suave harmonie flotte dans l'air. Le jour fixé pour le départ du soleil porte le nom de *sāṅkhan pāi*, mais avant de revenir dans ses états, le jour du *sāṅkhan khün*, le monarque s'arrête un ou deux jours dans le pavillon de la victoire. Ce sont ces jours consacrés au repos du soleil qui portent le nom de jours intercalaires ou *mū nāo*.¹²

Le matin du *sāṅkhan pāi*, les habitants de Basāk procèdent à domicile ou au bord du fleuve, à leurs ablutions.¹³ Les ménagères balaient avec soin leur demeure, lavent le linge, exposent à l'air les vêtements. Par ces soins minutieux, elles expulsent les pestilences accumulées durant l'année.¹⁴

Pendant ce temps, dans tous les wāt de la localité, les bonzes sortent bouddha et orants qu'ils attachent aux montants des pavillons réservés aux sermons ou alignent sur des tables décorées d'arceaux de feuillage, dans la cour des pagodes. A 15 h. les notables et les gens de peuple se réunissent dans l'enclos du *Hò S'ăi* [*s'ăi* = jaya] ou Pavillon de la Victoire, d'où le représentant de la chefferie contemple, au 11e mois, la course de pirogues. Ce *Hò S'ăi*, qui figure sur une des planches de l'atlas de Francis Garnier, est situé juste en face de l'emplacement de l'ancien palais de *Čăo K'ăm Sūk*, l'aïeul de *Čăo Būn Um*, le représentant de la chefferie. Situé à égale distance de la porte nord et de la limite sud du Mūang, ce Pavillon de la Victoire représente en quelque sorte le nombril de la Cité. C'est en ce lieu que jadis, lors des épidémies, *Čăo K'ăm Sūk* faisait, dit-on ériger près du "plateau du règne" orné d'un de ses costumes d'apparat et des regalia, la chaire où, durant trois jours, des bonzes récitaient des prières pour purifier la contrée.¹⁵ C'est ce qui explique qu'en ce jour du *sāṅkhan pāi* la procession chargée du rituel de lustration parte de ce centre. *Čăo Būn Um*, vêtu d'une veste de cérémonie blanche et d'un sampot de soie bleue, prend avec sa famille la tête du cortège. Devant lui marchent quatre tambourinaires et un notable, l'ačan Ku Nu de Wāt T'at (*t'at* = dhātu) qui tient une grande coupe contenant des cierges, des fleurs de frangipanier et des baguettes d'encens. La procession se dirige directement sur Wāt Lăk'ôn à un kilomètre au sud du *Hò S'ăi*. Les lustrations auxquelles va présider le prince s'inscrivent en effet dans un cadre bouddhique dont Wāt T'at, où s'élève le *čedi* (cetiya) du fondateur spirituel¹⁶ qui intronisa l'ancêtre de la

chefferie, représente le pôle religieux. Mais Wăt T'at qui marque l'emplacement de l'ancienne cité de S'ôi Si Sămüt ne constitue plus de nos jours que la porte extrême sud du Müang, à quatre kilomètres du Hô S'ăi. Or en ce jour du *săngkhan păi*, l'aspersion des bouddha par Čăo Bŭn Um doit régénérer le centre de la localité, ce qui explique que Wăt Lăk'ôn à laquelle ne s'attache aucune légende de fondation particulière et qui ne présente aucune valeur spéciale pour la chefferie soit choisie, uniquement à cause de la distance relative qui la sépare du Pavillon de la Victoire, comme la limite sud. Autrement dit, tout se passe comme si resserrant l'espace, on opérerait une translation de Wăt T'at à Wăt Lăk'ôn qui joue, de ce fait, le rôle de porte sud. La place réservée à l'açan de Wăt T'at dans le cortège contribue à assurer magiquement le transfert.

Aucune cabine de bain n'est dressée au seuil même de la pagode; le prince pénètre donc directement dans l'enclos sans s'être purifié au préalable.¹⁷ Dans la cour du wăt, sur une table jonchée de bouddha, un serviteur dépose une aiguière d'argent pleine d'eau parfumée. Le prince prend, des mains de l'açan Ku Nu, la coupe sur laquelle il fixe deux cierges allumés. Il s'accroupit devant la table, lève la coupe à hauteur de son front et prononce intérieurement une parole de vérité pour demander au Bouddha de protéger la principauté. Il repose la coupe et arrose les statues avec l'aiguière. Il se dirige ensuite vers les grands bouddha de bois doré qui se dressent, figés, à l'entrée de la pagode. Il les asperge. Ces lustrations doivent, dans l'esprit du prince, engendrer des mérites. Elles régénèrent en outre les forces spirituelles de la principauté. Il repose l'aiguière sur la table et tend la coupe au porteur. Ses parents, les notables, les paysans aspergent à leur tour les bouddha, disciples et orants. Les uns--les membres de la famille princière--avec l'aiguière qu'un serviteur remplit à mesure, les autres avec de simples coupes d'eau parfumée de *sôm pòi* (acacia concinna) qu'ils ont préparées à domicile. Comme goupillons, ils se servent de fleurs de frangipanier. Pour les paysans de la localité, ces aspersion ont surtout pour but de procurer, avant les premiers travaux agraires, de bienfaisantes ondées. Les bonzes qui assistent à ces rites ne sont point aspergés, contrairement à la coutume du nord Laos ou du Siam. A Basăk, comme à S'iang Khwang, en effet, les bonzes ne sont arrosés rituellement que lors des cérémonies d'ordination. Le cortège se reforme et gagne ensuite Wăt Amat, à quelques centaines de mètres au nord de Wăt Lăk'ôn où les princes et les fidèles procèdent aux mêmes lustrations. A Wăt T'ông, pagode royale que fit construire Čăo K'ăm Sŭk et qui s'étend derrière l'ex-palais, le prince est reçu par le chef des bonzes. C'est dans l'enclos de cette pagode que s'élèvent les reliquaires de l'afeul et de Čăo Ras'ăđănăi [Rājatanaya], père du prince, d'où l'importance que revêt, aux yeux de la chefferies, ce wăt royal. Le notable qui ouvre la marche remet

au prince la coupe. Ce dernier s'accroupit au pied des marches que surmonte une arche de verdure. Le chef des bonzes assisté de deux religieux se place sur la marche la plus élevée et récite le *Jayanto*. La récitation terminée, le prince se prosterne coupe en main, puis se dirige vers les bouddha de bronze placés sur le seuil. Il lève la coupe, prononce intérieurement une invocation pour la protection du territoire, puis asperge les statues au moyen de l'aiguïère, il accomplit ensuite les mêmes rites devant de minuscules bouddha de verre qui jonchent une table, dans la cour du sanctuaire. Les lustrations populaires terminées, la procession se dirige sur Wăt Mũang Sèn qui abrite la précieuse statue du bouddha de bronze fondue en 1738 par les fils du grand roi S'õi Si Sãmũt. Cette pagode située à 1 km au nord du HỒ S'ãi constitue, en ce jour, la limite septentrionale de la cité. Après les aspersion, le prince escorté des notables et des gens du peuple regagne sa demeure sous un véritable déluge. Massées le long de l'unique rue transversale, les jeunes filles armées de coupes d'eau tentent d'asperger le prince. Quand elles y parviennent, elles poussent des cris de triomphe.

Selon la croyance populaire, plus le prince sera arrosé, plus les pluies seront abondantes et l'année fertile. Jadis, sous le père du prince, le rôle dévolu à l'élément féminin, dans le rituel de fertilité, était plus important. Dans chaque quartier, des luttes à la corde opposaient filles et garçons; les femmes gagnaient obligatoirement. Ce jeu rituel qui opérait un renversement temporaire de la société avait pour fonction de provoquer la pluie telles de nos jours les aspersion. Il est vraisemblable en outre qu'il esquissait la première phase de la récréation du Mũang. Mais comme dans la cosmogonie du sud cette récréation est liée à la faute d'une fille des dieux, la victoire du clan féminin ne pouvait que réactiver le souvenir de la faute ou des fautes même--puisque la reine Nang P'ảo imita la fille du roi des divinités--qui sont à l'origine de la chefferie. C'est ce qui explique vraisemblablement que ces jeux qui se poursuivaient le matin du jour intercalaire prenaient immédiatement fin dès que le prince procédait au rite d'expulsion des malheurs.¹⁸

Devant la résidence du prince dont la fondation remonte à son père, fonctionnaires et paysans se dispersent. Chacun regagne sa demeure, puis asperge les bouddha de son propre quartier. Il n'existe point en effet à Basăk de lustrations croisées comme à Luong P'răbang.¹⁹ Sous la véranda de la maison princière, les musiciens de Čăo Bũn Um font cercle devant une table sur laquelle sont alignés les bouddha personnels de la chefferie à l'exception du "bouddha de gemme",²⁰ palladium de la principauté qui ne sera exposé que deux jours plus tard. Aux accents de l'orchestre, le prince puis les membres de sa famille aspergent les statues. Durant la lustration, respectueusement, les soeurs de Čăo Bũn Um demandent à leur frère la permission de l'arroser.

Ce soir-là, dans toutes les demeures, les ménagères s'affairent. Elles doivent en effet cuire les mets pour le lendemain, car le jour intermédiaire, il est interdit de procéder aux besognes domestiques sous peine de tomber malade ou de faire faillite dans l'année.²¹

Le jour intercalaire est consacré au *bök*, l'expulsion de toutes les pestilences et puissances maléfiques qui souillent le Müang.²² Comme il ne s'agit plus de purifier simplement le centre de la cité mais d'assainir toute la localité, le rituel se déroulera donc entre les deux portes religieuses du territoire et en observant cette fois-ci l'axe nord-sud.

Le matin à 9 h tous les habitants se réunissent au Pavillon de la Victoire pour escorter le prince au village de P'ă Pĭn. Situé au nord, à 4 km du Hō S'ăi, ce simple hameau détient en fait les autels des grands génies protecteurs de la principauté et constitue ainsi le pôle religieux non bouddhique de Basăk. Si des raisons historiques et religieuses ont fait de Wăt T'at la porte sud de Čămpasăk quels sont les motifs qui ont fait élire P'ă Pĭn situé aussi loin du centre comme siège des génies gardiens? Si l'on en croit la légende, quand en 1874, Čăo K'ăm Sūk renouant avec la tradition de S'oi Si Sămăt, transféra sa capitale--établie à 6 km en amont--plus au sud, près des anciens lieux saints, il demanda à des géomanciens de tracer les contours de la nouvelle cité. Délimitant le terrain sur une longueur de 7 km de façon à englober le village de Wăt T'at qui était demeuré pour les communautés du sud un sanctuaire révérentiel et le village de P'ă Pĭn au nord-est²³ où les émigrants avaient fait une pêche miraculeuse, les experts divisèrent le territoire ainsi formé en seize rectangles selon le plan dit "des seize capitales".²⁴ Ils prescrivirent alors au prince d'ériger son palais au centre à un endroit situé sur la ligne de démarcation entre la ville de Sawăthĭ (Săvatthi) et celle de Wesalĭ (Vesăli). Le village de P'ă Pĭn correspondant à la ville de P'aranăsi (Bārānasĭ) fut choisi comme emplacement des autels des "Phi Măhėsăk", c'est-à-dire des génies doués d'une grande puissance (Pali: Mahesakkha). Cette expression réservée en général aux anciens dignitaires chargés jadis de l'administration d'une localité et qui, par suite de leurs actes de bravoure ou de leur fin tragique, sont devenus des génies protecteurs de villages, désigne, à Basăk, les Thên ou grandes divinités qui, après avoir aménagé le Müang et en avoir confié la direction à une famille choisie parmi les plus vertueuses, reçurent l'ordre du roi des dieux de demeurer en ce lieu pour protéger le royaume qu'ils avaient fondé.²⁵ Ces génies disposent de deux autels sis au centre même de P'ă Pĭn, non loin du fleuve, dans un enclos: "l'autel d'or" et "l'autel des préparatifs". Le premier, résidence permanente des Phi Măhėsăk est strictement interdit à toute personne n'appartenant pas au personnel sacré. Le second par contre considéré comme le réfectoire des génies, le lieu où

ils daignent entrer en contact, par l'intermédiaire des médiums, avec les habitants est ouvert, à tout venant, lors des grandes cérémonies. C'est vers ces autels précisément que se dirige le cortège. En tête marchent quatre tambourinaires, des licteurs porteurs de sabres, de verges et de lances, et le chef de village de P'ǎ P'ìn tenant une coupe d'offrande. Le prince et les membres de sa famille suivent à dos d'éléphant. Un grand parasol rouge faisant partie des insignes de dignité remis jadis à Čão K'ǎm Sũk par le roi de Siam signale, à l'attention de tous, le représentant de la chefferie. Notables et gens du peuple ferment la marche. Dès que le prince a mis pied à terre, dans l'enclos, Nai Dêng le maître du rituel²⁶ l'aide à gravir l'escalier de "l'autel des préparatifs" (Plate 1). Čão Bũn Um demande alors, au chef du village, la coupe d'offrande qu'il remet à Nai Dêng puis il s'assied en face du reposoir des Thên après s'être prosterné trois fois. Le maître du rituel fixe deux cierges allumés sur la coupe et murmure: "Nous les serviteurs qui avons la charge d'allumer la cire, de rouler les cierges,²⁷ nous venons vous avertir, Seigneurs, nous venons vous mettre au courant: le prince et ses parents viennent vous présenter leurs respects à l'occasion de la nouvelle année. Il faut que vous assuriez la surveillance. Demain on procédera au rite de "l'accueil des âmes". Aujourd'hui le cortège va à Wăt T'at. Il faut que vous surveilliez, Seigneurs, ce cortège et que tous les habitants du Mũang demeurent en bonne santé!" Il offre ensuite de l'alcool aux Thên, simple libation faite à travers le trou du plancher, sous le reposoir. Il prend ensuite, dans la coupe, des cierges et des fleurs qu'il remet à deux auxiliaires chargés de procéder au même rite d'avertissement dans l'autel principal et chez la secrétaire des génies.²⁸ Il répand ensuite les cierges et les fleurs de la coupe sur le reposoir des Thên. Un serviteur remplit à nouveau cette coupe de cierges et de fleurs et la remet au chef du village de P'ǎ P'ìn. Le prince quitte l'autel, se hisse sur sa monture, le cortège rebrousse chemin, traverse le ruisseau P'ǎ Bang à sec en cette saison et atteint Wăt T'at. Le prince met pied à terre et, sans aucune purification préalable, pénètre directement dans l'enceinte du wăt en ruine d'où surgit le Th'at du protecteur de S'õi Si Sãmũt (Plate 2). Tandis que les membres de sa famille se groupent au pied du reliquaire, près du seuil, le prince prend quelques cierges dans la coupe du notable et les fixe sur le piédestal du T'at, face au nord-est, comme s'il mettait ainsi magiquement en rapport le reliquaire et les grands autels de la principauté. Un acan de Wăt T'at accroupi à sa gauche lit le texte du "salut et offrande au reliquaire sacré". Il prononce lentement, détachant chaque syllabe pour permettre au prince et à sa famille de répéter la prière en chœur: "Aux bienheureux et aux saints qui possèdent une connaissance parfaite, à la loi que le bienheureux a prêchée, aux disciples du bienheureux qui ont eu une conduite parfaite, nous venons présenter des offrandes en signe de respect. Que le bienheureux qui a obtenu le Nirvāṇa

accepte les présents de tous ces pauvres gens et qu'il accorde son assistance à tous les fidèles massés (là) derrière!" Un serviteur tend alors une aiguière d'eau au prince qui arrose le socle du reliquaire. Le cortège se dirige ensuite sur Wăt T'ông, au centre de la cité. Dans la cour de cette pagode, le prince allume des cierges sur les *t'at* et reprend sa place dans le cortège. Arrivé au Pavillon de la Victoire, il s'arrête au pied de l'escalier, descend de sa monture et s'accroupit entre deux tables décorées d'arceaux de verdure sur lesquelles quatre bonzes de Wăt T'ông se tiennent debout. A leurs pieds sont déposés deux bols à aumônes remplis d'eau parfumée. Ils trempent dans ces bols des rameaux de K'ũn (*cassia fistula*) et de nō (*morinda citrifolia*) et aspergent le prince tout en récitant le *Jayanto* (Plate 3). Čăo Bũn Um, un ačan--celui qui aspergera le lendemain le bouddha-palladium de la principauté--et les religieux montent dans le Pavillon de la Victoire. Les bonzes s'assoient sur des nattes, à droite, le visage tourné vers le prince qui, assis à gauche, mains jointes, regarde en direction de l'ouest de façon à ce que toutes les impuretés dont il s'est chargé en parcourant la cité disparaissent au couchant (Plate 4). L'ačan demeure sur le seuil. Des serviteurs placent devant les bonzes des soucoupes contenant de menues offrandes, et, à proximité du prince, deux radeaux couverts de feuillage portant le nom de *kăt'ông-bők*, c'est-à-dire récipients (en tronc de bananier) pour l'expulsion (des pestilences). Chacun de ces radeaux contient un casier de mets sucrés et salés, de riz coloré en noir, en jaune, en rouge, destinés à attirer les diverses espèces de génies. Ces *kăt'ông* recèlent en outre une vieille corbeille de riz gluant qui abrite deux minuscules effigies en bois; l'une revêtue d'un *sămpôt* représente le prince et la population masculine du Mũang. L'autre drapée d'une jupe symbolise la princesse et l'élément féminin de la population. Ces statuettes sont consacrées à tous les esprits maléfiques qui désireraient prendre pour serviteurs ou servantes des habitants de Basăk, entraînant ainsi leur perte. Ces simulacres détournent l'attention des génies. Entre les deux radeaux est posé un panier vernissé rempli d'eau. Le prince pique un cierge allumé sur l'un des montants de chaque radeau, il se prosterne trois fois devant les religieux. Les bonzes récitent "*Namo, Pahũm, Kāruniko, Bha vantusāra*" et puis le *Parimāta* et le *Parimāna*. Après les prières, l'ačan se retire et un serviteur tend à Čăo Bũn Um une boulette de riz gluant dont il se frotte le corps en murmurant: "Allez, partez déménagez tous maintenant! Mangez je vous prie ces mets d'adieu (*k'ũang sǝng k'ien*) que je vous offre et que le pays soit prospère" (Plate 5). Il jette ensuite la boulette dans l'un des radeaux qu'un serviteur abandonne au fil de l'eau. Il accomplit ensuite le même rite avec une seconde boulette qui est posée dans le deuxième radeau qu'un serviteur porte à l'orée du village. La place qu'occupaient les radeaux dans le Pavillon de la Victoire est ensuite lavée à l'aide de l'eau contenue dans le panier. Telle est l'ultime

phase de ce rituel d'expulsion, rituel complexe qui tend à évoquer la puissance des médiums--chassant les pestilences (*bök*) ou renvoyant les génies (*sǒng k'ien*)²⁹--tout en soulignant la faiblesse de l'exorciseur contraint, comme tout être menacé, de recourir au *sia k'ǒ* [*k'ǒ* = *graha*].³⁰

Le lendemain, jour du *sǎngkhan khün* ou de la nouvelle année, les bonzes de Wăt T'ǒng se réunissent à 7 h. au Pavillon de la Victoire. Le prince et les habitants viennent leur offrir des boules de riz et des fruits. Pendant ce temps à P'ǎ Pĭn, Nai Dēng le maître du rituel allume deux cierges sur le reposoir des Thên dans "l'autel des préparatifs". Il en fixe deux autres sur un second reposoir réservé aux maîtres du rituel (*cǎms*) défunts, c'est-à-dire aux anciens maîtres qui ont enseigné les techniques cultuelles à leurs successeurs auxquels, moyennant offrandes, il assurent, lors des cérémonies, une mémoire fidèle des formules sacrées et des rites.³¹ Il se prosterne et récite: "Nous les serviteurs qui avons la charge d'allumer la cire, de rouler les cierges, nous venons nous prosterner devant vous Seigneurs de cet autel à l'occasion de la nouvelle année, du mois nouveau. Nous venons vous avertir que nous allons retirer la cire, les cierges. Nous venons vous demander la permission de laver les reposoirs, l'autel."³² Il ôte alors toutes les offrandes qui jonchent les reposoirs, époussette ces derniers et balaie l'autel qu'il asperge avec de l'eau parfumée. Ses auxiliaires, entre temps, accomplissent la même tâche à "l'autel d'or" et chez la médium du secrétaire des grands génies.

A 8 h. les serviteurs des grands autels fabriquent des emblèmes d'interdits à neuf étages (*tǎléo*)³³ tandis que les *Nang Tēng* ou préparatrices disposent la coupe d'honoraires du médium³⁴ et dressent les plateaux de mets.³⁵ Avant de prendre leur repas, en public, dans "l'autel des préparatifs", les Thên jeûnent en privé, aussi l'un des auxiliaires de Nai Dēng dispose-t-il, à l'intérieur de "l'autel d'or", trois plateaux.³⁶ Il fixe des cierges allumés sur la coupe d'argile qui repose en permanence dans le sanctuaire ainsi qu'un cierge sur chacun des plateaux, consacrant ainsi les mets aux génies. Il se prosterne trois fois et murmure: "Salut! c'est moi votre serviteur chargé d'allumer la cire, de rouler les cierges. Aujourd'hui c'est le Nouvel An, le prince va procéder aux rites selon la coutume annuelle." Il aligne ensuite quatre bols de dessert sur "le mât des cornacs", à l'entrée de l'autel, où les grands génies sont censés attacher leurs divines montures³⁷ et il allume deux cierges sur les montants. Un quart d'heure plus tard--la durée d'un repas divin ne dépassant pas celle d'un repas humain--il éteint les cierges, retire les plateaux, attache deux *tǎléo* à neuf étages ainsi que des feuilles de *no* (*morinda citrifolia*)³⁸ à la porte de l'autel. Deux autres *tǎléo* sont liés au "mât des cornacs". Pendant ce temps, un second auxiliaire offre un plateau de huit bols au secrétaire des génies dans la maison du

médium et renouvelle les *tālêo* du reposoir. A l'intérieur de l'autel des préparatifs, Nai Dêng place la coupe d'honoraires et une assiette contenant des cierges entourés de papier doré et argenté, sous le reposoir des Thên, aligne le restant des plateaux préparés par les Nang Têng puis change les *tālêo* des Thên et des maîtres du rituel défunts.³⁹ Vers 9 h. le médium ou *mò t'iem*, c'est-à-dire le docteur-attelé (aux génies), pénètre dans l'autel ainsi que la famille princière et les villageois. Il prend place devant la coupe d'honoraires et incarne le supérieur des Thên de Basăk: T'ên K'âm.⁴⁰ Dès que le génie a pris le médium pour monture, Nai Dêng asperge le *mò t'iem* d'eau parfumée puis présente les plateaux sur lesquels les cierges mettent une touche de lumière. Le médium hume les mets puis répond aux questions de la famille princière et des villageois.⁴¹ A 10 h. le maître du rituel pose devant le médium une coupe de *ba si* chargée de cinq bols de riz sucré et supportant six coupes superposées entourées de fil de coton, ornées de cornets en feuilles de bananier, de fleurs d'hibiscus et de frangipanier. La coupe du sommet garnie de riz, de fruits, parée de feuilles et d'écheveaux de coton est surmontée de deux oeufs et de deux cierges allumés. Le médium entouré de tous les fidèles se place, devant la coupe, le dos tourné au reposoir, la main droite effleurant le plateau (Plate 6). Un ačan faisant fonction de *mò p'ôn*, c'est-à-dire docteur (*mò*) en vœux (*p'on* = *vara*) se prosterne devant la coupe, face au médium, et récite la formule du *ba si*:⁴² "Gloire! Gloire! Aujourd'hui est un jour faste, un jour sous le signe de la puissance, de la gloire, de la prospérité, de la fortune, un jour favorable, parfait, placé sous le signe de la victoire, du bonheur. Obtenez la puissance et soyez vainqueur des envahisseurs, des ennemis! Ecartez les mauvais présages, le mal! Soyez un monarque doué de parole efficiente, obtenez chaque jour un *mün* (12 kg) d'or, obtenez chaque jour dix mille esclaves! Maintenant je vais inviter les bons monarques à venir vous aider à chasser les malheurs pour qu'ils disparaissent devant vous. Je vais les inviter pour qu'ils viennent vous aider à obtenir la chance; ainsi naîtra en vous une force supérieure à celle de tous les habitants du Mông.⁴³ Maintenant je vais inviter Thăo Bũn Rũang qui règne sur le royaume de Sisăkhet, à l'extrémité du grand royaume de Čămpasăk à venir nous aider à soulever jusqu'à la hauteur de notre cou le plateau des âmes (dédié) aux génies-ancêtres. Je vais lui demander son aide pour que nous levions le plateau des âmes des ancêtres jusqu'à la hauteur de notre tête. Les vieux dignitaires disent qu'aujourd'hui est un jour faste, un jour favorable, un jour où les éléphants noirs se transforment en éléphants blancs et où le paddy se transforme en riz blanc. C'est aujourd'hui que la gentille Sida épouse le bon, le beau, l'adoré K'at't'ănăm,⁴⁴ que le paon d'or se penche au sommet de la falaise, que les fleurs entr'ouvrent leurs pétales plissés. ... Jusqu'au ciel s'élève le bruit de la foule qui vient soulever le plateau des âmes. Que vous ayez la puissance et que vous triomphiez de tous les ennemis!"

Il prend de l'écheveau qui surmonte le plateau de *ba si* des fils de coton dont il balaie les poignets du *mò t'iem* pour chasser les malheurs, puis il cheville les âmes du médium.⁴⁵ Le *mò t'iem* fait ensuite ce même rite du *phuk khên* (attacher les poignets) aux maîtres du rituel, à l'açan et au prince. Le personnel sacré subalterne lie ensuite les poignets de tous les assistants. Le médium jette trois pincées de riz sur sa coupe d'honoraires, procédant ainsi au renvoi de T'ên K'âm. La cérémonie est terminée. Le personnel sacré, la famille princière et les notables mangent les mets laissés par les génies, puis regagnent leurs demeures pour procéder au *ba si* familial.⁴⁶

A 11 h. 30, dans la pièce d'honneur de la maison princière, tous les notables du village se réunissent. Les femmes passent dans l'arrière-salle offrir leurs vœux à la parenté féminine du prince. Les serviteurs alignent quatre plateaux "des âmes" à sept étages encastrés dans des supports de bambou. Les coupes du faite contiennent outre un grand cornet en feuille de bananier, des cierges, du riz et deux oeufs. Le prince s'assied près du plateau central. En face de lui prend place l'açan qui sera convié l'après-midi à réciter devant le palladium de la principauté les prières bouddhiques. À côté de ce docteur en vœux est posé un bol dit "coupe de présents" qui contient une banane, un écheveau de coton, un flacon de parfum et des cierges; cette coupe a été offerte par les membres de la famille princière. L'açan allume deux cierges sur le plateau central et sur le bol qu'il lève à la hauteur de son front. D'une voix chevrotante il psalmodie "les vœux royaux": "Que les vœux fortunés, efficaces, que le couronnement divin, que la puissance suprême, que la gloire prestigieuse soient le lot des nombreux nāga, garuḍa, des hommes, des gandharva, des yakṣa, des génies protecteurs, d'Indra, du roi des enfers! (Ce jour) est placé sous un astre favorable; c'est le jour de la chance, de la gloire; c'est le jour précieux. Ce jour n'est point exposé aux atteintes du "fusil venimeux" d'Indra. Ce jour n'est pas inclus dans les lignes néfastes (tracées) par le devin (sur son tableau). La planète dont l'influence s'exerce sur ce jour est pure, faste. C'est le jour où la victoire atteint son summum. Il faut que vous écartiez de vous, Seigneur, la cupidité, la colère, l'erreur. Que les troupes de Māra, que les cinq cents péchés s'écartent de vous! Que vous viviez longtemps! Que vous ayez le teint frais, éclatant! Que vous connaissiez un bonheur parfait! Que votre puissance en mérites soit incommensurable! Que la chance vous favorise! Ayez pour épouse une reine parfaite et dévouée! Qu'un caractère heureux soit votre partage! Que vous possédiez des éléphants, des chevaux! Que les tribus *kha* et *khmères* qui demeurent (près) des bassins, dans les montagnes, vous apportent, en tribut, des monceaux d'or rouge, des défenses (d'éléphants) innombrables! Obtenez des dignités dont le renom remplisse le monde! Que 100.000 *devatā* habitant la montagne de l'Univers viennent vous escorter, vous protéger!

Que votre stature soit majestueuse! Que votre réputation se répande dans tout le Jambudvīpa! Que vos ennemis bondissent (de frayeur) et s'enfuient (à votre approche)! Que vous possédiez les connaissances magiques! Que les 84.000 rois vous versent un tribut! Que souverain entre les souverains, vous possédiez un palais de gemme qui subsiste durant toute votre existence! Que de nombreuses races: les Chinois, les Cham, les Ānon, les Birmans, les Hō, les Vietnamiens et les Mōn vous offrent, en tribut, des monceaux de gemmes, des étoffes parfaites, des étoffes rayées! Que les grands Hō, les grands T'āi de S'ien Sên, de Luong P'rābang, et de Lāmp'un vous remettent des lettres (royales)! Que tous les malheurs, les maladies graves s'écartent de vous! Que vous soyez heureux! Que vous viviez jusqu'à cent vingt ans! Que vos fils et vos filles, que la reine et vos concubines vivent jusqu'à cent vingt ans!" La récitation terminée, l'ačan place, dans la main droite du prince, la banane contenue dans la coupe de présents, puis il lie l'un après l'autre les poignets du prince et de ses enfants. Un à un les notables s'avancent à genoux et à leur tour font le phuk khên au prince. Le rite terminé, un des plateaux est porté dans une pièce intérieure et Nang Sūt, la tante paternelle de Čảo Bùn Um, lie des fils de coton aux poignets de Môm Čăn, l'épouse de Ras'ādānāi, et de toutes les parentes en prononçant simplement des vœux de bonheur et de prospérité. Les deux autres plateaux sont déposés chez les frères du prince, Čảo Bùn Um et Čảo Silomé où le même ačan récite à nouveau la formule de vœux et cheville les âmes. Le rite du *ba si* achevé, tous les notables du village se réunissent à la maison de Čảo Bùn Um et, sous la conduite du prince, une coupe d'eau à la main, il traquent les jeunes filles de la localité. Pénétrant dans toutes les maisons, du nord au sud, ils aspergent, avec violence, ou barbouillent de suie (rite prophylactique) les fugitives sur lesquelles, en ce jour, ne s'étend plus la protection paternelle. Si lors du *sāngkhan pāi*, en aspergeant le prince et ses suivants, le clan féminin contribuait à la recreation des forces vives du Mūang, le jour du *sāngkhan khūn* c'est un ordre neuf qui naît, la puissance masculine doit donc être rétablie.⁴⁷

L'après-midi de ce jour à 16 h., Čảo Silomé monte dans la chambre d'honneur de la maison princière. Il pose devant un reliquaire⁴⁸ qui abrite la statue du bouddha de gemme, un plateau couvert d'une étoffe blanche sur laquelle repose une coupe d'eau parfumée, deux cierges et des fleurs. À côté sont posés une aiguière, une coupe à ablutions et un *khăn ha*.⁴⁹ Il jette une écharpe sur son épaule gauche, allume deux cierges sur le *khăn ha*, se prosterne trois fois, lève la coupe au-dessus de sa tête et récite en pali l'*ārāghanā* (Plate 7). Il retire ensuite le bouddha du reliquaire, le lave avec de l'eau parfumée et le pose soigneusement sur l'étoffe du plateau. Il porte le plateau dans la salle de réception et le pose sur un piédestal à côté des bouddha qui ont été aspergés deux jours auparavant. À ce

moment le personnel sacré des autels de P'ă P'ın vient offrir ses vœux au prince (Plate 8). Le médium lui présente une coupe d'hommage. Tous les maîtres du rituel se prosternent, le *mò t'iem* allume un cierge sur la coupe et murmure: "Maintenant nous tous nous venons vous présenter nos vœux. Que la prospérité s'attache à vous Seigneur!" Le prince prend la coupe et répond: "Que la prospérité s'attache à vous désormais! Exercez votre fonction avec toute votre conscience de façon que le peuple vive heureux et en paix!"

Le *mò p'òn* qui a offert ses vœux le matin se prosterne ensuite devant le bouddha de gemme, une coupe pleine de cierges à la main. Il allume deux cierges sur la coupe qu'il lève au-dessus de sa tête et récite les prières bouddhiques suivantes: *Savakkhāto, Ittipiso, Namo, Ukāsāvantā*. Tous les assistants répètent ces prières en chœur.

La récitation terminée, l'*ačan* demande au bouddha de gemme de protéger durant toute l'année nouvelle le prince, sa famille et tous les habitants de *Āmpasāk*. La tante du prince noue des fils de coton autour de la statue et le médium des autels de P'ă P'ın arrose le bouddha avec de l'eau que le personnel sacré a puisée à l'embarcadère du Pavillon de la Victoire.⁵⁰ Les *čāms*, la famille princière, les notables ainsi que les simples villageois--demeurés jusqu'alors sur le seuil--l'aspergent ensuite avec de l'eau parfumée. Le prince s'assied alors sous la véranda et tous les habitants qui ont aspergé le bouddha viennent l'arroser. Ce rite renforçant l'efficacité de celui accompli précédemment est censé agir sur les forces de la nature et attirer, sur la contrée, les ondées bienfaisantes (Plate 9).⁵¹ Le prince revêt ensuite des vêtements neufs et se dirige vers le fleuve où il met à l'eau des poissons qu'un serviteur lui a apportés dans un panier. Puis il gagne *Wăt T'ông* où il libère des colombes captives dans la pensée que si, un jour, il tombait en quelque piège, par suite des mérites ainsi acquis, il serait à son tour délivré.⁵² Ces rites clôturent la cérémonie du Nouvel An.

* * *

A *Luong P'răbang*, avant l'entrée dans la saison des pluies marquée par des épidémies, les masques sacrés aménagent le monde en soumettant du nord au sud puis aux autres orient, les ogres--divinités autochtones--et les génies maléfiques. Devenus les zélés protecteurs du bouddhisme, ils roboient et verrouillent, en dansant sur l'esplanade des *wăt*, les bastions spirituels de la cité. *Thên* par essence, les ancêtres *Ño* sont des exorcistes. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'ils furent--selon la tradition savante qui tend à les asservir à la chefferie--dépêchés

en ce monde. Le roi des Thên leur donna l'ordre en effet d'empêcher ogres et phi de pénétrer dans Mûang Thên futur berceau de la chefferie, avant l'arrivée de son fils Khun Bulom. Par la suite, ils furent chargés d'abattre la liane maléfique qui ombrageait la contrée. La légende cultuelle tout en les élevant au rang d'ancêtres démiurges, en fait également des dompteurs de fauves, des exterminateurs de dragons. On comprend donc qu'aux périodes de transition où les monstres hantent un monde en voie d'aménagement, tout le rituel d'expulsion leur soit confié. Ainsi protégé, à l'abri de toute contamination maléfique, le souverain préservant soigneusement sa pureté de descendant de roi des Thên fonde et scelle par des lustrations, l'unité religieuse de ce territoire délimité jadis par de saints ermites.

Descendants de la même souche divine, les princes de S'iang Khwang sont tout aussi soucieux de préserver leur essence. Mais tout recours aux masques sacrés étant impossible, c'est à des bonzes ou à des ačan de leur parenté, experts en exorcismes qu'ils font appel pour laver leurs bouddha et amulettes personnelles,⁵³ ou procéder au rituel strictement privé de "l'offrande à l'animal protecteur de l'année" qui écartant d'eux tout malheur leur permettra, après la mort, de régner dans ce palais céleste que symbolise, au centre du *kăt'ông*, un grand cône orné de cierges blancs.⁵⁴ C'est en compagnie des bonzes également qu'ils visitent les lieux saints aspergeant après eux bouddha et statues qui rappellent la défaite des puissances maléfiques.

A Basăk, les lustrations visent à replacer la cité sous l'influence de ce saint religieux auquel une des premières reines de Čămpasăk confia le trône pour remédier au désordre qu'avait entraîné son inconduite. Mais comme toutes les fêtes du renouveau dans le Sud Laos, la cérémonie du Nouvel An tend à évoquer la phase antérieure, autrement dit, la faute de la reine Nang P'ăo qui n'est elle-même que la projection, sur le plan de l'histoire, de la faute mythique commise par la fille du roi des grandes divinités. Certes, cette faute n'est point soulignée expressément comme lors du Nouvel An du livre d'heures (octobre-novembre) où la danse des aborigènes et le sacrifice du buffle réactualisent la faute et son châtement.⁵⁵ Toutefois le sacrifice du buffle à Wăt P'u qu'observent rigoureusement les habitants de la marche sud de la principauté succède immédiatement à la fête du Nouvel An. Tous les paysans de la contrée pensent déjà à cette cérémonie qui, tout en sanctionnant les coupables, permettra de prédire, avant les premiers travaux agraires, le régime des pluies.⁵⁶ Le souvenir de la Nang P'ăo est donc dans toutes les mémoires. La faute de la reine coupable, si vague la suppose-t-on, ne peut que contaminer le cadre de la fête du Nouvel An. C'est donc une aire souillée que le prince doit restaurer avec l'aide des bonzes certes qui jouent le rôle d'exorcistes, mais fait singulier, pour la conscience collective--personnel sacré, chefferie et bonzes mis à part--le rituel

accompli par les religieux possède tout au plus le caractère d'un épiphénomène.

Pour l'homme du peuple en effet le prince expulse, au jour intermédiaire, tous les mauvais génies, toutes les pestilences qui menacent la localité. La valeur active du *bök* est ainsi attribuée au prince. Non seulement en tant que représentant de la chefferie il possède des mérites supérieurs, mais de plus ses talismans lui assurent, dit-on, l'invulnérabilité. D'autre part, quand il sort de l'autel de Thên c'est comme un génie-ancêtre en puissance qu'il prend place en tête du cortège, en un appareil imposant. Tout se passe donc comme si le prince, au Nouvel An, assumait une fonction dévolue normalement aux inspirés. En se convertissant en exorciste, ou plus exactement en se laissant convertir à ce rôle, le prince tend ainsi à opérer un retour aux origines magiques de la royauté. Apparaissant aux yeux de tous comme un être doué de pouvoirs supérieurs, il peut s'opposer victorieusement aux influences malignes, il accède au sacré même et accroît sur le plan religieux le prestige de la chefferie. Du rituel, seules la visite à l'autel des génies, la délimitation du nord au sud et l'expulsion des *kät'öng* sont donc retenues. Ce qui est normal d'ailleurs puisque personne à l'exception des religieux, de l'açan et des serviteurs ne pénètre dans le Pavillon de la Victoire. Les derniers rites auxquels assiste timidement, de loin, l'homme de la rizière, sont la récitation du *Jayanto* qu'il considère comme une sorte de bénédiction offerte par les religieux à celui qui détient tous les pouvoirs et l'abandon des offrandes qui lui confirme que le prince procède à un renvoi des génies comparable à celui auquel se livrent les médiums lors des grandes cérémonies.⁵⁷

Mais le personnel sacré a une toute autre opinion. Selon médium et maître du rituel, le *bök* princier est comparable en quelque sorte à ce rite qu'accomplissait jadis Čao K'âm Sük lors des épidémies. Il arpentait la cité du nord au sud pour reconstituer à nouveau le Müang de fond en comble, puis il déposait son costume dans le plateau de règne pour que les bonzes le purifient de toutes les pestilences dont il s'était chargé durant le trajet. Le *bök* serait ainsi un *sia k'o müang* et la valeur active du rite d'expulsion devrait être attribuée aux prières des religieux. Certes le prince possède des amulettes et des charmes puissants, certes il descend de Čao K'âm Sük et de Čao Ras'ădănăi qui s'incarnent parfois dans le médium tels les Thên, mais ces génies-ancêtres ne peuvent être mis sur le même plan que les Thên qui ont choisi la souche princière. A leur mort, les aïeux du prince ont été soumis à la rétribution du *karma* comme tous les êtres. Par suite de l'intérêt qu'ils portent à leurs descendants, ils ont reçu toutefois le privilège de revenir en ce monde, à l'occasion des grandes cérémonies et d'exprimer parfois, par la voix du médium, des conseils au

représentant de la chefferie. Mais la cérémonie terminée, il regagnent les étages célestes qui leur ont été assignés, c'est pourquoi il ne disposent d'aucun reposoir dans l'autel des préparatifs et ne peuvent franchir le seuil du sanctuaire principal. Le pouvoir sacré et le pouvoir temporel sont d'ailleurs si bien dissociés qu'un prince de Čămpasăk peut prendre pour épouse n'importe quelle femme--même une de ses soeurs--excepté une parente du médium des Thên. S'il le faisait sa raison sombrerait et le pays tomberait dans le plus affreux désordre. Le prince ne peut donc se substituer au médium.

Si les bonzes de Wăt T'ông qui montent dans le Pavillon de la Victoire ignorent tout de la structure religieuse de la principauté et sont incapables de distinguer Thên et génies-ancêtres, ils n'en estiment pas moins que le représentant de la chefferie joue un rôle passif dans le rituel de purification. Certes la chefferie dispose d'une puissance en mérites supérieure à celle des hommes du commun, étant donné qu'elle est demeurée en place malgré tous les événements et que le prince a acquis des charges politiques importantes. La possession du bouddha de gemme assure d'ailleurs à cette famille une protection spéciale, d'autre part les donations pieuses faites annuellement à Wăt T'ông ou à Wăt Amat par Čăo Bùn Um ne peuvent qu'engendrer de nouveaux mérites. Cependant par l'exercice même de ses pouvoirs, le prince, plus que l'homme du peuple, est exposé à de multiples tentations. Le pouvoir temporel en effet encrasse celui qui le détient et c'est pour cette raison que le saint fondateur de Basăk se déchargea rapidement d'une partie de ses fonctions en intronisant le roi S'ôi Si Sămăt. Or en cette époque de l'année, des malheurs de toutes sortes, des mauvais génies même-- l'existence de ces derniers ne saurait être mise en doute puisque le chef des bonzes de Wăt Amat qui s'était aventuré, il y a quelques années à monter sur un reliquaire en ruine, dans l'aire maléfique de Si Sămăng, en fut victime--menacent le territoire. En purifiant le prince, les religieux estiment qu'ils purifient ipso facto toute la contrée, en régénérant le *karma* du représentant de la chefferie, ils rénovent l'aire.

Quant au prince de Čămpasăk qui sait fort bien que les monarques défunts ne sont point des Thên, il partage entièrement l'avis du personnel sacré et des religieux. Selon lui, quand il parcourt la cité, bien loin de combattre les *phi* il attire sur sa personne toutes les pestilences et détourne ainsi une attention maléfique qui pourrait être dirigée sur ses sujets. Quand il parvient au Pavillon de la Victoire, ce n'est point en exorciste qu'il se prosterne devant les bonzes mais en bouc émissaire chargé de toutes les fautes de la communauté. Ce faisant, il a le sentiment d'assumer une obligation inhérente à l'héritage laissé par Čăo Ras'ădănăi, ou plus exactement d'assumer un destin inscrit déjà dans la faute de cette reine de Čămpasăk qui se dénonça et se condamna elle-même publiquement.

En ce jour intermédiaire où le rituel pourrait se borner à effacer un mal plus ou moins diffus, le prince n'hésite point, comme nous le verrons, à mettre directement le *bök* en rapport avec la souillure historique qui débordant le plan sexuel est invoquée pour rendre compte de toutes les calamités, de tous les échecs. Liant dès lors à la conscience de la faute qui pèse sur la chefferie, le souvenir de ses propres échecs, le prince drainant sur lui la culpabilité collective concilie, par ce rite d'expulsion, justification et auto-accusation. Aussi, montant au *hò s'ăi*, dans le moment même où il apparaît à ses sujets dans son entière puissance, le prince se découvre-t-il, à lui-même, dans le plus complet dénuement. Comment expliquer ce paradoxe?

Une des versions des annales de Čămpasăk rédigée sous le règne de Čăo K'ăm Sūk, à la demande du roi du Siam, permet en approfondissant l'enquête, d'élucider en partie cette contradiction interne que l'examen des significations du rite nous a révélée. Selon ce texte, sous S'òi Si Sămŭt (n'oublions pas que pour les annalistes ce prince est le fondateur de toutes les institutions et que ses descendants n'ont fait que maintenir l'héritage qu'il leur a légué):

Le cinquième jour de la lune croissante du 6ème mois, une proclamation royale enjoignait au peuple de former un cortège composé d'éléphants, de fabriquer des radeaux en tronc de bananier et d'y déposer des offrandes destinées aux phi. Des médiums chargés d'expulser les esprits et montés sur des éléphants caparaçonnés défilaient tout autour de la ville puis chassaient les phi qu'ils renvoyaient (*bök*) par voie de terre et d'eau au moyen de radeaux. A 5 h. les médiums venaient offrir leurs vœux au roi S'òi Si Sămŭt. Ce rite annuel s'est transmis jusqu'à nos jours.⁵⁸

Comme cette même version décrit fort brièvement, il est vrai, la cérémonie du Nouvel An⁵⁹ mais passe sous silence le *bök* royal du jour intermédiaire, on peut se demander, un certain parallélisme existant entre les deux rites d'expulsion, s'il n'y aurait pas eu, postérieurement à la rédaction du texte, un éclatement, puis un déplacement et une transformation de l'ancien rituel, ainsi qu'une substitution de personnes. Čăo K'ăm Sūk ou son successeur Čăo Ras'ădănăi se chargeant en partie du rôle confié antérieurement aux médiums n'aurait il point déplacé, au jour intermédiaire, l'ancien rite du 6e mois? On peut d'autant plus se poser la question que le jour du Nouvel An étant compris entre le 6e jour de la lune croissante du 5e mois et le 5e jour de la lune croissante du 6e mois, quand le *săngkhan khün* tombait à la date limite du 6e mois, les deux rites d'expulsion devaient faire double emploi. D'autre part ne retrouvons-nous pas le jour du *săngkhan khün* cette offrande de vœux qui clôturait au 6e mois le *bök* des médiums? Čăo Săkpăsöt, le

fils de K'ăm Sūk qui quitta Basăk en 1897 à l'âge de 16 ans pour entrer dans l'administration siamoise⁶⁰ s'oppose toutefois formellement à cette interprétation. Čăn Ku Nôn confirme son témoignage: le rite d'expulsion accompli par le prince n'a subi aucune modification et il coexista jusqu'à la fin du règne de K'ăm Sūk avec l'expulsion des génies opérée par le personnel sacré. L'année où le *săngkhan khün* tombait au 6e mois prince et médiums procédaient, chacun de leur côté, au *bök*. Le personnel sacré offrait une coupe d'hommage une ou deux fois, selon la date du Nouvel An. Selon ces informateurs, le *bök* royal et le *bök* des médiums n'étant point sur le même plan pouvaient sans difficulté se succéder. Certes l'existence de cette curieuse cérémonie du *sut s'ămră müang* que l'on accomplissait jadis à Luong P'răbang pour purifier le royaume atteste que souverain et exorcistes peuvent collaborer conjointement à la régénération du territoire. Mais, dans la capitale, le monarque demeurant en son palais, au centre même de la cité, jouait un rôle plutôt passif dans la récréation des huit orientes.⁶¹ Or à Basăk un caractère actif est prêté à tort ou à raison au rite princier. Obnubilés par le *bök* princier, importunant nos informateurs par l'idée d'une déformation possible du rituel, nous avons en fait oublié de poser une question essentielle. Quand le rite d'expulsion par les médiums fut-il supprimé? Selon Čăo Sakpasôt, ce rite serait tombé en désuétude après la mort de K'ăm Sūk en 1900, selon Čăn Ku Nu de Wăt T'at, il aurait cessé d'être célébré quelques années avant la mort du roi, par suite du décès de P'ò Thăo P'ă Čăn le médium des *phi măhėsăk*. La situation était alors aussi confuse qu'en 1936 où la mort du médium devait laisser les grands génies sans monture pendant plus de 4 ans. Quand Ras'ădănăi devint gouverneur de Basăk en 1905 le rite ne fut pas rétabli, on ne sait pour quelle raison. Peu importe, nous tenons dès lors l'explication de la première partie du problème. Tant que ce rite si coloré du 6e mois exista, il ne pouvait en effet qu'éclipser le *bök* princier. Si un lettré comme le rédacteur des annales accorde plusieurs lignes de description au renvoi des *phi* sans en réserver une seule aux purifications princières du jour intercalaire, que pouvait bien représenter pour l'homme de la rizière la procession royale comparée à celle des médiums enturbannés, costumés de couleurs vives, agitant convulsivement leurs armes et repoussant au bord du fleuve, à l'orée de la forêt, devant radeaux et *kăt'ông* chargés d'offrandes et d'effigies, les puissances maléfiges? Que ce rite disparût et le *bök* princier prenait immédiatement toute son importance. Une similitude jusqu'alors masquée surgissait. Le prince ne prenait-il point la tête du cortège en sortant de l'autel des *phi măhėsăk* et ne renvoyait-il point les esprits au moyen de radeaux? Peu à peu une confusion s'établit tant et si bien que le *bök* princier se chargea de tout l'efficace du rite disparu. Cette confusion était d'autant plus inévitable que Čăo Ras'ădănăi, par piété filiale, greffa, involontairement peut-être, le culte des ancêtres directs sur

celui des Thên. Dès 1905 semble-t-il le portrait de K'ăm Sũk fut placé par ses soins dans le Pavillon de la Victoire lors des courses de pirogues.⁶² Le plateau de règne du dernier roi orna la véranda de l'autel de Wăt P'u à l'occasion du sacrifice du buffle. Ses regalia parèrent désormais le seuil du sanctuaire des *phi mǎhėsǎk* quand les Thên convient au 4e mois tous les génies de la contrée.⁶³ Les divinités suprêmes, comme touchées par ce respect filial, permirent enfin au dernier roi de Čămpasǎk de s'incarner parfois lors des grandes cérémonies et de parler à son fils et à ses sujets par le truchement des médiums. Pour l'homme du peuple qui entendait successivement la voix de T'ên K'ăm puis celle de K'ăm Sũk, ce dernier entra dans le panthéon des *Pu Ta*, terme général englobant les génies-ancêtres stricto-sensu (P'ǎya Kǎmmăt'a, S'òì Si Sǎmũt et les grandes divinités). Les descendants de S'òì Si Sǎmũt et de Čăo K'ăm Sũk devaient dès lors apparaître doués de tous les pouvoirs.

Malheureusement pour Ras'ǎdǎnǎi et Čăo Bũn Um son successeur, les circonstances historiques qui avaient amené le démembrement de la chefferie accusaient leur faiblesse, même si celle-ci était masquée, par le rituel, aux yeux du commun. C'est cette faiblesse qu'il nous suffira de dévoiler en nous basant sur la biographie de Ras'ǎdǎnǎi et de son fils pour élucider la seconde partie du problème. Nous comprendrons alors pourquoi ces princes, après la chute de leur maison, se comportant en coupables, faute d'avoir pu écarter la menace que constituait, pour leur valeur même, certains événements⁶⁴ mirent les techniques rituelles au service de conduites qui relèvent d'une mauvaise conscience.

En 1866, lors du passage de la mission Doudart de Lagrée, Čăo K'ăm Sũk avait espéré que le gouvernement français le délivrerait du joug siamois et lui accorderait des conditions semblables à celles dont jouissait le roi du Cambodge. Sept ans plus tard la France lançait trois colonnes sur le Laos pour occuper les postes tenus par les Siamois. La résistance siamoise s'effondra aussitôt. Par le traité du 3 Octobre 1893 le Siam renonçait à toutes prétentions sur les territoires de la rive gauche du Měkhong et sur les îles du fleuve. Par une ironie du sort K'ăm Sũk, bien loin de profiter de la protection qu'il avait sollicitée, demeurait--Basǎk étant sur la rive droite--aux mains de ses geôliers. Toutes ses possessions de la rive gauche relevaient par contre de ces Français qu'il avait appelés en libérateurs. Pour le roi de Čămpasǎk, le rêve longtemps caressé de restaurer un jour le patrimoine ancestral était terminé. Surveillé étroitement par les Siamois, il déclina peu à peu et s'éteignit quelques années après en 1900.

De 1893 à 1900, Čăo Ras'ǎdǎnǎi vécut dans la pensée de l'échec qui avait brisé son père, échec qu'il vécut d'autant plus profondément qu'à partir de 1898, il demeura avec son oncle

paternel Čao Ras'ăph'ak'înăi le seul confident de celui dont Pavie n'entrevoit même pas la détresse qualifiée fort cruellement de "fantôme de roi".⁶⁵ Après le décès de K'ăm Sūk, les Siamois comme s'ils tenaient à l'écart Ras'ădănăi chargèrent le vice-roi Bhualaphan d'assurer l'administration du Mŭang. Ras'ădănăi, auquel son père avait légué l'héritage de la maison de Čămpasăk mais qui n'avait point reçu l'investiture du Siam, se sentit lésé. Par la convention franco-siamoise du 13 février 1904, la France obtint la province de Basăk. Le vice-roi, qui ne voulait point dépendre du nouvel accouplant, ayant émigré à Ūbôn, Ras'ădănăi demeura seul avec son oncle au milieu des dignitaires qui avaient surveillé son enfance et survécu à son père. Ce n'est qu'en octobre 1905, après avoir prêté serment de fidélité au résident supérieur Mahē qu'il fut nommé gouverneur de Basăk, simple délégation alors du commissariat de Ban Mŭang dont la charge avait été confiée à un administrateur de 3e classe. Quand en 1908 Basăk devint centre administratif relevant de Paksē, Čao Ras'ădănăi dut chaque année--lui dont les ancêtres recevaient deux fois l'an l'hommage de leurs sujets--aller prêter serment au chef-lieu de la province. Ces circonstances malheureuses ne pouvaient qu'engendrer chez le prince un sentiment de frustration d'autant plus intense que le roi de Luong P'răbang avait conservé lui, grâce à Pavie, tous ses privilèges. Alors que le roi de Luong P'răbang jouissait d'un régime de protectorat, Čămpasăk était soumis à un "régime hybride tenant à la fois du protectorat et de la colonie"⁶⁶ et les pouvoirs de son gouverneur étaient si peu étendus qu'en 1905 pour le simple choix de l'emplacement réservé à la construction d'un poste administratif le résident supérieur avait décidé que la commission pourrait "si elle le jugeait utile" s'adjoindre "à titre consultatif" le descendant des anciens rois de Basăk.⁶⁷ Cet échec devait apparaître au prince, comme nous le verrons, la sanction de sa propre infériorité et entraînant un sentiment de dépréciation personnelle, être placé sous le signe de la faute. Au lit de mort de K'ăm Sūk, Ras'ădănăi en recevant le legs de la maison déchue était devenu en fait un coupable en puissance. Par sa parole donnée, il avait accepté, en effet, d'endosser toute la responsabilité d'une chefferie qu'il ne pouvait restaurer. Or cette contradiction entre une obligation d'autant plus exigeante qu'elle tirait toute sa force de la relation qui l'avait uni à un père bien aimé et une situation qui le livrait pieds et poings liés au nouvel occupant le contraignait à vivre désormais en prévenu. Les reproches--tout amicaux qu'ils fussent--du milieu familial qui l'accusait de laisser tomber en déshérence l'héritage de K'ăm Sūk ne pouvaient que renforcer cette présomption de culpabilité, ces reproches faisant au fond écho à ceux que le prince s'adressait à lui-même, même s'il tentait tant bien que mal de les dissiper. Un passage de la biographie du prince Bŭn Um⁶⁸ nous révèle cet aspect de la psychologie de Ras'ădănăi:

Nombre de mes parents tarabustaient sans cesse mon père: "Vous êtes président de l'assemblée consultative

à Vientiane, vous êtes membre des intérêts du Conseil financier à Hanôï, vous n'avez pas le droit de vous désintéresser de l'héritage de Čăo K'ăm Sŭk! Réagissez!" Ce à quoi mon père répondait invariablement: "Comment discuterai-je avec ces gens-là, je ne connais pas le français, d'autre part si vous voulez sauter il vous faut un tremplin, je n'en ai point. D'ailleurs à quoi bon arroser le ciel de sa salive? S'il est dit que la sécheresse doit régner, même s'il pleuvine, l'humidité ne viendra pas. S'il est dit que vous devez tomber, vous aurez beau vous cramponner à une touffe d'herbe, vous tomberez. Si ce n'est point ton destin, tu as beau implorer les dieux du monde, la chance ne te sourira point et l'objet de ton désir restera hors de ton atteinte. Qu'irais-je faire d'ailleurs dans ces réunions et ces comités? Si vous êtes laid faites comme la grenouille qui fuit au fond de son trou quand quelqu'un survient."

Aveu de sa propre faiblesse, recours au destin, auto-accusation, tentative de rejeter la responsabilité, telles sont les conduites mêmes de cette conscience coupable qui cherche comme nous l'avons vu dans le *bök* princier à se libérer. Si Ras'ădănăi, se détournant de tous les problèmes qu'il ne pouvait résoudre dans la vie pratique, chercha dans le monde des rites un refuge, le *bök* ne lui permit-il pas précisément d'apaiser périodiquement, sous le voile symbolique du rituel, une culpabilité qu'il n'aurait su autrement exorciser?

Le 21 décembre 1934, sans aucun ménagement, Čăo Ras'ădănăi fut brusquement mis, par l'administration française, à la retraite tel un simple fonctionnaire. Le 11 mars 1941 la rive droite du Mêkhông étant retombée sous l'occupation siamoise, Ras'ădănăi fut nommé, par le nouvel occupant, gouverneur. La situation ainsi créée était d'autant plus dramatique que si Ras'ădănăi était aux ordres des Siamois, son fils Čăo Bŭn Um, qui à la tête de commandos franco-lao avait lutté contre les Thaïlandais, restait avec ceux qui ne voyaient plus dans le gouverneur de Basăk qu'un collaborateur.

Ce faisant, les circonstances politiques démasquaient l'opposition profonde quoique demeurée jusqu'alors plus ou moins latente entre deux tempéraments. Seule la biographie du prince Bŭn Um permet de comprendre cette opposition qui, quoique surmontée par la suite, laissera, chez le successeur de Ras'ădănăi, un sentiment de culpabilité obscure que le *bök* permettra précisément d'apaiser.

Selon la version officielle, Čăo Bŭn Um serait le fils de Čăo Rŭn Nŭng Sŭt Sămôn, la deuxième reine, la naissance du prince étant postérieure au mariage.⁶⁹ En fait l'histoire est

beaucoup plus compliquée. A la mort de son épouse Nang T'ông K'ün, fille de Čăo Ras'ăph'ak'ĩnăi (le frère de K'ăm Sũk) Čăo Ras'ădănăi se serait remarié avec Nang Yĩm, la soeur cadette de sa femme. Celle-ci décéda peu après. Ras'ădănăi courtisa la seconde soeur cadette de Nang T'ông K'ün, Nang Sũt Sămôn. Mais la famille du prince et de la jeune fille s'opposèrent à un mariage que les deux décès précédents faisaient présager comme funeste. Lorsque Nang Sũt s'aperçut qu'elle était enceinte, Ras'ădănăi venait d'épouser Nang Čăn, fille d'un haut dignitaire de Basăk. La situation ne pouvait plus être régularisée. Comme le prince déclare n'avoir conservé aucun souvenir de sa toute première enfance, nous n'insisterons pas sur ces événements qui nous ont été sommairement retracés mais qui revêtent une signification particulière si on garde en mémoire le contexte traditionnel qui, dès l'origine, donne à la maison de Čămpasăk son caractère dramatique.⁷⁰

A 6 ans, sur ordre de son père, Čăo Bũn Um fut confié au chef des bonzes de Wăt Liep.⁷¹ Cette claustration fut pour l'enfant d'autant plus pénible que les méthodes pédagogiques des bonzes étaient alors fort sévères: "Ne me le rendez ni borgne ni aveugle, C'est tout ce que je vous demande," déclara Ras'ădănăi en confiant son fils au chef des religieux. De temps en temps, Čăo Bũn Um rendait une brève visite à son père qui se montrait toujours fier et distant, attitude qui provoqua chez le jeune prince un sentiment d'abandon d'autant plus pénible qu'il admirait profondément son père, grand chasseur d'éléphants réputé pour sa bravoure et son habileté. Comment conquérir son affection, son estime? Toutefois dès sa 10e année, à la conduite de dévalorisation personnelle, se substitua une conduite de révolte due au fait que Ras'ădănăi le retirant de la pagode lui fit suivre les cours de l'école de la circonscription. Vivant au contact de son père, Čăo Bũn Um découvrit bientôt ainsi un trait de son caractère qui ne manqua pas de l'étonner: comment cet homme si courageux pouvait-il apparaître parfois aussi déprimé? Comment pouvait-il accepter d'un air las les remontrances des membres de son entourage? Peu à peu le fils découvrit la faiblesse du père menaçant. Il apprit par coeur toutes les sentences désabusées que Ras'ădănăi opposait aux sollicitations des siens. Il fit mieux, il les mit en chanson. Si le sens de ces maximes lui demeura longtemps obscur, la raillerie dont ces réflexions faisaient l'objet ne lui échappa point. Les fredonner fut ainsi pour lui une façon de revendiquer, de s'opposer au père. Comme il lui fallait un objet d'admiration, il auréola de plus en plus son aïeul, dont il s'enquêtait auprès des vieux dignitaires, de toute la puissance dont il privait peu à peu son père. Čăo Ras'ădănăi, dont le complexe d'infériorité était aggravé par son ignorance de la nouvelle langue en usage dans l'administration, désirait que son fils apprît le français, aussi l'envoya-t-il, dès l'âge de quatorze ans et demi, au lycée de Saïgon. Čăo Bũn Um fut

profondément affecté par cette séparation. Trop jeune encore pour en comprendre le bien fondé, il la ressentit comme une nouvelle mesure prise à son égard par un père autoritaire, comme un nouvel abandon, ce qui renforça sa conduite de révolte. Pendant 7 ans, coupé de sa famille qu'il ne retrouvait qu'aux grandes vacances, Čao Bŭn Um essaya tant bien que mal de dissimuler sa sensibilité fort vive pour devenir ce que son père exigeait de lui. En 1930, âgé de 21 ans, Čao Bŭn Um regagnait définitivement Basăk. A cet adolescent actif doué d'une force peu commune, le Laos n'offrait alors nulle ressource. Ce pays qui ressentait lui aussi les effets de la crise mondiale était en plein marasme. Čao Ras'ădănăi aurait désiré que son fils entrât dans l'administration, mais aucun poste n'était vacant. Quant à Čao Bŭn Um qui venait de recouvrer sa liberté, il n'entendait point se laisser enfermer, après la pagode et le lycée, dans quelque bureau poussiéreux. Aussi contrevenant aux principes rigides de son père se mit-il à faire du commerce. A cette époque de crise économique, le gouvernement laotien avait interdit l'exportation des bufflons au Siam. Quelques trafiquants cependant se risquaient à convoier les bovidés jusqu'à Mŭang Dom où les Siamois les achetaient à prix d'or. Čao Bŭn Um aidé de quelques cousins se livra bientôt à ce négoce et après avoir eu maille à partir avec des pirates lao ou siamois--dans une de ces occasions il réussit seul contre plusieurs hommes résolus à sauver son troupeau--fut connu pour son courage et son esprit d'initiative jusqu'à la frontière siamoise.

En 1932 le résident à Paksé, M. Rondi convoqua Čao Rad'ădănăi et lui révéla que le gouvernement française était fort inquiet des activités de son jeune fils. Profitant de ses séjours au Siam, ce dernier ne s'était-il pas abouché avec une société secrète qui ne visait rien moins qu'à détacher du Siam le plateau de K'orat! Pour mettre fin à ces agissements qui risquaient d'entraîner des complications avec le Siam, le mieux était de faire entrer le jeune prince comme "secrétaire bénévole" à la résidence de Paksé. Ainsi l'adolescent activiste partisan d'un mouvement pan-lao qui devait, dans son esprit, redonner à la maison de Čămpasăk un lustre que Čao Ras'ădănăi n'avait su lui conserver, se vit il contraint, précisément par ce père qui ne lui apparaissait plus que comme le pâle interprète des administrateurs, à travailler sous les ordres des Français! Comme il s'agissait d'un travail bénévole, Čao Bŭn Um dut accepter--cruelle offense--la somme que son père lui alloua mensuellement pour le récompenser de sa bonne volonté. En 1935 le jeune prince fut envoyé à Vientiane pour suivre les cours de l'école d'administration. S'il comptait profiter de sa liberté, il fut quelque peu déçu car son père avait demandé à ce qu'il demeurât chez le directeur de l'école de pali. Reçu au concours de sortie, il fut nommé chef de poste administratif et détaché auprès du résident à Vientiane, homme dur et intransigeant. Affecté par la suite à Takkek comme adjoint du chef du Mŭang,

il fut mobilisé en 1939 sous les ordres du lieutenant Bourassier administrateur adjoint. Enfin sorti des bureaux où il avait été jusqu'alors confiné, le prince allait bientôt pouvoir faire ses preuves contre les Siamois. A partir de décembre 1940 il monte un commando avec le lieutenant Lambert et opère des coups de main sur la rive siamoise. Lors d'une de ces expéditions--il fallait traverser le fleuve à la nage en s'aidant de flotteurs-- plusieurs de ses compagnons français furent blessés ou tués. Cet événement devait marquer profondément le prince. C'est de cette époque qu'il fait débiter en effet les sentiments d'amitié qui le lièrent à jamais à ses compagnons d'armes.

Le 28 janvier 1941, sur l'intervention des nippons, les hostilités cessent. Le 11 mars 1942 la France et le Siam adoptent un compromis qui laisse Basāk, Battambang et les possessions de la rive droite de Luong P'răbang, aux mains des Siamois. Mais en dédommagement, le roi de Luong P'răbang se voit octroyer les provinces du haut Mékong, du Trăn-ninh et de Vientiane! Quant à Čăo Bŭn Um, pour le récompenser de ses faits d'armes, l'administration française songea à l'exiler purement et simplement. En effet M. Rocques, résident à Vientiane, craignant que le prince ne s'opposât à la rétrocession, adressa à M. De Mestre, résident à Takkek, l'ordre d'envoyer Čăo Bŭn Um dans la lointaine province de Sam Nŭa! M. De Mestre qui était un homme profondément honnête, écoeuré par ces manoeuvres, montra le télégramme au prince qui sentit selon ses propres paroles "le monde s'écrouler". Le gouvernement français pour qui il avait lutté le bannissait. Il ressentit cette mesure qui survenait à une période où il avait été le plus attiré par la France comme une trahison. Pour la première fois peut-être, il compara son sort à celui de son grand-père brisé jadis par les Français qu'il avait appelés en libérateurs. Cette humiliation lui permit surtout de réviser sa position à l'égard de son père que les administrateurs traitaient de "pro-siamois" et qui lui apparut soudain comme la victime d'une monstrueuse injustice. Toutefois la distinction qu'il avait établie très tôt, dès 1940, entre les administrateurs--politiciens félons--et les militaires garants de l'honneur lui permit de surmonter de choc sans se bloquer sur le passé. D'autant plus que grâce à M. De Mestre l'ordre brutal du résident était demeuré sans effet. Au moment même où Čăo Bŭn Um allait donner sa démission, le prince héritier de Luong P'răbang descendit à Takkek, M. De Mestre lui demanda d'intervenir en faveur du fils de Ras'ăđănăi. Il est vraisemblable que Čăo Bŭn Um qui faisait, pour la première fois de sa vie, connaissance avec le prince du Nord ressentit cette mesure comme une humiliation. Fort aimablement, Čăo Săvang Văthăna suggéra à Čăo Bŭn Um de travailler à Luong P'răbang dans l'administration: "Cela nous permettra de mieux faire connaissance". Dans le courant de mars, Čăo Bŭn Um monta à Luong P'răbang par le chemin des écoliers via Vinh, Cua Rao, Nŏng Hăt. Il s'attendait à être reçu en "parent" par la cour. Comme personne ne l'attendait,

il alla loger au "bungalow", comme un simple étranger. Quand il rendit visite au bureau du Müang et s'informa du poste qui lui était réservé, il apprit que le prince héritier n'avait fait part à personne de ses projets. Finalement on lui proposa une place de simple secrétaire. L'emploi lui paraissait au-dessous de ses compétences, d'autre part l'atmosphère guindée de la Cour le déprimait. Il se sentait tenu à l'écart par ces princes altiers pour qui selon ses propres expressions: "Les gens du Sud sont des gens grossiers capables de manger des poulets non plumés". Toutes les préventions qu'avait nourries le petit-fils de Čao K'ăm Sūk--le roi lésé--à l'égard des descendants du "roi privilégié" se trouvant confirmées par l'intention dévalorisante qu'il prêtait au moindre acte des princes du Nord, le rapprochement bien loin d'entraîner une meilleure compréhension, précipita le malentendu. Ce qui permet de comprendre cette phrase qu'écrira beaucoup plus tard Čao Bŭn Um après les éminents services qu'il rendra à la France: "Lorsque j'ai pris la brousse en mars 1945 ... je ne songeais pas que, ce faisant, je devais rendre un jour un grand service à la Cour de Luong P'rabang *qui m'ignorait et que j'ignorais*" (lettre au Commissaire de la République au Laos en date du 10 octobre 1946).

Après l'épisode de Luong P'răbang qui provoqua à nouveau chez le prince un sentiment de dévalorisation personnelle, nous retrouvons Čao Bŭn Um au poste des Affaires Indigènes, à Vientiane--où il remplaça Čao Phetsarat nommé vice-roi à Luong P'rabang--puis à Kĕng Kōk près de Takkek. Nommé par la suite Čao Müang adjoint à Paksé et conseiller auprès de l'Inspecteur des affaires politiques du Sud Laos, Čao Bŭn Um vit immédiatement, selon ses propres paroles, dans cette nomination, "l'indice d'un regroupement des provinces du Sud dans le cadre de l'ancien royaume de Čămpasăk". Malheureusement ce poste, dès la fin de 1943, fut supprimé et le prince réintégré dans son cadre d'origine. Ces mesures ne furent point sans provoquer chez lui amertume et suspicion. Il pensa en effet que quelques intrigues du gouvernement royal avaient amené cette suppression. Déçu le prince se mit en congé de maladie et s'installa à Kĕng Kōk chez ses beaux-parents. C'est là que le 9 mars 1945 le surprit le coup de force japonais. Dès qu'il apprit que la résidence de Savannakhet était prise et que les forces franco-lao étaient désarmées, Čao Bŭn Um rejoignit la compagnie de chasseurs laotiens du camp de Dong Hen. Le prince ne se contenta point de participer à de nombreuses embuscades et coups de main; déguisé en paysan il parcourut sans arrêt le Sud pour prêcher la lutte contre l'occupant. Pendant ce temps, dans le Nord, la Cour de Luong P'răbang envoyait un représentant du gouvernement royal qui gagna Calcutta où il se nomma représentant du Laos libre tandis que le 9 mars 1945 S. M. Sisavang Vong, sous la pression des nippons, proclamait l'indépendance du Laos.⁷² Après la capitulation du Japon et l'occupation par les troupes chinoises de la moyenne partie du Laos, les intrigues se multiplièrent à

Luong P'răbang et à Vientiane. Un gouvernement populaire provisoire lao (Lăo Issăřă) fut instauré à Vientiane. Un mouvement insurrectionnel éclata à Luong P'răbang et contraignit le roi à abdiquer. Pour remonter sur le trône, le souverain dut reconnaître le gouvernement provisoire. Pendant ce temps, le sud libéré des Japonais demeurait sous la protection française. Dès octobre 1945, pour parer aux mesures du gouvernement Lao Issăřă, les populations du Sud procédèrent à un référendum. Face au danger que représentait pour elles l'unité conçue comme une annexion, ces communautés entendaient sauvegarder leurs droits, leur particularisme et jouir d'une certaine autonomie sanctionnée par la présence, à leur tête, du prince Čăo Bŭn Um. Le petit-fils de K'ăm Sŭk pensa donc que l'erreur historique qui avait précipité la chute de la maison de Čămpasăk allait enfin être réparée. La principauté serait réédifiée et formerait avec le royaume de Luong P'răbang un état fédéré. L'annonce de l'état désespéré de Čăo Ras'ăđănăi vint seule troubler l'euphorie du prince. Quand Čăo Bŭn Um arriva à Basăk, son père qui était atteint d'un cancer allait entrer en agonie.

Quand je me fus prosterné à son chevet, cet homme fier que la maladie n'avait point réussi à briser me dit: "Je t'ai fait appeler et si j'ai demandé que tu restes seul avec moi, c'est pour que toi et la famille vous compreniez bien une chose, que vous n'avez jamais je crois bien comprise: l'affection que je te porte et que je t'ai toujours portée. . . . Tout le monde pense, toi le premier, que je ne t'aime pas, que je ne t'ai jamais aimé. Cette conviction t'a peut-être fait souffrir, mais moi ce soupçon, qu'en ce jour je voudrais enfin pouvoir dissiper, m'a souvent tourmenté. Nos tempéraments peuvent différer, mais sois certain que j'ai pour toi de l'affection, plus que de l'affection, de l'estime. Tu es le seul de tous mes fils qui aies du caractère et qui puisses redonner à notre maison son éclat. Je ne te laisse rien sinon le soin de cette maison et sa réputation." Epuisé mon père commença à suffoquer, j'appelai alors les membres de la famille. Bouleversé par ce que mon père m'avait dit, je quittai le piège quelques instants pour penser à ce qui venait de m'arriver: mon père m'aimait et m'avait toujours aimé. Tout n'avait été que malentendu et maintenant ce malentendu était dissipé.

Cette réparation capitale que constituait la reconnaissance tardive des mérites d'un fils mal aimé semblait annoncer, amorcer la réparation que la France ne pouvait point ne pas réaliser sur le plan historique. Par sa parole donnée, au chevet de Ras'ăđănăi, Čăo Bŭn Um comme jadis son père au chevet de K'ăm Sŭk, s'était engagé à maintenir l'héritage de la maison de Čămpasăk.

Fébrilement les conseillers du prince rédigèrent un projet de traité entre le gouvernement de la République française et Son Altesse Čăo Bŭn Um héritier direct des rois de Čămpasăk. Dans ce projet, le prince demandait que la France reconnût ses droits et prérogatives sur les territoires qui composaient le royaume de ses ancêtres. Or le 12 mai 1946, la veille même de la ré-occupation de Luong P'răbang par les troupes françaises, M. de Raymond commissaire de la République au Laos, annonçant au prince héritier le retour de la France écrivait: "Ce retour vous le savez, Altesse, est marqué de l'esprit le plus libéral et du désir de voir le Laos tout entier réuni sous la haute autorité de Sa Majesté." Aucune mention n'était faite d'un Čămpasăk restauré. Dès juin 1946, il fut décidé qu'une commission d'études franco-lao se réunirait à Vientiane pour préparer l'élection d'une assemblée constituante et établir un modus vivendi fondé sur l'unité. Avant même que la Commission ne fût réunie, Čăo Bŭn Um épuisé par la lutte qu'il avait menée dans le maquis tomba gravement malade. Ayant le sentiment d'être pris dans un engrenage, il accepta l'unification du Laos que réclamaient les politiciens. Le 18 août 1946, le modus vivendi réglant les rapports entre la France et le Laos fut signé à Vientiane. L'état du prince ayant, entre temps, empiré, les médecins décidèrent de le faire transporter d'urgence en France. Le 27 août, M. de Raymond et le prince du nord firent signer au prince de Čămpasăk couché sur une civière, le protocole annexe par lequel il renonçait au profit de l'unité lao à faire valoir ses droits de souveraineté sur le Čămpasăk. Partagé entre le ressentiment et l'exaltation du sacrifice, Čăo Bŭn Um signa l'acte qui mettait définitivement fin au rêve de K'ăm Sŭk. Quand en 1948, guéri, il revint au Laos et ratifia les termes du protocole annexe, il tint à souligner: "Qu'une fois de plus le destin avait été contraire à la maison de Čămpasăk."

Nous comprenons maintenant avec quelle profondeur est vécu dans le sud ce rite du *bök* accompli par un prince dont l'échec fait écho à celui de son père et de son grand-père: "le *bök* C'est pour moi comme l'aveu pénible de quelque faiblesse, laquelle? Je ne sais, peut-être une sorte d'indifférence, quand on n'a plus envie de réagir et qu'on sent au fond de soi-même qu'il faudrait sortir de là, quoiqu'on sache qu'il n'y a rien à faire. J'ai critiqué autrefois mon père Čăo Ras'ădănăi, mais que vouliez-vous qu'il fît? Comment ai-je pu penser un jour pouvoir mener à bien la tâche que Čăo K'ăm Sŭk avait été contraint d'abandonner? Mon grand-père, dit-on, pensait qu'un sort pesait sur notre maison, mon père était paralysé par cette idée. Quant à moi, comment n'y croirais-je point? Il suffit de lire nos annales, avec une reine fille-mère tout avait si mal commencé que la partie était perdue d'avance."⁷³

Aire souillée par la faute d'une reine fille-mère, Müang plus que tout autre menacé, il était normal que Čämpasāk au seuil de l'Année Nouvelle, en ce jour intercalaire qui engage toute l'année fût régénéré par les descendants de ce souverain qui en montant sur le trône avait accepté de remédier aux troubles provoqués par l'égarement de celle qui l'avait précédé. D'où ce rite du *bök* princier que doublait jadis celui des médiums. Or au XIXe siècle, l'effondrement de la chefferie coïncidant avec la suppression du *bök* des médiums, la procession des princes et le *bök* qui leur est réservé demeurèrent le seul moyen de libérer le Müang de toutes les pestilences. Mais les princes libérateurs ruminant les échecs qui avaient entraîné la perte de leur maison se découvrirent rapidement prisonniers de ce monde clos de la faute que légendes et rituel avaient contribué à maintenir séparé. Si Placés sous le signe de la faute, les échecs en chaîne furent traduits en termes de destin--ce qui permettait de rejeter apparemment toute responsabilité--ils stimulèrent en fait une culpabilité latente et donnèrent ainsi naissance aux conduites de mauvaise conscience. D'où l'ambiguïté qu'acquiesça dès lors le rite du *bök*. Détournant symboliquement les puissances hostiles, il permit en effet tout en accordant extérieurement les marques de la grandeur de satisfaire les conduites secrètes d'expiation. Le *bök*, qui aurait pu être accompli sereinement tels les rites de purification dans le Nord et Moyen Laos, devint ainsi, pour des raisons historiques et psychologiques, un cérémonial d'obsession.

NOTES

1. Cf. S. A. Phetsarath: "Le calendrier lao," in *France-Asie*, mars-avril 1956, pp. 787-812.
2. Cf. C. Archaimbault: "La naissance du monde selon les traditions lao," in *La naissance du monde*, Edition du Seuil (Paris 1959), p. 385 sq.; "La fête du T'at Luong à Luong P'răbang," in *Essays Offered to G. H. Luce* (Ascona, 1967), Vol. I, 5-47.

Le folklore du Nord du Siam permet peut-être de déceler la nature de ces génies-ancêtres. Selon les annales traduites par Notton (*Annales du Siam*, première partie, Paris, 1926, p. 69 sq.), les aïeux Pu Sě, Ya Sě génies protecteurs de Dõi K'ăm dans la région de Chieng Mai, sont des ogres auxquels le Bouddha aurait interdit de manger de la chair humaine. Ils acceptèrent de protéger les habitants du territoire et de veiller au maintien de la religion du Bouddha durant cinq mille ans à condition que la communauté leur offrît chaque année deux buffles.

Dans son ouvrage sur les *Coutumes t'ăi du Nord* (Chieng Mai, 1963, pp. 183-204), M. Sanguan Chotĭsŭkhărăt qui décrit assez minutieusement le sacrifice offert à ces génies fait des Pu Sě Ya Sě les génies protecteurs des Lawa, premiers possesseurs du sol. Avant la cérémonie, on invite les bonzes à réciter des prières puis un repas est offert aux religieux. Les bonzes sont assis devant une étoffe suspendue près d'un arbre et représentant le Bouddha et deux disciples. Cette étoffe qui rappelle l'enseignement du Bouddha--et son interdiction formulée aux yakṣa--sert à tirer des pronostics selon qu'elle oscille au gré du vent, heurte le tronc de l'arbre ou demeure immobile.

Dans un article intitulé "The Lawa, Guardian Spirits of Chieng Mai" (*Journal of the Siam Society*, XV/ii, July 1967, 185-225), M. Kraisi Nimmanahaeminda donne différentes variantes particulièrement intéressantes de la légende des Pu Sě Ya Sě.

S'il existe un parallélisme entre les génies-ancêtres de Luong P'răbang et ceux de Chieng Mai, on peut supposer que les Pu Nŏ Nă Nŏ étaient originellement des yakṣa ou des "génies-ancêtres" des Kha premiers possesseurs du sol, génies que les envahisseurs Lao auront intégrés dans leur cosmogonie et transmué en Thên. Nous avons montré dans un

article sur "Le Cycle de Nang Oua" (*France-Asie*, no. 170, nov.-dec. 1961, 2581-2604), l'équivalence établie dans certaines légendes Lao-T'ăi entre Kha et Yakṣa.

3. Peut-être par suite de la disparition du culte des masques en 1873. Cf. C. Archambault: "La fête du T'at à S'ienḡ Khwang," *Artibus Asiae*, XXIV:3/4 (1966), p. 187 sq.
4. Cf. Archambault: "Les annales de l'ancien royaume de S'ienḡ Khwang," *BEFEO*, LIII:2 (1967), 577-79. Selon l'une des versions, le roi de S'ienḡ Khwang, Čăo Sŏmp'u qui avait re-instauré le bouddhisme au Trăn-ninh mourut en 1802 à Vientiane où il était détenu prisonnier. Il laissait un fils Čăo K'ăm Kŏt. Le trône échut au frère de Sŏmp'u, Čăo S'ienḡ, puis à Čăo Nŏi fils de Čăo S'ienḡ. En 1825 le roi de Vientiane qui avait fait incarcérer Čăo Nŏi chercha quelqu'un capable d'assurer la direction de S'ienḡ Khwang. Il fit pressentir Čăo K'ăm Kŏk qui refusa de quitter le froc et la grotte de Mat où il demeurait.
5. Selon les annales (texte cité, p. 609) l'ačan T'ămmăk'ătha chargé par le roi Lan K'ăm Kong d'examiner les caractéristiques géomantiques du territoire où le souverain comptait instaurer la capitale découvrit trois endroits maléfiques. L'un de ces lieux était la région de l'étang Ő peuplé d'éléphants sauvages. Il les chassa au moyen de formules magiques. Selon la tradition orale, deux éléphants ravageaient la contrée de S'ienḡ Khwang. Un ačan les chassa en leur jetant de gros rochers. Ils s'enfuirent alors jusqu'à la source d'un ruisseau situé à 4 km au Sud-Ouest de la ville où ils périrent. Depuis cet endroit fut appelé l'embarcadère de l'éléphant mâle et de l'éléphant femelle. Pour commémorer cette chasse de l'ačan, un t'at et deux statues représentant des éléphants furent érigés, on ignore à quelle époque, près de la source. Ces statues furent restaurées sous le père du représentant actuel de la chefferie. Lors du nouvel an, le premier jour de la cérémonie, le prince de S'ienḡ Khwang, Čăo Săi K'ăm, en compagnie de son frère--ex-chef des bonzes de Wăt Si P'ŏm et exorciste réputé--et de la population, se rend en ce lieu. Cinq ou six bonzes des deux plus importantes pagodes centrales de S'ienḡ Khwang s'asseyent, au pied du t'at, et récitent *Namo* et *Buddham*; le prince, ses parents et les habitants du *müang* aspergent ensuite le reliquaire et les deux éléphants au pied desquels ils déposent des fleurs. Sous le père du prince, la population massée autour du reliquaire lançait de petites fusées pour écarter du descendant des anciens rois P'uon tous les malheurs. Comme le lancement des fusées est un rite pluri-fonctionnel: expulsion des pestilences et obtention de la pluie, il avait vraisemblablement la même signification que les lustrations qui, au nouvel an, visent l'élimination des

souillures tout en provoquant la pluie. Sur le chemin du retour d'ailleurs le représentant de la chefferie est copieusement arrosé par les paysans tandis que les garçons et les filles s'aspergent mutuellement. Quoi qu'il en soit, de nos jours, la tradition orale s'estompant, les deux pachydermes sont considérés de plus en plus par beaucoup de P'uon comme les animaux protecteurs de la cité ce qui entraîne une réinterprétation du rite: l'obtention de la pluie tend à devenir la fonction majeure des lustrations.

6. L'après-midi du "jour intermédiaire", le prince, son frère, tous les bonzes de la localité et les habitants se rendent à ces grottes sises à 4 km au nord-est de la ville près du terrain d'aviation. Les bonzes allument sur tous les rochers, à l'entrée des deux excavations--jonchées de petits bouddha en terre cuite décapités--des cierges tout en récitant "l'offrande de cierges". Les femmes restent groupées à l'extérieur car il leur est formellement interdit de pénétrer dans les grottes. Au retour, jeunes gens et jeunes filles s'aspergent mutuellement.
7. Le jour du *sāṅkhan khūn*, l'après-midi, à 14 h, aux quatre orientes de la cité, à Wāt Kang, au T'at Luong, à Ban K'āmp'a, à Hua Kiu, les paysans élèvent de grands *t'at* de sable surmontés d'un piquet--symbole, dit-on, de l'arbre de l'illumination--et de fanions. Jadis les rois de S'ienṅ Khwang devaient adresser, aux villages des orientes, quatre paniers de sable pour contribuer à l'érection de ces monts.

A Ban K'āmp'a les bonzes s'assoient en demi-cercle à proximité des *t'at* de sable. Des boissons sucrées leur sont offertes. Ensuite, ils récitent le *Natta*. Un fil de coton constituant une barrière protectrice est alors fixé aux piquets et l'extrémité de l'écheveau est remise aux bonzes qui, considérés comme des exorcistes, vont, disent les paysans, empêcher les mauvais génies de pénétrer dans la cité dont ces *t'at* constituent les fortins. C'est ce qui explique que devant les bonzes, les fidèles placent un plateau contenant une brasse d'étoffe blanche et rouge, des cierges, une ligature de noix d'arec, des feuilles de *k'un* (cassia fistula) et de *nō* (morinda citrifolia), et un ... couteau. L'acier au Trān-ninh, comme dans presque tous les pays du monde, étant censé écarter les esprits maléfiques. Ce plateau appelé "honoraires (pour insuffler) des forces" rappelle, par le nom et la fonction, le plateau que l'on place à Luong P'rābang devant les médiums, lors des cérémonies du septième mois, pour que les génies accroissent les forces corporelles des inspirés qui leur servent de montures. Un ačan allume un cierge sur le plateau et un autre sur une coupe contenant cinq paires de cierges qu'il lève en priant les bonzes de réciter le *Maṅgalasutta*. La récitation terminée, les bonzes, à tour de rôle, lisent le

texte de l'offrande des *t'at* de sable qui relate l'érection, par le bouddha, d'un *t'at* sur un banc de sable où le roi P'asên avait fait dresser, en l'honneur de l'Omniscient, de splendides pavillons. Mais ce sermon semble sans effet sur la croyance populaire et pour les fidèles, la construction des *t'at*--considérée ailleurs comme un rite d'abondance--a uniquement pour but de constituer une barrière inexpugnable que ne pourront franchir les *Phi*. C'est ce qui explique que dans certains villages éloignés--à Ban Nui par exemple à 15 km au sud-ouest de S'iang Khwang--les villageois plantent sur les reliquaires de sable non des mâts, mais des emblèmes d'interdits (*täléo*).

8. Dans le plateau du *ba si* destiné à la cérémonie du *t'ăm Khwăn* dans le Nord-Est du Siam figurent des couteaux ou des instruments tranchants. Cf. l'excellent article de Phya Anuman: "The Khwan and its Ceremonies," *JSS*, Vol. L, part 2, décembre 1962, pp. 161 sq.
9. Cf. Archaimbault: "L'histoire de Čămpasăk," in *Journal Asiatique*, Année 1961, p. 519-595. Nous décrivons ici la cérémonie à laquelle nous avons assisté du 13 au 15 avril 1953.
10. En 1638, selon les annales, une reine de Čămpasăk nommée Nang P'ăo se trouva enceinte des oeuvres d'un prince qui était venu capturer des éléphants dans la région. Elle se condamna elle-même par un décret qui tout en perpétuant le souvenir de sa faute obligeait désormais toutes les filles-mères du royaume à payer un buffle aux génies protecteurs. Les aborigènes de la marche de Čămpasăk furent chargés de faire observer cette prescription sur toutes les frontières du territoire. De nos jours encore, deux fois l'an, les filles-mères doivent observer cette coutume. Au XIe mois, lors de la course de pirogues à Basăk, les jeunes Laotiennes du Mŭang qui ont contrevenu aux bonnes moeurs payent des buffles qui sont sacrifiés la nuit précédant le dernier jour de la cérémonie. Au VIe mois, ce sont les filles-mères de la marche Sud peuplée d'aborigènes qui doivent offrir des buffles au génie de Wăt P'u, sur le site de l'ancienne capitale de Čămpasăk. La faute de la Nang P'ăo répète curieusement celle que commit, selon une cosmogonie propre au Sud Laos, la fille du roi des dieux enceinte d'un serviteur du palais (cf. Archaimbault: "La naissance du monde selon les traditions Lao," pp. 4-6 sq.). Nous retrouvons le même thème dans la légende de Nang Malong (cf. Archaimbault: "Le cycle de Nang Oua--Nang Malong et son substrat sociologique," pp. 2598 sq.). Vu le rôle que jouent les aborigènes dans ces légendes et dans les cérémonies de Basăk, il est possible que la conscience collective opérant une censure ait fait du séducteur de la Nang P'ăo--

un aborigène ou un homme d'humble extraction--un prince. Quoi qu'il en soit, on peut supposer que ces faits légendaires ou historicisés ont été inventés pour rendre compte de la disparition des brillantes chefferies chams et khmères qui précéderent la fondation des chefferies laotiennes, cf. Archambault: "Religious Structures in Laos," *JSS*, Vol. LII, Part i, April 1964, pp. 63 sq.

11. Plateau à plusieurs étages contenant les offrandes destinées à convier les âmes et à les cheviller au corps de la personne en l'honneur de laquelle on procède au rite du rappel des âmes.
12. Si le calendrier laotien dont les services administratifs possèdent un exemplaire porte l'effigie de la divinité du Nouvel An, les paysans de Čämpasāk ignorent, semble-t-il, la légende des sept filles du Seigneur du Nouvel An. Selon cette légende, un richard qui n'avait point d'enfant présente, le jour du Nouvel An, lorsque le soleil entre dans le bélier, des offrandes au génie d'un grand banyan en demandant qu'un fils lui soit donné. Grâce à Indra, la femme du richard accoucha d'un fils nommé Dharmapāla Kumāra. Son père lui fit construire un palais à sept étages près du banyan sacré qui servait d'asile à des nuées d'oiseaux. Tout jeune, l'enfant apprit ainsi la langue de la gente ailée. À huit ans, il était un ačan illustre. Un Brahmā du nom de Kapila mit alors à l'épreuve le savoir de l'enfant. Il lui posa trois énigmes qu'il devait résoudre en sept jours. Si Dharmapāla Kumāra réussissait, le Brahmā jura qu'il se décapiterait et lui offrirait sa tête. S'il échouait, par contre, sa tête reviendrait au Brahmā. Six jours s'étaient écoulés et l'enfant n'avait point encore trouvé la solution. Il se coucha au pied d'un arbre sur lequel un couple d'aigles avaient fait leur nid. L'un des oiseaux demanda "Que mangerons-nous demain? - Dharmapāla Kumāra que Kapila mettra à mort pour n'avoir point deviné les énigmes, répondit l'autre. Là-dessus, l'aigle livra les trois réponses correctes que le Brahmā attendait. Dès que l'enfant connut la solution, il retourna à son palais et, quand le brahmane se présenta, il donna la clé des énigmes. Le Brahmā appela ses sept filles concubines d'Indra et leur expliqua qu'ayant perdu son pari il allait se décapiter. Sa tête toutefois ne devait point toucher terre car elle brûlerait le monde, elle ne devait point non plus être jetée en l'air sous peine de provoquer la sécheresse. Elle ne devait point tomber dans la mer car l'eau s'évaporerait. Il demanda donc à ses sept filles de déposer sa tête dans un plateau. L'aînée nommée Tansa accomplit, plateau en main, la *pradakṣiṇā* autour du mont Meru durant 60 minutes, puis déposa le plateau dans une grotte du mont Kailāsa. Au Nouvel An, les

filles de Kapila, à tour de rôle, doivent accomplir, avec le plateau, la *pradakṣiṇā* autour du mont Meru. Ces demoiselles du Nouvel An--où ces "divinités" selon le calendrier lao--sont en relation avec les jours de la semaine. Parées de gemmes et de fleurs différentes, portant des armes et des insignes distinctifs, elles ont chacune une monture particulière: garuḍa, tigre, porc, âne, éléphant, buffle ou paon, et la posture qu'elles adoptent est en rapport avec le moment où le soleil entre dans le signe du bélier. Le matin elles se tiennent debout sur leurs montures, l'après-midi elles sont assises, le soir elles sont couchées, les yeux grands ouverts, après minuit elles reposent endormies (cf. *Les cérémonies des Douze mois* du roi Chulalongkorn, texte siamois, Bangkok, ère bouddhique 2503, p. 329 sq.; cf. Prince Dhani Nivat, "The Soḅkrānt of the Mōn as Recorded in the Inscriptions of Wat P'ra Jetup'on in Bangkok," *Essays Offered to G. H. Luce*, Ascona, 1966, Vol. I, p. 117 sq.). Selon une légende birmane, Indra et un Brahmā nommé Osi se disputèrent sur un point de la doctrine bouddhique: l'excellence des mérites. Ne pouvant se mettre d'accord, ils descendirent sur terre et prièrent un brahmane de leur servir d'arbitre. Ce dernier déclara qu'Osi avait tort. Le Brahmā, selon les règles du pari, fut décapité et sa tête brûlante fut remise à sept jeunes filles célestes qui eurent pour mission de la porter à tour de rôle. Le changement a lieu au Nouvel An, après que la tête d'Osi a été préalablement baignée. D'où, selon la croyance birmane, l'origine des rites d'aspersion du Nouvel An. Un ancien calendrier birman examiné par l'éthnologue siamois Phya Anuman représente un personnage habillé comme une divinité tenant une tête qui repose sur un plateau qu'une autre divinité s'apprête à recevoir. Mais sur ce calendrier c'est Indra qui apparaît monté sur un animal et tenant une arme. Selon les croyances birmanes en effet Indra, à l'occasion du Nouvel An, visite le monde humain durant trois jours. S'il est monté sur un cobra on pronostique que cette année-là les cobras pulluleront; s'il chevauche un nāga les pluies seront abondantes; s'il a pour monture un garuḍa, la contrée sera dévastée par la tempête. Cf. *Trus sārda*, par Sathien Koses (nom de plume de Phya Anuman), Bangkok, 1963, pp. 29 sq. A Luong P'rābang, la divinité du Nouvel An montée sur l'animal de l'année vient d'être introduite dans le cortège du nāga. Au Cambodge Mme Porée-Maspéro signale une légende identique à celle du Siam; les filles de Kabel Mahā P'rohm (Kapila Mahābrahmā) doivent porter la tête de leur père; cf. Mme Porée-Maspéro, *Les cérémonies des douze mois* (Phnom Penh, 1950, p. 21).

13. A Luong P'rābang, l'après-midi du *sāṅkhan pāi*, après avoir libéré poissons et oiseaux, les habitants se lavent la tête

avec de l'eau dans laquelle ils ont fait macérer des feuilles de *sōmpoī* (acacia concinna), puis abandonnent au fil du fleuve des petits radeaux en tronc de bananier (*kāt'ōng*) contenant autant de rondelles de noix d'arec qu'ils ont d'années d'âge. S'il s'agit d'un *kāt'ōng* non plus individuel mais "familial", la mère de famille pose, dans le radeau, une rondelle de noix d'arec dans laquelle elle met du bétel. Certaines personnes se frottent le corps avec une boulette de riz qu'elles déposent dans le radeau. Ces *kāt'ōng* selon le texte "des douze traditions" portent le nom de "*kāt'ōng* des malheurs". Mais un grand nombre de nos informateurs qui ignorent cette appellation font, de ce rite, une offrande aux rois *nāga*.

A S'ien Khwang, le jour du *sāngkhan pāi*, à l'aube tous les habitants vont se baigner. A cette heure, en effet, les eaux sont pures, elles n'ont point dit-on, encore été souillées par les corbeaux, d'où leur nom de *nām kōn ka* ou eau (que l'on puise) avant (le passage) des corbeaux. Certains qui connaissent les formules de purification récitent tout en procédant aux ablutions:

"Voici le Nouvel An. Le Seigneur (= le soleil) change de "maison", sort de l'année néfaste pour entrer dans l'année bénéfique. Je viens me laver, procéder aux ablutions, me nettoyer. Je demande que tous les malheurs, les mauvais présages, les maladies, les troubles soient voués à l'échec, tombent dans le feu, soient emportés par le courant. Je demande le bonheur pour l'avenir."

14. A Luong P'rābang, le matin du *sāngkhan pāi*, de bonne heure, les ménagères balaient leurs demeures de fond en comble en commençant par le plafond--partie qui surplombe la tête considérée comme sacrée--avec des balais faits de rameaux de *k'ām* (*mallotus philippinensis*), de *nō* (*morinda citrifolia*) et de *sōm s'ūn* (*glycosmis cochinchinensis*) qu'elles ont achetés au marché rituel qui se tient entre Wāt Mǎi et le palais royal. À ce marché on vend outre des rameaux bénéfiques, des tortues, des mollusques, des poissons et des oiseaux qui seront libérés l'après-midi. En balayant elles prononcent: "Je demande que les malheurs, les maladies s'en aillent avec le Seigneur de l'année (écoulée) que la prospérité entre à l'avenir dans cette maison". A S'ien Khwang, les femmes balaient simplement la demeure en commençant également par le plafond mais sans prononcer aucune formule. Elles lavent ensuite le linge.
15. Ce rite portait le nom de *sia k'ō mūang*, conjuration du sort (menaçant) le pays. Sous Čảo K'ām Sūk, lors des épidémies, le prince procédait lui-même à l'arpentage de Basāk et faisait ériger, au centre, une chaire ornée de "mille

drapeaux de la victoire" (banderolles découpées en dents de scie et enroulées autour d'un bâton) de mille *mieng* (châques composées, dans le Sud, d'une feuille de papayer fixée à une petite fourche en bois) mille bâtons d'encens, mille cierges. Autour de la chaire étaient disposés 9 parasols à 9 étages. Près de la chaire, au Sud, était placé le plateau de règne contenant, entre autres, les insignes de dignité que le roi du Siam avait remis à Čao K'ăm Sūk lors de son investiture. Sur ce plateau, le prince déposait le costume qu'il portait lors de l'arpen-tage rituel. Quatre bonzes, le visage tourné vers l'Est récitaient le *Maṅgalasutta* et le *Upaśāvakanti*, texte concernant l'expulsion des malheurs. Les prières duraient trois jours. Le Prince était tenu d'y assister. Le matin du 4e jour, un *kāt'ōng* et un radeau orné d'effigies étaient placés près du plateau de règne. Les bonzes, la face tournée vers l'Ouest, récitaient le *Parimāta* et le *Parivāna*, puis un serviteur déposait le radeau au fil de l'eau et le *kāt'ōng* à l'orée de la forêt (le prince n'assistait point à cette ultime phase des rites). Les religieux allaient ensuite déjeuner chez le prince.

A Luong P'răbang, il y a une cinquantaine d'années, pour expulser les pestilences, à l'entrée de la saison pluvieuse, on procédait également au *sia k'ō müang*. Cette cérémonie prenait place au 6e mois. Elle ne comportait aucun rite d'arpen-tage. Durant trois jours, dans le palais, cinquante bonzes demeuraient en prière et récitaient en particulier le *Sūt sia k'ō müang*. Le souverain n'assistait qu'au début de la cérémonie. Après l'audition des préceptes, il prenait congé. Le quatrième jour, le monarque offrait un repas aux bonzes, puis des *kāt'ōng* étaient abandonnés au fil de l'eau, sur un radeau. L'un de ces *kāt'ōng* contenait des offrandes dont le nombre était en rapport avec l'âge du souverain; l'effigie modelée d'une yakṣiṇī ainsi que des statuettes en terre représentant un couple humain et des couples d'animaux: chiens, canards, poulets, éléphants, que l'on offrait à la yakṣiṇī pour qu'elle ne s'attaquât point aux habitants du *Müang* ni aux animaux domestiques. Plus intéressante, semble-t-il--autant que l'on en puisse juger d'après les renseignements fragmen-taires des informateurs--était la cérémonie du *Sūt s'āmrā müang* ou "prière pour purifier le Müang" que l'on accom-plissait jadis à Luong P'răbang, au 7e mois et qui comportait une procession. Après la récitation des préceptes--que devait obligatoirement écouter le souverain--cent bonzes lisaient, à haute voix, dans la salle du trône le *Sut paritta maṅgala* et le *Nāṅsū sūt s'āmrā müang*. Le troisième jour, les bonzes invitaient le roi à s'asseoir sur la véranda et les plus hauts dignitaires l'aspergeaient avec de l'eau contenue dans huit bols à aumônes (ces bols

le médium, lui tend les coupes, les carafes, les chiques, les sabres, les vêtements. Servant d'intermédiaire entre les assistants et le médium il fait connaître à ce dernier les vœux de la population, les demandes des fidèles. Nai Dêng a succédé en 1948 à son oncle paternel P'ò Tháo Čan Sin dont il était l'adjoint. Čan Sin avait eu lui-même pour prédécesseur son oncle maternel P'ò Tháo Tít Pălasa. Ce dernier avait succédé à P'ò Tháo Sên Bùn Lĩn avec lequel il n'avait aucun lien de parenté. Nai Dêng n'ayant trouvé aucun membre de sa famille qui désirât apprendre les techniques rituelles dut choisir, comme assistants, trois jeunes gens du village.

27. Pour fabriquer les cierges, on roule de la cire autour d'un fil de coton que l'on frotte entre les paumes.
28. Il s'agit de la médium de P'ă Inta, le secrétaire de Čảo T'ên K'ăm le chef des Thên de P'ă Pĩn. P'ă Inta étant un Thên de rang inférieur ne peut pénétrer dans l'autel d'or. Il possédait autrefois un reposoir dans l'autel des préparatifs mais en mai 1950 un cierge y mit le feu. Le génie, par la suite, demeura chez sa médium qui lui construisit, dans sa demeure, un reposoir. Cette médium porte le nom de *mê lăm* ou secrétaire-interprète. Sa fonction n'est pas héréditaire. Lors des cérémonies du 4e mois, elle sert également de monture à de nombreux génies de Basăk ou de la principauté qui ne disposent pas d'interprètes particuliers.
29. Ce rite de renvoi, par lequel les grandes divinités protectrices de la principauté incarnées dans les médiums prennent congé de leurs commensaux en leur offrant des provisions de route, clôture tous les *liang* (offrande de mets) et les grandes cérémonies de Čămpasăk. Lors de la cérémonie du 4e mois par exemple, en tête du cortège chargé d'exécuter ce rite marchent le médium et la *mê lăm* suivis de deux *čăms* qui portent chacun un *kăt'ông*. Viennent ensuite sur deux rangs, quatre "gardes" armés de sabres et huit autres "serviteurs" de l'autel tenant en main les lances, les hallebardes et les fusils qui ornaient le pavillon de danse. Les *kăt'ông* posés sur la rive, les deux *čăms* fixent un cierge allumé sur chacun d'eux. Les gardes remettent alors leurs sabres aux *čăms* qui aspergent les armes d'alcool, puis collent, sur la pointe, des cierges allumés. Les médiums les reçoivent par la garde puis exécutent, sur place, les figures habituelles. Le *čăm* principal accroupi, mains jointes, murmure: "La cérémonie des Seigneurs est terminée. Recevez maintenant les dix bénédictions divines et regagnez en paix, je vous y convie, vos autels, vos palais originels". Il asperge d'alcool les deux *kăt'ông* pendant que les médiums au bord du fleuve

A côté du *kāt'ōng* repose la coupe contenant les honoraires de l'ačan: 10 piastres, des chiques, des cigarettes, cinq cauries--constituées chacune par neuf cônes fixés sur une tige de bambou--une pièce d'étoffe blanche et un verre d'eau dans lequel on a fait macérer des gousses d'*acacia concinna*; deux cierges dont la longueur est égale à la coudée et à la circonférence de la tête du patient et un long fil de coton. Le consultant s'assied face à l'orient de l'animal du jour. Si la consultation a lieu un dimanche, assis au SE, il regardera ainsi en direction du NE tandis que l'ačan lui fera face. Doué de pouvoirs spéciaux, l'ačan en effet n'a pas besoin de regarder dans la direction bénéfique. L'ačan entoure obligatoirement un des drapeaux fichés au NE du *kāt'ōng* avec le long fil de coton dont il fait trois fois le tour du *kāt'ōng*. Il passe ensuite le fil entre les mains du patient et pose l'extrémité de l'écheveau dans la coupe d'honoraires. Il fixe ensuite le cierge dont la longueur est égale à la circonférence de la tête du patient sur la coupe et l'allume. Le second cierge dont la longueur est proportionnelle à la coudée du patient est allumé et fixé sur la case centrale du *kāt'ōng*. L'ačan se prosterne trois fois devant sa coupe d'honoraires dédiée au Bouddha, à sa Loi et à sa communauté; il récite ensuite *Saranam, Sōng k'ō*: "Aujourd'hui, je fais le rite pour conjurer le mauvais sort qui menace le dénommé X âgé de ... Je demande que tous les mauvais sorts, les dangers, les malheurs, les maladies provoquées par les troubles sanguins, les troubles des humeurs, les changements physiques (littéralement: la température) disparaissent. Que je les expulse en ce jour!"

L'ačan récite ensuite la longue formule du *sia k'ō*, encombrée de phrases en pali corrompu et dont nous ne donnerons que des extraits. Après avoir invoqué les divinités célestes, terrestres, celles qui demeurent dans le monde des Nāga, les quatre divinités gardiennes des quatre orient, l'ačan se place sous la protection du Bouddha, de sa Loi et de sa communauté: "Je me prosterne devant les trois joyaux et je présente ces offrandes, à un moment faste, dans l'enceinte [de la pagode]. Le dénommé X, disciple du Bouddha est exposé au mauvais sort. Il est menacé du carcan, des chaînes de fer, de la pendaison. La maladie le menace: fièvre qui provoque la chaleur, fièvre qui cause le froid, plaies, furoncles, maux internes et externes. C'est pourquoi j'ai préparé des offrandes (littéralement: du riz), des cierges en nombre proportionnel à l'âge du patient (il s'agit ici d'une phrase-type que l'on retrouve dans toutes les formules de *sia k'ō*, même si le nombre des offrandes n'a aucun rapport avec les années d'âge du consultant), des drapeaux, de la soupe acide, sucrée, du riz grillé, des fleurs pour offrir aux divinités, au Bouddha

volailles, que son grenier regorge de riz. Que toutes les divinités qui demeurent aux divers points cardinaux viennent recevoir ces offrandes et écartent tous les malheurs." Quand il invoque chacune des neuf divinités: soleil, lune, etc. ... l'ačan fait une pause. A chaque pause, le patient prend dans une corbeille placée près du *kāt'ōnç* et contenant neuf boulettes de riz gluant, l'une des boulettes et s'en frotte le corps avant de la déposer dans la case centrale où les divinités annihilent les influences maléfiques dont le consultant s'est débarrassé par cet acte symbolique. L'ačan récite ensuite la *Yannūn*:

"Grâce au pouvoir du Bouddha, que tous les malheurs, les maladies, les mauvais songes, les accidents annoncés par le cri des oiseaux de mauvais augure, que tous les maux causés par le soleil, la lune, Mars, Mercure, etc. ... disparaissent.

Grâce au pouvoir de la Loi que tous les malheurs ...
(idem)

Grâce au pouvoir de la Communauté que tous les malheurs ... (idem)

Grâce au pouvoir des bodhisatta que tous les malheurs ... (idem)

Grâce au pouvoir des arhats que tous les malheurs ... (idem)

Grâce au pouvoir de la méditation que tous les malheurs ... (idem)

Grâce au pouvoir des préceptes que tous les malheurs ... (idem)

Grâce au pouvoir des aumônes que tous les malheurs ... (idem)"

(Cf. *Yandunnimittam*, Wells, *Thai Buddhism, its Rites and Activities*, Bangkok, 1939, p. 240.)

L'ačan récite ensuite les prières bouddhiques *Ekanāmakam*, *Dukkhapattā* (cf. Wells, oeuvre citée, p. 230 no. 24), puis le *Catuvika*: "Vous précieux Indra, précieux Devatā, précieux Brahmā, précieux Mahā Brahmā, précieux ermites, vous précieux et éminents ermites, précieux disciples, précieux et éminents disciples, précieux monarques universels, précieux et éminents monarques universels, précieux Bouddha, précieux Bodhisatta, précieux arhats, vous tous qui connaissez les vertus et les fautes et qui possédez

un paquet de sel, une brassée d'étoffe blanche, cinq paires de cierges, cinq fleurs. La seconde contient quatre paires de cierges d'un poids de un *bat*, quatre paires de fleurs blanches. Au Nord, sont disposés un bol à aumônes rempli d'eau parfumée et une coupe renfermant cinq, huit et quatre paires de cierges, des fleurs et une certaine somme de monnaie constituant les honoraires du bonze.

Le bonze fixe sur le bol à aumônes trois cierges dont la longueur est proportionnelle au tour de tête, au tour de taille et à la coudée du patient, puis il allume ces cierges. Le consultant s'assied à l'Ouest, face au religieux qui assis à l'Est va conjurer les malheurs en direction du soleil couchant. Le bonze tient en main un écheveau de coton dont l'extrémité est nouée à un des drapeaux du NE. Ce fil entoure le *kāt'ōng*, passe sur l'épaule droite du consultant et entoure le bol à aumônes et la coupe d'honoraires. Il constitue une enceinte magique. Le consultant demande les préceptes. Le bonze récite les préceptes, puis le *Maṅgala-sutta*, la *gāthā Īdā Navang*, le *Dharanisāra luong*, et la *gāthā s'ia khēn* qui énumère tous les mauvais présages, signes de calamités: vautour ou hibou se perchent sur le toit, serpent, chien ou buffle pénétrant dans la demeure, chevreuil pénétrant dans l'étable, coq de bruyère se dissimulant dans le poulailler, riz devenant rouge à la cuisson, marmite se mettant à gémir, bambou à résonner sans que quiconque le frappe, etc. ...

Normalement, l'énumération de ces mauvais présages ne figure que dans les textes récités lors du *s'ia ubat*: expulsion des calamités, rite qui requiert la confection de huit *kāt'ōng* triangulaires. Vu la dégénérescence des traditions, les emprunts, les influences, ces rites de conjuration présentent un véritable syncrétisme.

Le bonze pose ensuite l'écheveau dans la coupe d'honoraires, prend les cierges fixés sur le rebord du bol à aumônes et fait couler la cire dans l'eau en récitant la *gāthā* "l'eau sort du bassin" qui énumère toutes les eaux rafraîchissantes qui dissiperont les maux: l'eau qui sort du muffle de la lionne jaune, de la bouche de la bufflesse puissante, de la *nagi*, etc. ... Prenant un rameau d'*acacia concinna* et de *cassia fistula*, le bonze asperge avec cette eau bénite le consultant en récitant la *gāthā* "disparition des malheurs". Il tend ensuite le bol à aumônes au patient qui va dans une pièce attenante procéder avec l'eau restante à des ablutions, le visage tourné vers l'ouest. Le consultant reprend sa place près du *kāt'ōng*. Le religieux récite le sermon *Unāhisavajjayasutta* [cf. Wells, *Thai Buddhism*, p. 268 no. 182] qui retrace les malheurs du "fils

bols de riz sucré et de trois bananes; un plateau orné d'une fleur de bananier qui symbolise une tête de porc; deux plateaux contenant respectivement six et huit bols de riz sucré et des fruits; deux plateaux de sept bols de composition identique; quatre plateaux surmontés de deux bols de dessert et un plateau contenant quatre récipients en feuille de bananier ou *čòk* garnis de bananes, de riz sucré et de *s'uei*.

36. Trois des plateaux contenant deux bols ainsi que la noix de coco.
37. Pour circuler en ce monde et inspecter l'ex-royaume, les Thên disposent d'éléphants ou de chevaux divins qu'ils attachent, au retour, au *lăk* (ou *săo*) *k'wan s'àng*, mât des cornacs, encore appelé *lăk s'àng lăk ma*, poteau des éléphants, poteau des chevaux. Il s'agit de deux piliers reliés par une poutre centrale (ou *săo s'é*, mât incliné) et qui s'appuient contre la véranda de "l'autel d'or."
38. *Morinda citrifolia*. Les feuilles de cet arbuste de même que celles du *cassia fistula* (*k'ün*) sont censées, par suite d'un jeu de mots--*nõ* signifiant aussi "louer" et *k'ün*, "multiplier"--procurer l'abondance, la fortune, les honneurs.
39. Ces *taléo* de forma hexagonale sont fixés sous la planche même et les côtés des reposeirs.
40. Pour incarner les génies, le médium torse nu (la chemise et les pendentifs bouddhiques constituant un obstacle à l'incarnation) s'assied devant la coupe d'honoraires, face au reposeir des Thên. Il se prosterne trois fois, prend trois pincées de riz dans un bol dit "de riz à utiliser" placé près de la coupe d'honoraires et les jette sur la coupe amorçant ainsi la descente des divinités. Il se prosterne à nouveau puis demeure immobile, le regard fixe, les mains jointes. Quelques minutes plus tard, il laisse tomber ses mains sur les genoux signifiant ainsi que l'incarnation s'est opérée. Il indique alors du doigt parmi les *sămpöt*, turbans, écharpes empilés près de lui, sur un plateau, le vêtement propre au génie qu'il incarne. Le *čam* l'aide à s'habiller. Quand le génie le quitte, le médium jette trois pincées de riz sur sa coupe.

Durant les périodes d'incarnation, le médium éprouve, dit-il, une impression de légèreté extraordinaire. Les êtres qui l'entourent deviennent de plus en plus petits; brusquement il se sent coupé du monde extérieur, "il ne voit plus rien, n'entend plus rien" comme s'il était plongé dans un profond sommeil. Quand les génies l'abandonnent,

il revient lentement à lui, les êtres reprennent peu à peu leur apparence normale mais il ne se rappelle plus rien de ce qui s'est passé durant l'incarnation.

41. La famille princière demande si Čăo K'ăm Sūk et Čăo Ras'ădă-năi sont déjà arrivés. Le médium d'une voix rauque, à peine audible répond que les ancêtres (*pu-tā*) sont présents et qu'ils se réjouissent de voir que les rites n'ont pas été abandonnés. Chacun interroge ensuite le médium sur les événements futurs susceptibles de modifier sa situation.
42. Le *ba si* est une forme spéciale du *su khwăn* ou appel et réception de l'âme. Il est réservé pour l'accueil des grands mandarins en tournée, en instance de départ. Il est accompli en hommage au roi et aux grands dignitaires le jour du Nouvel An. (Cf. "Le Sou khouan" par Nguyen Van Lanh, *Bulletin de l'Institut Indochinois pour l'Etude de l'Homme*, tome 5, 1942, pp. 106-114.)
43. T'ên K'ăm incarné dans le médium et revêtant l'apparence d'un simple monarque semble avoir perdu quelque peu de ses pouvoirs transcendants, aussi pour chasser les malheurs a-t-il besoin de l'aide des bons monarques. Si la confusion établie par la croyance populaire entre les Thên et les monarques défunts permet le plus souvent de masquer la faiblesse des souverains, elle risque cependant d'amoin-drir la puissance des Thên, ce qui est le cas ici. Comme les médiums et les *čăms* établissent fort bien la distinction entre Thên et monarques, il est vraisemblable que ces voeux de Nouvel An ont été élaborés par un *ačan* étranger au personnel sacré. En 1953, les voeux furent prononcés par l'*ačan* Bua du quartier de Wăt Amat.
44. Ce prince, fils de la nourrice du roi de Sisăket et d'un éléphant divin, tua un redoutable yakša qui s'était emparé de Nang Sida la fille du roi de Čămpa. Cf. "L'histoire de Čămpasăk," in article cité, p. 521 sq.
45. Durant la récitation des voeux, le médium, les *čăms*, la famille princière et les notables doivent toucher le plateau de la main droite ou le pincer du bout des doigts, la dextre étant la main de l'action. La paume doit être dirigée vers le haut dans le geste de recevoir. La formule récitée, le docteur en voeux place, dans la main droite du médium, un des oeufs qui surmontent la coupe, une banane, une boule de riz. Ces offrandes rappellent--l'oeuf, symbole de vie, mis à part--celles que l'on présente au Boudha. La main ainsi chargée comme un autel "doit inciter les divinités à rendre efficaces les voeux formulés". Saisissant un des fils de l'écheveau, le docteur balaie le poignet

l'animal qu'il oint ensuite d'alcool. Dans le quartier de Wăt T'at, les bijoutiers procèdent à un *ba si* particulier en l'honneur de Viśvakarman. Chaque maître-artisan place, sur le billot de son enclume, une coupe contenant de grands cornets en feuille de bananier ornés de fleurs. Sur le reposoir du génie, à gauche du soufflet, il pose une coupe de fleurs et un étendard en papier sur lequel sont dessinés les animaux du cycle. Il fixe deux *s'uei* sur chaque montant du soufflet, allume un cierge sur l'autel et sur la planche reliant les soufflets. Son assistant apporte alors un plateau contenant un poulet bouilli, deux assiettes de patates, deux assiettes de gâteaux de riz grillé, un écheveau de coton, une bouteille d'alcool. Le plateau est posé entre l'enclume et la pierre à aiguiser. Sur cette dernière, le maître-artisan place la tête du poulet et des fragments de patates et de gâteaux. Il lève ensuite la grande coupe posée sur le billot et demande à viśvakarman d'écartier de lui maladies et blessures et de lui apporter bonheur et prospérité. Il attache des fils de coton autour du marteau, de l'enclume, des pinces et du soufflet en prononçant le même vœu. Il verse un peu d'alcool sur le foyer et pose la coupe sur le reposoir. Tous les quinze jours de la lune croissante et décroissante, il devra, désormais, changer les fleurs de cette coupe en récitant *Namo* et en demandant au génie de lui assurer longue vie et prospérité.

A S'iang Khwang, après le *ba si* au prince Čăo Săi K'ăm, le soir, à 20 h., un ačan pénètre dans la cuisine de la demeure princière. Devant lui, on place un "plateau des âmes" contenant un poulet bouilli, un panier de riz gluant, des *s'uei* et des fleurs. L'acăn pose le plateau devant la marmite et le *wat* (sorte de cône en bois qui sert à cuire le riz gluant). Sur ces instruments culinaires, il laisse pendre des fils de coton. Il allume un cierge sur le plateau et murmure à l'intention des âmes de la marmite et du *wat*: "Salut! Salut! L'année monte sur un animal faste, (change) de signe zodiacal, monte sur un animal nouveau. L'année s'écoule mais nous ne demeurons pas inactifs. Nous avons apporté des offrandes pour célébrer le *ba si* de la grand mère marmite, de la "jarre de riz" (le *wat*) qui président et protègent toutes les activités domestiques. Que grâce à la puissance de la grand-mère marmite, du trépied (du foyer qui repose) près de la colonne (de la maison) nommée poteau des âmes, nous vivions en paix!"

L'acăn place ensuite de minuscules morceaux de viande et des boulettes de riz sur le rebord de la marmite pour les âmes timides qui demeurent blotties au fond puis il lie des fils de coton autour de la marmite et du *wat* pour

que les âmes ne désertent point ces objets ménagers. En attachant les fils il prononce: "Salut! J'ai du fil de coton blanc, pur comme de l'or, comme le cristal de roche. Je lie les âmes à droite pour qu'elles demeurent. Que les âmes demeurent groupées dans la maison, demeurent tel le hibou ou le chat qui surveillent la maison".

47. La victoire du clan féminin lors du jeu rituel de la lutte à la corde contribuait également jadis, en tant que la femme est liée à la sexualité brute, à retrouver, sous le cadre de la nature naturée, l'élan de la nature naturante. De même au XI^e mois, lors de la course de pirogues, le renversement temporaire de la société en faveur des aborigènes représentants de la sexualité à l'état pur a pour fonction, en perturbant l'ordre sclérosé, de capter les forces vives non contrôlées qui jaillissent par un retour au chaos. Mais ces forces doivent être enserrées ensuite dans un nouvel ordre imposé par le clan mâle ou la chefferie. Ainsi au XI^e mois, le dernier jour de la cérémonie, par l'offrande d'une jarre d'alcool au prince, les aborigènes qui pendant trois jours se sont conduits en maîtres se reconnaissent finalement les esclaves de l'ordre nouveau établi au profit de la Seigneurie.
48. Cette boîte à reliques est placée sur une petite table au fond de la chambre, à gauche, juste devant le portrait de Čao K'âm Sük.
49. "Coupe cinq", c'est-à-dire coupe contenant cinq paires de cierges.
50. Sous Čao Ras'ădănăi, le personnel sacré, à l'occasion du rite d'"offrande de vœux", venait, de P'ă Pîn, dans la pirogue consacrée aux génies protecteurs que l'on ne sort de nos jours que lors de la course de pirogues. En passant devant Wăt Sidačan--pagode aujourd'hui détruite--il puisait de l'eau avant d'en puiser à nouveau en face du pavillon de la victoire. C'est avec ces "eaux mêlées" que le médium aspergeait le bouddha de gemme.
51. En cas de sécheresse persistante, les habitants de Čămpasăk aspergent également le bouddha de gemme et le prince, avant de procéder au sacrifice d'un buffle payé par celui d'entre eux qui s'est rendu coupable de quelque violation d'interdits (par exemple un veuf qui aura fait procéder à l'incinération de sa femme morte enceinte). En conséquence, le chef de la province doit offrir aux génies une coupe de pardon et le fautif un bovidé, quatre brasses d'étoffe blanche, plus une menue somme d'argent. Čao Silomé pour descendre le palladium procède au même rite que lors du Nouvel An. Après L'ărădhana il ajoute toutefois l'invocation

Mulang. Dans la salle du trône, on disposait les offrandes comprenant des cierges dont la longueur était égale à la coudée droite et gauche du souverain, des récipients ou *čòk* contenant des noix d'arec en nombre proportionnel à l'âge du souverain, un panier de riz blanc et un panier de sable dont le poids était égale à celui du monarque. En dehors de ce cercle d'offrandes étaient placés des cages contenant des oiseaux, des marmites renfermant des poissons, des tortues, des mollusques. Chacune de ces espèces animales était en nombre proportionnel à l'âge du souverain. Le troisième jour, cinquante bonzes récitaient le *süp sata Mulang*, puis le roi soulevait une des cages en formulant le voeu que si un jour, il se trouvait dans une phase critique, il reçut de l'aide, en vertu de celle qu'il apportait, en ce jour, aux animaux captifs. Il faisait relâcher alors les oiseaux, les poissons, etc. ... Le quatrième jour, après qu'un repas eut été offert aux bonzes dans le palais, (la quantité de riz offert devait être proportionnelle au poids du souverain) on érigeait à Wăt Măi, avec le panier de sable, un *t'at* pour assurer la prospérité du monarque et du royaume.

53. L'après-midi du *sāngkhan pǎi*, à 13 h, le frère aîné de Čăo Săi K'ăm, ancien supérieur des bonzes de la pagode Si P'ôm, place sur une table, dans le jardin de la demeure princière, les bouddha familiaux ainsi que les talismans: dents de cerf, cornes de rhinocéros, chemise ornée de *gāthā*, sachet contenant les os de Čăo S'ăiñawǒng [Jayavamsa], son père. Il remet à chacun des membres de sa famille deux *s'uei* et deux cierges. Il se prosterne et récite lentement, pour que ses parents puissent répéter, l'invocation suivante: "Salut! Salut! la petite gourde asperge le sommet du reliquaire *Cūlāmaṇi*. L'eau coule au Nord, elle coule au Sud arrosant la princesse *Dharaṇī*. Que vous m'amenez jusqu'au trône de la félicité! Que je ne connaisse point la pauvreté! Que je ne tombe point dans l'enfer *Avicī*! Que j'aie renaitre auprès du précieux Bouddha, auprès du futur bouddha *Maitreya*! Que mes voeux soient réalisés!" Tous les membres de la famille aspergent ensuite statues, talismans, ossements avec de l'eau parfumée. Après la récitation du *Gārava*, les objets sacrés sont enfermés à nouveau dans une armoire qui sert de reliquaire.
54. L'après-midi du *sāngkhan khün*, le frère aîné de Čăo Săi K'ăm invite huit bonzes de Si P'ôm à célébrer cette cérémonie dans la chambre des Bouddha. Devant les religieux assis au Nord reposent un bol à aumônes rempli d'eau et un grand *kăt'ōng* rectangulaire divisé en neuf compartiments contenant chacun des cierges, un *čòk* de soupe acide, un *čòk* de soupe sucrée, de la viande, du poisson, des gâteaux de riz, du riz colorié en noir, en rouge et en jaune. Le

69. Cf. *Dharmānusara sādēt Čăo Bŭn Um*, livre distribué à la crémation de Čăo Rŭan Nŭng Sŭt Sămôn, Bangkok, Imprimerie Sêng Silpa, année bouddhique 2504.
70. Cf. note 10.

Revenant sur sa prime enfance, en septembre 1965, Čăo Bŭn Um nous déclara qu'après son mariage avec Nang Čăn, son père fit venir Čăo Rŭan Nŭng Sŭt Sămôn à Basăk pour l'imposer et montrer à tous qu'il la considérait comme son épouse favorite. Par la suite, Ras'ăphak'Inăi fit revenir sa fille et son petit-fils à Dôn Tălat, village d'où la princesse était originaire. "Quand mon père rendait visite à ma mère, comme il craignait mon grand-père, il devait passer par l'escalier de derrière réservé aux femmes et aux domestiques".

On notera ici la tendance très nette à dévaloriser le père. Si le père doit réparer en quelque sorte la faute en rehaussant le prestige de la mère, il n'empêche que pour un prince élevé dans la tradition du Sud, la femme séduite, quelles que puissent être les circonstances atténuantes, est néanmoins coupable, ce que révèle explicitement l'attitude observée récemment par Čăo Bŭn Um à l'égard d'une de ses parentes qui, pensait-on, avait "fauté" avec un homme marié qui ne pouvait l'épouser: "Quand ma famille me demanda d'intervenir, j'allai trouver ma parente qui, toute honteuse, pleurait, et lui dis: "Une fille doit toujours garder ses distances et ne jamais donner à l'homme l'occasion de perdre la tête, car si la tête peut dire oui ou non, le sexe, lui, dit toujours oui". Depuis ce jour-là, j'ai cessé d'adresser la parole à cette parente. Cette attitude est nécessaire car il faut que les filles observent la décence. Pensez que les gens de Luong P'răbang nous surveillent et se gaussent de cette histoire."

En juin 1966, à l'occasion d'une mission à Paksé, le prince nous ayant demandé d'examiner certaines pièces d'archives, nous découvrimes le brouillon d'une lettre, rédigé en français, qu'il venait d'adresser à ses enfants, pensionnaires à l'Ecole des Roches. Or, quelle ne fut pas notre stupeur de retrouver, attribuée à sa mère, la phrase dénuée de toute tendresse que trois ans plus tôt Čăo Bŭn Um avait placée dans la bouche de son père. La note précédente nous permet de comprendre cette substitution qu'a dû faciliter un certain degré de culpabilité attaché à la mère. Cette substitution pourrait en outre indiquer la liquidation d'un des conflits et marquer la réconciliation du fils vieillissant et du père aux dépens de la mère. Comme la responsabilité du père est mise en cause quelques phrases plus loin, il s'agit donc plutôt d'une répartition

du muscle: une fois dans le Sud, ils dirent à leurs femmes: "Camouflez-vous, tenez-vous tranquilles à la maison pour ne pas attirer des malheurs à la tribu." D'un autre côté les aborigènes, qui sont si sévères à l'égard de leurs épouses (dans la région de Savannakhet, les Kha m'ont montré les anneaux avec lesquels leurs ancêtres attachaient les pieds de leurs femmes qui avaient fauté) durent exercer une influence sur les Lao du Sud. Après, au temps du grand roi S'oi Sisamout, le bouddhisme par l'intermédiaire du bonze Ponsamek dut également exercer une influence modératrice. Ainsi, les femmes ont dû se calmer.

C'est une simple façon d'imaginer les choses évidemment, mais ce qui est certain c'est que chez nous, la femme est toujours suspecte. Prenez l'exemple de S'oi Sisamout, il avait pour épouse la fille du roi du Cambodge. Un jour elle demande à aller voir son père. Elle part avec ses suivantes, revient deux ou trois mois plus tard et avoue à son époux qu'elle est enceinte. Aussitôt S'oi Sisamout devint tout méfiant et, quand elle accoucha, il se mit à crier: "Si cet enfant est bien de moi, qu'il naisse avec quelque infirmité!" Heureusement, l'enfant naquit borney et sourd; l'honneur de S'oi était sauf. Voilà comment étaient les gens du Sud. Ils n'ont guère changé. Je me souviens encore, quand j'étais enfant, d'avoir vu des filles qui portaient des marques rouges sur leurs vêtements et un ruban rouge dans les cheveux: c'étaient les "filles-mères de la Nang P'ao", celles qui, imitant la conduite de notre première reine, avaient été séduites et abandonnées. On n'avait aucune considération pour ces femmes-là, on les considérait comme des "filles dont le coeur est tombé dans le trou".

Mon père me disait souvent quand j'étais adolescent: "Gardez-vous des femmes, c'est ce qu'y a de plus dangereux au monde, c'est pire que les microbes." Il disait également: "Il n'y a pas à choisir entre sa femme et un ami, car un ami ne vous reçoit en étranger que si vous restez trois mois sans aller le voir--ce qui prouve qu'il ne se faisait pas trop d'illusions sur l'amitié non plus--alors que votre femme, si vous restez trois jours sans vous occuper d'elle, elle vous considère comme un étranger." Voilà pour le problème sexuel.

Il y a un autre point dont j'aimerais parler, car en lisant cet article, je me suis rendu compte que j'avais omis de signaler à l'auteur quelques détails: c'est l'idée de destin. Certes, nous tous, Lao, en tant que bouddhistes, nous croyons à la rétribution des actes. Mais il y a quand même une limite. Or, vous voyez des familles où tout va de travers pendant des générations et des générations et vous ne pouvez même pas imaginer quand tous ces malheurs prendront fin. Alors on est obligé de supposer qu'il y a comme un *karma* qui englobe toute la lignée. C'est ce qui explique que dans notre famille, nous soyons tous fatalistes. Mon grand-père l'était. Quand on lui demandait

